

UNIDAD DE INVESTIGACIONES • FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS

REVISTA DE LA

HUMANAS

Escritura



PENSAMIENTO

Vol. 20, N.º 42
Setiembre-diciembre 2021



CONSEJO SUPERIOR

MAYOR DE SAN MARCOS

DE INVESTIGACIONES

UNIVERSIDAD NACIONAL

ESCRITURA Y PENSAMIENTO

Revista de la Unidad de Investigaciones
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Vol. 20, N.º 42
Setiembre-diciembre 2021

ISSN: 1561-087X
E-ISSN: 1609-9109

Rectora de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Dra. Jeri Gloria Ramón Ruffner de Vega

Vicerrectora Académica de Pregrado

Dr. Carlos Francisco Cabrera Carranza

Vicerrector de investigación y posgrado

Dr. José Segundo Niño Montero

Decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas

Dr. Gonzalo Espino Relucé

Vicedecano de Investigación y posgrado

Dr. Alonso Estrada Cuzcano

Vicedecana Académica

Dra. Rosalía Quiroz Papa

Director de la Unidad de Investigación

Mg. Pedro Manuel Falcón Ccenta

ESCRITURA Y PENSAMIENTO

Vol. 20, N.º 42

Setiembre-diciembre 2021

ESCRITURA Y PENSAMIENTO
Revista de investigación de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Vol. 20, N.º 42, setiembre-diciembre 2021
Periodicidad cuatrimestral
Lima-Perú

Director

Mauro Mamani Macedo
ORCID: 0000-0002-0021-5488

Editor general

Javier Morales Mena
ORCID: 0000-0002-7871-5685

Comité editorial

Luis Eduardo Lino Salvador
ORCID: 0000-0002-6415-5744

Verónica Lazo García
ORCID: 0000-0002-3898-2594

Jessica Loyola-Romani
ORCID: 0000-0001-6753-9236

Martín Fabbri García
ORCID: 0000-0003-0252-0117

Miguel Ángel Polo Santillán
ORCID: 0000-0003-1301-4930

Emma Patricia Victorio Cánovas
ORCID: 0000-0002-9733-372X

Comité consultivo

Betina Campuzano (Universidad Nacional de Salta-Argentina)
Florencia Angulo (Universidad Nacional de Jujuy-Argentina)
Giovanna Lubini Vidal (Universidad Nacional Austral de Chile)
Meritxell Hernando Marsal (Universidad Federal de Santa Catarina-Brasil)
Rolando Álvarez (Universidad de Guanajuato-México)
Carmen Días Vásquez (Universidad Autónoma de la Ciudad de México)
Vicente Robalino Caicedo (Pontificia Universidad Católica del Ecuador)
Javier Rodrizaes (Universidad de Nariño-Colombia)

Traducción

Dr. Christian Elguera (The University of Oklahoma)
Mg. Dalia Espino Vega (Universidad Federal de Integración Latino-Americana)

Corrección y cuidado de la edición

Dante Gonzalez Rosales

Secretaría Administrativa

María del Rosario Acuña Loayza

Gestión de la revista electrónica y Gestión de metadatos y XML

Joel Alhuay Quispe

Correspondencia Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Av. Venezuela 3400, Lima 1
Teléfono
(51-1) 452-4641
revistaescrituraypensamiento.flch@unmsm.edu.pe

ISSN N.º 1561-087X
E-ISSN N.º 1609-9109

El contenido de los artículos es de responsabilidad exclusiva de su autor y no compromete la opinión de la revista.

CONTENIDO

ESTUDIOS

- Representación semántica de la oposición
naturaleza-cultura en la *Relación*
de Pedro Hernández Paniagua 13
Dany Rodas-Bazán
- Discusión epistemológica sobre los modelos
económicos de equilibrio general
y agentes heterogéneos 35
Enrique Agapito Barrientos Apumayta
- Discurso sobre amenazas y defensas de la
vitalidad de la lengua aimara 55
Felipe Huayhua Pari
- El *tinkuy* en el poema “Katatay”
de José María Arguedas 77
Jean Pierre Odar Jimenez
- Articulación entre memoria y olvido ejercida como
herramienta de resguardo: aproximación a la novela
Abril rojo (2006) de Santiago Roncagliolo 91
Keren Heiddy Sánchez Echevarría

La habitación como revelación de espacio sagrado (<i>Axis mundi</i>) en <i>Habitación en Roma</i> de Jorge Eduardo Eielson	111
<i>Kristel Aylin Dámaso Tamayo</i>	
Un acercamiento a la poesía de Alejandra Pizarnik: desde el cuerpo hacia la simbología	131
<i>Luis Humberto Fuentes Rojas</i>	
La idea de libertad en la novela <i>El gamonal</i> de Manuel Robles Alarcón	151
<i>Melquiades Aléndez Carrión</i>	
Análisis crítico del minimalismo de Paul Horwich	175
<i>Óscar Augusto García Zárate</i>	
El bautismo como rito que garantiza la inserción social en “Hwan Usu”	195
<i>Renato Andre Robles Valencia</i>	
Hora Zero del Centro: poetas y el “poema integral” en Huancayo, 1978-1983	211
<i>Roberto Salazar Solano</i>	

RESEÑAS

Chacón Málaga, Hugo. <i>Manifiesto andino para el bicentenario</i>	233
<i>Félix Manco Ramos</i>	
Pérez Orozco, Edith y Terán Morveli, Jorge (eds.). <i>Cuadernos Urgentes: Cronwell Jara Jiménez</i>	239
<i>Walter André Alvarado Taboada</i>	

Espino Relucé, Gonzalo. *De ese hombre que dicen* 249
Rolando Álvarez

Córdova Huamán, Washington. *Yawarwayta* 253
Carlos Huamán

CREACIÓN

Ana Varela Tafur 261

Carlos Reyes Ramirez 265

Irma Alvarez Ccoscco 273

Jorge Spíndola 279

Marcelo da Silva Antunes 287

ESTUDIOS

**REPRESENTACIÓN SEMÁNTICA DE LA OPOSICIÓN
NATURALEZA-CULTURA EN LA RELACIÓN DE PEDRO
HERNÁNDEZ PANIAGUA¹**

**SEMANTIC REPRESENTATION OF THE NATURE-CULTURE
OPPOSITION IN THE RELATIONSHIP OF PEDRO
HERNÁNDEZ PANIAGUA**

**REPRESENTAÇÃO SEMÂNTICA DA OPOSIÇÃO
NATUREZA-CULTURA NA RELAÇÃO DE PEDRO
HERNÁNDEZ PANIAGUA**

Dany Rodas-Bazán*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad San Ignacio de Loyola
dany.rodas@usil.pe / dany.rodas@unmsm.edu.pe
ORCID 0000-0002-9211-8457

Recibido: 09/10/21

Aprobado: 10/11/21

* Dany Schyrkiam Rodas Bazán es Magister en Literatura, mención en Literatura Peruana y Latinoamericana, por la UNMSM; grado que obtuvo con la tesis *Representaciones antagónicas del Centro de Lima: análisis de dos casos* (2013). En 2019 ha culminado los estudios de doctorado en Literatura Latinoamericana y Peruana en la misma casa de estudios. Es docente de Interpretación de textos y Lenguaje en la Universidad San Ignacio de Loyola, institución donde ha publicado textos sobre literatura y lenguaje. Sus temas de investigación actuales son la alteridad en sus diversas manifestaciones en torno a los textos de conquista del siglo XVI.

Resumen

Las crónicas de las guerras civiles del Perú representaron dos procesos determinantes del siglo XVI: las luchas entre conquistadores y la insurgencia de los encomenderos. Una de estas crónicas fue la *Relación de Pedro Hernández Paniagua*, la cual describe estratégicamente la oposición naturaleza-cultura, asignada al héroe de su informe (el mismo autor) y a su oponente, el tirano rebelde Gonzalo Pizarro. Recurriendo a la semiótica del discurso, buscamos describir la organización semántica de esta oposición, en función de la descripción de la lucha entre un héroe *sui generis* (anciano, pero muy inteligente) y un oponente alejado de la cultura escrita, y próximo a la barbarie.

Palabras clave: cultura, naturaleza, héroe, tiranía, Gonzalo Pizarro, Pedro Hernández Paniagua.

Abstract

The chronicles of the civil wars of Peru represented two determining processes of the 16th century: the struggles between conquerors and the insurgency of the encomenderos. One of these chronicles was the *Relationship of Pedro Hernández Paniagua*, which strategically describes the nature-culture opposition, assigned to the hero of his report (the same author) and to his opponent, the rebel tyrant Gonzalo Pizarro. Using the semiotics of discourse, we seek to describe the semantic organization of this opposition, based on the description of the struggle between a *sui generis* hero (old, but very intelligent) and an opponent far from written culture, and close to barbarism.

Keywords: culture, nature, hero, tyranny, Gonzalo Pizarro, Pedro Hernández Paniagua.

Resumo

As crônicas das guerras civis do Peru representaram dois processos determinantes do século XVI: as lutas entre conquistadores e a insurgência dos encomenderos. Uma dessas crônicas foi a *Relação de Pedro Hernández Paniagua*, que descreve estrategicamente a oposição natureza-cultura, atribuída ao herói de seu relato (o mesmo autor) e a seu oponente, o tirano rebelde Gonzalo Pizarro. A partir da semiótica do discurso, buscamos descrever a organização semântica dessa oposição, a partir da descrição da luta entre um herói *sui generis* (antigo, mas muito inteligente) e um adversário distante da cultura escrita e próximo da barbárie.

Palavras-chaves: cultura, natureza, herói, tiranía, Gonzalo Pizarro, Pedro Hernández Paniagua.

1. Introducción

Luego del proceso violento de conquista de las principales regiones de América, se instituyó la encomienda, un *locus amoenus* construido por los vencedores para —según ellos— proteger y evangelizar a los indios. Con el paso del tiempo, los españoles se enriquecieron, empoderaron e identificaron con *sus* posesiones. Pronto surgió el ansia de autogobierno, por lo que rechazaron, en diversas formas y medidas, la presencia del poder de la Corona. Los encomenderos, ansiosos de hegemonía, parecían decir: “nadie me manda a mí, yo soy el mandón de otros” (Stern, 1992, p.15). Para los indios, los chapetones eran agentes incómodos del poder (Pastor, 1988). Por ello, entre 1550 y 1580 se desarrollaron rebeliones como la de Gonzalo Pizarro, Francisco Hernández Girón, Egas de Guzmán, o los mestizos Maldonado (Salinero & García, 2015).

En este contexto surgieron dos formas de representación de los hechos: por un lado, los conquistadores reclamaron el *justo* derecho a la posesión de sus tierras e indios en distintas probanzas, súplicas y cartas; por otro lado, la Corona auspició la redacción y difusión de crónicas e historias que representaron la versión oficial de los hechos: el Rey, señor natural, debía gobernar las Indias occidentales para asegurar la justicia, el orden, la paz y la difusión del cristianismo.

Quienes se encargaron de registrar la historia oficial en el Perú fueron los “cronistas de las guerras civiles”, sujetos instruidos y leales al Rey, como Diego Fernández de Palencia, Pedro Cieza de León, Agustín de Zárate, Calvete de la Estrella y Pedro Gutiérrez de Santa Clara. Estos representaron el desempeño tiránico y bárbaro de los insurgentes Diego de Almagro (hijo), Gonzalo Pizarro, Francisco de Carvajal, Francisco Hernández Girón, Lope de Aguirre, entre otros “peruanos”.

En el tomo I de la relación de Pedro Gutiérrez de Santa Clara se afirma que los encomenderos del Perú “eran sediciosos, vandoleros y reboltosos, estauan en gran soberuia y altiuez, y

que no tenían señorío, ni mando sobre sí” (1904, p. 52). Para Agustín de Zárate, los seguidores de Diego de Almagro (hijo) eran “vagamundos y gente perdida” (1555, f. 92 r)]. Por su parte, Diego Fernández de Palencia afirma que los rebeldes buscaban “je alçar, y tiranizar el Reyno por la arrogante, loca y soberuioja pretenjion (...) q̄ cada qual cree, por sus seruicios y meritos, el jolo merecer todo el Reyno” (1571, f. 142 r).

En líneas generales, estos cronistas describen “a los peruanos” mediante las isotopías /irracionalidad/, /desobediencia/, /barbarie/ y /villanía/. Por ser de pobre abolengo, los soldados estaban destinados *naturalmente* a la servidumbre. Al obtener el poder, se comportaron como tiranos² y actuaron codiciosa y cruelmente, cometiendo robos y asesinatos contra indios y españoles.

El sujeto que se impuso sobre el tirano rebelde es el *héroe pacificador*, un funcionario que actúa en nombre del Rey. Este héroe cuenta con gran inteligencia, fe verdadera y cultura elevada. Además, porta la palabra del Rey, la cual otorga autoridad para hacer la guerra, repartir propiedades, premiar a los leales, perdonar a los arrepentidos y castigar a los rebeldes.

Pedro Hernández Paniagua (1498-1554)³ fue un funcionario de la Corona que llegó al Perú como embajador de Pedro de la Gasca, con el afán de negociar la rendición de Gonzalo Pizarro, líder de los encomenderos insurgentes. Tras un periodo de conversaciones con el caudillo, Hernández regresó en busca del *Pacificador*, a quien le entregó una relación en la que narraba su trayecto hasta Lima, su encuentro y entrevista con el líder rebelde y su viaje de retorno. El título del escrito es *Relación de Pedro Hernández Paniagua de Loaysa al presidente Gasca*, documento firmado el 01 de agosto de 1547.

La relación de Pedro Hernández fue resumida por Pedro de la Gasca y remitida al Consejo de Indias en una carta del 12 de abril de 1547. Otros historiadores y cronistas como Agustín de Zárate, Diego Fernández de Palencia, Pedro Cieza de León

y Pedro Gutiérrez de Santa Clara también dieron cuenta de la embajada de este personaje. El texto —que no ha sido incluido dentro de las crónicas de las guerras civiles— ha servido como fuente histórica para reconstruir la pacificación del Perú. Historiadores como José Antonio del Busto (1978), James Lockhart (1972), Ana María Presta (2000), José Luis Roca (2007), Mercedes de las Casas (2000), entre otros, se han encargado de citar la relación de este funcionario como “fuente fidedigna”. Solamente J. Lockhart advirtió del carácter parcialmente ficcional de esta relación: “to impress Gasca, to whom the letter was directed, overdramatized his account and was probably guilty of making Gonzalo somewhat more fearsome than the actuality, to emphasize the danger he was in” (1972, p. 188).

Efectivamente, el documento de Pedro Hernández rebasa los límites formales de la *relación*, texto administrativo que se caracteriza por la brevedad y objetividad. Hernández compone un relato “más largo de lo que quisiera”, para poder así autorrepresentarse como el héroe que logró ingresar al territorio enemigo y derrotar al tirano Gonzalo Pizarro.

A diferencia de otras relaciones del siglo XVI, en las que el héroe conquistador se enfrentaba y vencía a un ejército de indígenas, en la relación de Pedro Hernández, el personaje central se instaure como un héroe que obtiene la victoria merced a sus elevadas cualidades culturales. La performance de este sujeto consiste en deducir, razonar, argumentar y contraargumentar; es decir, sus acciones corresponden al plano del intelecto y del lenguaje, a diferencia de su rival, que busca vencer aplicando el terror y la fuerza. En esencia, nos encontramos ante una lucha entre un héroe letrado y un tirano bárbaro.

Creemos que la relación de Pedro Hernández Paniagua debe ser incorporada dentro del canon de la literatura del siglo XVI, ya que es un discurso que ha sido ficcionalizado. Siguiendo los aportes de Bourneuf y Ouellet (1975), podemos afirmar que la relación de Pedro Hernández Paniagua ha sido novelada, en tanto que cumple con un conjunto de procesos que van más

allá del simple informe. El funcionario de la Corona ha sabido modular los lenguajes de sus personajes; asimismo, ha utilizado técnicas narrativas para generar suspenso y despertar interés. Del mismo modo, ha preparado los escenarios cuidadosamente en el afán de describir una atmósfera precisa para la batalla dialéctica.

Del mismo modo, los acontecimientos de toda la relación llevan a un fin cerrado. A diferencia de los informes que manifiestan un final abierto, que “refleja” el libre discurrir de los hechos; la relación de Pedro Hernández culmina con un final relativamente feliz: el héroe salva la vida y llega a buen puerto tras haber vencido al tirano. Como todo escritor de ficciones, Pedro Hernández elige un foco, una narración y unos hechos de modo arbitrario, en el afán de destacar su propia figura.

El objetivo del presente artículo es dar cuenta de la oposición naturaleza-cultura en la relación de Pedro Hernández, mediante la identificación de las categorías isotópicas que permiten establecer una oposición semántica entre los dos personajes centrales, merced al análisis de los niveles temático y axiológico, propuesto por Joseph Courtés (1997) y L. Hébert (2006). Por su parte, la oposición naturaleza-cultura será descrita a partir de los aportes de Z. Bauman (1994). El análisis se aplicará sobre la versión de la relación que figura en el libro *Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro. Contribución al XXXVI Congreso Internacional de Americanistas* (1964), cuyo compilador y editor fue Juan Pérez Tudela Bueso.

2. Metodología: los niveles semánticos y la oposición cultura-naturaleza

Los niveles semánticos

De acuerdo con J. Courtés (1997), es posible analizar un discurso narrativo en tres niveles: el figurativo, el temático y el axiológico. El primer nivel remite a todos aquellos datos que

se presentan ante los sentidos, es decir, aquellas palabras que refieren a las cosas o alguna propiedad perceptible de ellas. Elementos muy concretos como “pelota”, “cuerda” y “aro” (figurativo icónico) pueden ser comprendidos a partir de la expresión “juego” (figurativo abstracto).

En el segundo nivel, estas palabras que tienen una fuerte “ilusión referencial”, conllevan a significados no perceptibles que remiten a un concepto que brinda coherencia al discurso y lo organiza semánticamente. El nivel temático se expresa por medio de semas, isotopías y categorías isotópicas⁴ que pueden ser genéricas o específicas. Así, la oposición genérica /bienmal/ puede distribuirse en un discurso por medio de pares de isotopías como /civilización-barbarie/, /cultura-naturaleza/ y /cristianismo-paganismo/. Debemos advertir que en el discurso verbal, el nivel temático puede aparecer directamente sin mediación del nivel figurativo.

A cada uno de estos conceptos se les asigna una valoración, la cual puede ser nula o absolutamente indiferente (aforia), ambigua (foria), positiva (euforia) o negativa (disforia) (Hébert, 2006). Estas modalidades se manifiestan en el discurso con distintas intensidades (débil, mediana, fuerte). Es necesario señalar que una modalidad con determinada intensidad puede manifestarse en solo un periodo de la historia. En otro momento, el sujeto evaluador asignará al objeto evaluado otra modalidad e intensidad.

De este modo, la axiologización de los significados no es uniforme en las narraciones. Finalmente, las orientaciones tímicas genéricas euforia-disforia pueden ser delimitadas en un nivel axiológico específico. Así, la oposición genérica euforia-disforia puede manifestarse en un texto por medio de las oposiciones específicas alegría-tristeza, placer-dolor, admiración-repudio, esperanza-desesperación, amor-odio, orgullo-vergüenza, tranquilidad-inquietud, entre otros.

La oposición naturaleza-cultura

De acuerdo con Zygmunt Bauman (1994), la cultura corresponde a las modificaciones conscientes y programadas de algún ser u objeto. Las personas adaptan seres y cosas según una norma y un orden que los convierte en entes culturales. El ser humano ingresa a un ámbito de la cultura por medio de la educación. Las sociedades, que se organizan en clases, asignan a los distintos grupos humanos un conjunto de significados en torno de oposiciones como arriba-abajo, culto-inculto, elegante-desaliñado, letrado-iletrado, etcétera. Los grupos hegemónicos legitiman las diferencias y la segregación entre *nosotros* y los *otros*. Pertenecer a un sector social determinado implica el conocimiento y uso de diversos códigos que se inscriben en los aspectos tangibles (vestimenta, joyas, cuerpo) e intangibles (ideas, lenguaje) de la persona.

Las sociedades aspiran a que las personas utilicen sus códigos y formen parte de una comunidad a la que se integrarían en los lugares *que les corresponden*. Los *otros* deben formar parte de nuestra cultura para que abandonen sus perniciosas, desviadas y caóticas formas de vida. La clasificación de hombres próximos o lejanos de la cultura depende de criterios legitimados, naturalizados y difundidos por instituciones “autorizadas”, amparadas por la tradición.

3. La oposición naturaleza-cultura en la relación de Pedro Hernández Paniagua

En la relación de Pedro Hernández Paniagua, la oposición naturaleza-cultura marca el devenir de los acontecimientos y la caracterización de los personajes y lo que representan. De acuerdo con el relato, Pedro Hernández es un sujeto culto, noble, leal al Rey y a los procedimientos correctos —generalmente, escritos— establecidos por la Corona. Como ya mencionamos, este héroe letrado consigue vencer a Gonzalo Pizarro, un español bastardo nacido en Extremadura, que representa a los

encomenderos, ex soldados que consiguieron desestructurar al imperio inca y tomar el poder sobre el territorio, los curacas y los indios.

Si en la conquista de los Incas, los españoles se autorrepresentaron como hombres que traían la civilización y la fe verdadera, tras la derrota de los encomenderos (la segunda conquista, en beneficio del Rey), los mismos soldados fueron (hetero) representados como agentes del caos y de la destrucción. Dando rienda suelta a sus instintos, se dedicaron al latrocinio, la satisfacción de sus placeres y al asesinato de indios y españoles leales a Su Majestad. Es decir, habían salido del orden “correcto” y se habían aproximado a un estado de barbarie.

Siguiendo lo manifestado por Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino y Alonso de Castrillo, Pedro Hernández representa a Gonzalo Pizarro como un tirano que gobierna imponiendo la fuerza con el ánimo de satisfacer sus sentidos. En este sentido, se aproxima al ámbito de la naturaleza y se aleja del plano de la cultura, el cual corresponde a su rival.

En el libro *Deconstructing the hero* (2005), M. Hourihan afirma que el héroe prototípico occidental es un sujeto que representa la raza y civilización de las potencias colonizadoras. La victoria del héroe sobre el salvaje, habitante de regiones remotas, permitiría ensalzar no solo al personaje, sino también a su nación. En este sentido, mientras la victoria sobre los indios enaltecía al soldado conquistador, el avasallamiento de los insurgentes elevó el abolengo y cultura de la nobleza española.

Representación semántica del héroe civilizado y el tirano bárbaro

Para afirmar la superioridad de los nobles letrados y leales a Su Majestad, Pedro Hernández registra una confrontación entre dos personajes antagónicos en un relato que, más que informativo, despliega, a lo largo del discurso, la presencia de dos imágenes estereotipadas.

La oposición semántica que más resalta en la construcción del héroe es la **/cultura letrada/**, significado correspondiente a la /razón/ y el /orden/ establecidos por la Corona. Como agente del orden escrito, Pedro Hernández defiende y difunde la palabra del Rey; a la vez que practica y exhorta a seguir los canales y procesos correctos, desestimados por “los peruanos”. Cuando el licenciado Cepeda reclaman por la gobernación que, justamente, se merece Gonzalo Pizarro, el enviado de La Gasca responde que “Hasta agora no la ha pedido, e cuando la hobiera de pedir, no había de ser como la pide, sino sirviéndola e mereciéndola e no queriéndola por fuerza” (Hernández, 1547/1964, p. 313).

Merced a su cultura letrada e inteligencia, el héroe puede refutar los siguientes argumentos sostenidos por Gonzalo Pizarro y sus oficiales: a) el Rey desea las riquezas del Perú, b) el Rey busca hacer la guerra a quienes ganaron con esfuerzos y dineros el territorio, c) solo “los naturales” tienen la capacidad para gobernar el territorio, d) los conquistadores han demostrado tener un “poder natural” sobre los indios a quienes gobiernan con justicia, razón y orden, e) los conquistadores han demostrado tener un poder bélico lo suficientemente fuerte para derrotar a ejércitos europeos, incluyendo a “los de España”, f) los conquistadores no necesitan de los productos ni mujeres españolas, pues “acá” tienen muchos recursos, g) Dios y su Providencia ha otorgado la posesión a los conquistadores de la tierra merced a muchas victorias sobre indios y españoles.

Las razones anteriores son refutadas exitosamente por Hernández mediante las siguientes ideas: a) el Rey y sus vasallos son muy ricos y no necesitan los bienes de “la gente del Perú”; los vasallos leales al Rey le darán el suficiente dinero para solventar cualquier guerra, incluyendo la que se desarrollará contra los peruanos; es más, “sola la ciudad de Nápoles vale más que tres Perúes”; b) el Rey es un hombre sabio que protege y perdona a sus vasallos; como hombre de paz ha enviado a La Gasca, “un clérigo metido en una loba que nunca vio guerra ni

la quiere ver” (Hernández, 1547/1964, pp. 305); c) ricos territorios como Nápoles, Nueva España, Aragón o Santo Domingo no son gobernados por “los naturales”, “y no están echadas a perder” (Hernández, 1547/1964, p. 313); d) el poder natural solo le corresponde a Su Majestad, cuya palabra es la única autorizada para permitir conquistas, repartimientos, gobernaciones y perdones; e) el poder del Rey es muy grande, ha logrado derrotar a reyes poderosos como el de Francia y el de Turquía; si acaso Pizarro venciese a un ejército de Su Majestad, “luego verná otro y otro ejército y que aunque todos vuestra señoría los rompiese, con los que ha de perder de necesidad en cada batalla, a las dos primeras no terná resto para la tercera” (Hernández, 1547/1964, p. 314); f) abandonar la cultura española significaría estar condenados a una cultura bárbara; todo el oro que poseen los peruanos no les servirá en nada, pues no podrán acceder a los productos europeos; g) si bien Dios otorgó el poder a algunos como Darío o Jerjes, luego se los arrebató y condenó al fracaso.

En el sexto argumento de Pedro Hernández se establece una oposición clara entre la cultura europea y la indiana, la cual está marcada por las categorías isotópicas **/arriba-abajo/**. Este par se distribuye en isotopías como /honra-deshonra/, /civilización-barbarie/, /placer-displacer/, /alegría-tristeza/ y /bienestar-sufrimiento/, como se aprecia en el siguiente diálogo:

E proseguí e dixé: “Yo quiero presuponer, lo que no creo, y es que ni el rey envía gente, ni quiere enviarle la gobernación, sino quitar las contrataciones todas a esta tierra, que ni tengan vinos, ni conservas, ni medecinas, ni vestidos, ni cosa de España, ni mujeres para se casar... ¿qué harán?, ¿e para qué querrán el oro e plata que tienen?” Dixo: “Mirá, en los vestidos e comidas, pasaremos como los de Chile, y mujeres, en la tierra las hay.” Yo dixé: “La pasada es bien mala, e tal, que yo no la tomaría por todo el oro y plata que hay en el mundo, y harto mal es que donde vuestra señoría podría casarse con una hija de un señor, con la cual viviese

contento y honrado, se case con una salvaje y estrague la casta en todo”. (Hernández, 1547/1964, pp. 314-315)

En el séptimo argumento, Hernández Paniagua desarrolla la oposición /cultura letrada-cultura oral/. Mientras que el licenciado Cepeda, mejor exponente de la cultura letrada de los rebeldes apela a la Providencia, un elemento mítico “aceptable”; Hernández recurre a la historia. Una larga enumeración no solo le permite refutar las ideas opuestas, sino también establece en el texto la superioridad de la cultura de los españoles leales al Rey.

... dixo Cepeda: “Dios que le ha guardado de otros peligros, le guardará destos”. Yo, como sabía que él se preciaba de gran historiador, (“hiele: A muchos favoreció Dios mucho tiempo, que después los dexó caer. Acuérdesele a vuestra merced de Ciro e su muerte, de Xerxes e su desbarato, de Darío e su fin, de los favores e disfauores del pueblo de Dios escoxido, de Pompeyo, de Aníbal, e viniendo a nuestra España, del rey don Rodrigo. del rey don Pedro, de don Alvaro de Luna, del rey don Enrique, que en sus días vió a su hermano alza-do por rey, y viniendo a nuestros tiempos, i qué glorioso delfín fue Francisco, rey de Francia, e qué fauorable se le mostró la fortuna en el principio de su reinado, cuando tomó a Milán e asombró el mundo, y después le vimos preso en Madrid. Y así podría acaecer a su señoría, si no se mide con la razón. (Hernández, 1547/1964, p. 316)

La oposición /oralidad-escritura/, que se manifiesta en el nivel figurativo mediante el *buen* y al *mal* estilo, también permite desplegar el par semántico /cultura-naturaleza/. De modo recurrente, Pedro Hernández defiende los canales *correctos* propios de la palabra escrita, la cual se caracteriza por la inalterabilidad, la concisión y el estilo elevado. Los soldados rechazan esta cultura y prefieren el uso de la fuerza de sus brazos antes que la inteligencia, el lenguaje o la escritura. Asimismo, rechazan las formalidades y el *buen uso* de la palabra. En contextos que requieren solemnidad, prefieren hablar con ironía. Los perua-

nos se expresan con ideas imprecisas, irracionales y vulgares. Cuando el héroe, en su afán de convencer a Pizarro, le habló de un posible matrimonio con una dama española, Valdecillo, un loco, le dijo: “Mirá, Paniagua, que aquella moza que has de traer que tenga buenas piernas” (Hernández, 1547/1964, p. 320).

La escasa o nula aproximación al discurso y la cultura escrita ha hecho posible la insurgencia de los peruanos. Isotopías como /locura/, /ceguera/, /engaño/ y /desvergüenza/ fueron adjudicadas a los insurgentes. Esta debilidad del enemigo, sumada a la soberbia, fue la que hizo posible la victoria del héroe.

Podríame vuestra señoría preguntar qué era la causa que Gonzalo Pizarro e sus consejeros creían palabras tan generales como yo les dixé, porque ansi Dios me vuelva con prosperidad y en servicio de vuestra señoría a mi casa, como nunca les prometí cosa que no fuese diciendo, que no haciendo cosa que no debiese e diciendo verdad, que yo le serviría en todo lo que pudiese, e que aquello era lo que les convenía, porque si yo mentía, había muchos que sabían e dirían verdad, e que tomado en una mentira, no me creerían cosa que dixese; y es que vuestra señoría entienda que aquella gente que se tiene por baquiána⁵, y especialmente los que se hallaron en la batalla del virrey, están tan arrogantes en sus cosas, que no piensan que hay otros que ellos en el mundo, y tienen por tan necios a todos los que nuevamente a la tierra venimos, que no solamente están descuidados de pensar que los podemos engañar, mas les parece que no tenemos ojos ni orejas ni entendimiento sino lo que ellos... (Hernández, 1547/1964, p. 321)

Para “los de Perú” la cultura letrada constituye un peligro. Las cartas y documentos del Rey significaban /falsedad/, /traición/, /codicia/, /caos/, /injusticia/ y /muerte/. Las leyes de Su Alteza permitirían el final de las encomiendas, lo que constituye un injusto pago a los sacrificios de los conquistadores. Cuando el soldado Bartolomé de Villalobos preguntó si debía dejar que

Pedro Hernández continúe su camino hacia el sur, Maldonado le respondió que “en ninguna manera convenía que yo subiese a Lima, porque era muy mal hombre e muy mañoso e criado en bandos y en maldades, y que levantaría la tierra, por do quiera que fuese” (Hernández, 1547/1964, 302).

Por su parte, para Gonzalo Pizarro, el discurso escrito del Rey es un agente que busca des-centrar el poder local y con-centrar el poder en España. Por ello, cuestiona, rechaza y confronta la importancia, validez y contenido del discurso hegemónico (escrito). Veamos algunos ejemplos al respecto:

- Dixo Pizarro: “Pues, ¿para qué escribía a los pueblos para escandalizarlos y levantarlos? (Hernández, 1547/1964, p. 310)
- El dixo: “Pues ¿a qué venía acá ni pasaba de allí, pues sabía él que de derecho el poder que trae no vale nada... (Hernández, 1547/1964, p.311)
- Pizarro dixo: “Pues tened por cierto que acá no nos fiaremos del rey ni del licenciado, que acá le conocemos y sabemos lo que ha hecho en otras partes”. (Hernández, 1547/1964, p. 312)

La oposición /cultura letrada-cultura oral/ también se manifiesta por medio de la forma del lenguaje (nivel figurativo) de los personajes. Al lenguaje impulsivo, agresivo, torpe y simple de Gonzalo Pizarro, se le opone el habla educada de Hernández, la cual aprovecha recursos retóricos como la conminación, la execración y la conciliatio en su lucha dialéctica.

Ante las acusaciones y presentación de evidencia de las verdaderas intenciones de Pedro Hernández, este se defiende utilizando la **execración**⁶. Cuando Gonzalo Pizarro le acusa de haber tenido negociaciones en busca de un repartimiento, Hernández niega el hecho poniendo en prenda —retóricamente— su propia vida: “digo que me corten la cabeza aunque no era delito haberlo escrito” (Hernández, 1547/1964, p. 306). A las acusaciones del carácter traidor y belicoso de La Gasca, el hé-

roe letrado responde poniendo en prenda su libertad y la vida: Yo le dixé: “De tal manera es eso verdad, que yo me meteré en prisión, (...) que vuestra señoría me mande cortar la cabeza, y si no, que obedezca como debe” (Hernández, 1547/1964, p. 312). Las execraciones consiguen modificar la actitud del tirano. De modo que, luego de muchas acusaciones y defensas, Gonzalo Pizarro le habla “ya con buen rostro y con más cortesía”.

Al verse en un aprieto ante la evidencia de una carta que escribía “disparates” (haciendo alusión a la eliminación de las encomiendas y la instauración del poder real), Pedro Hernández se defiende aprovechando un argumento de Gonzalo Pizarro: los de España desconocen “lo de acá”, por tanto, llevados por la ignorancia (defecto perdonable), escriben tales misivas. Este aprovechamiento del argumento contrario se denomina **conci-liatio** (Azaustre & Casas, 2006).

Dixo: “Enviábadesme muchos consejos: vienen de España e no entienden lo de acá más que (no sé que dixo), y escriben disparates”. Yo le dixé: “Señor, yo quería que vuestra señoría presupusiese que estaba en Panamá, que venía de España, e que escribiese esa carta por mi, a ver qué escribiría”. El dixo: “Paresce que queréis decir que os la hicieron escribir por fuerza. Yo no queda que los caballeros negasen lo que hacen”. Yo le dixé: “Señor, yo no lo niego ni se me hizo fuerza. Mas vuestra señoría dice que los que venimos de España no entendemos las cosas de acá. Si yo escribí lo que no debía, sería por no lo entender, como hombre que viene de España. (Hernández, 1547/1964, pp.306-307)

Finalmente, cuando ha podido relajar la actitud de su rival Pedro Hernández pasa al ataque mediante la **conminación**⁷. Los momentos en que el héroe advierte sobre las terribles consecuencias de su insurgencia son los más tensos en la lucha dialéctica. En la residencia del tirano, el lugar más peligroso del Continente, Hernández advierte a Gonzalo Pizarro sobre su inevitable muerte y deshonra:

vuestra señoría anda buscando con qué le corten la cabeza y quede en las historias con renombre de traidor, y que al señor Hernando Pizarra se la corten o no salga de donde está, y queden perdidos los hijos del señor marqués, y no quede más memoria de Pizarras que si nunca hubieran sido. (Hernández, 1547/1964, p. 314)

De este modo, Hernández Paniagua pasa de una situación vulnerable a una posición ventajosa. Consigue evitar la agresión de su rival, indicando que es el único que le dice la amarga verdad. En estos momentos, nos encontramos en el clímax de la relación, en tanto que la tensión dramática se incrementa y el enemigo está a punto de ser vencido.

Yo le dixé: “Todos engañan a vuestra señoría y sólo yo soy el que le digo verdad, y no me quiere creer. Vuestra señoría no puede salir con ello, que está perdido, que nadie le seguirá para lo que quiere”. (...) Dixo: “Pues no quiero vivir sino diez y ser gobernador”. Yo sonreíme e dixé: “No dexarán vivir a vuestra señoría tantos”. Dixo: “Sean seis”. Dixé: “Ni seis. ni dos. Vuestra señoría me perdone que yo tengo de decirle verdades y no lisonjas”. Dixo: “Pues miró, setecientos amigos no me pueden faltar cuando otro remedio no tenga. Con éstos me iré a las Charcas, y tiene la entrada recia y defendérsela he. cuando más descuidados estén, volveré sobre ellos y ganarles he la tierra”. Díxele: “Bien se sabe que vuestra señoría tiene pensamiento de irse a las Charcas e de allí a Chile, e crea que le seguirán hasta el estrecho de Magallanes y que allá le han de cortar la cabeza, y si huye a lo de Diego de Rojas, que también dicen que vuestra señoría piensa irse allá, seguirle han hasta el río de la Plata y allí se la cortarán. que en ninguna parte le han de dexar”. (Hernández, 1547/1964, p. 315)

Convenientemente, Hernández Paniagua cita expresiones de su rival, en las que se plasman los diversos estados psicológicos de su rival a lo largo de la lucha dialéctica: optimismo, confusión, espanto y convicción de su muerte.

- Dixo: “Yo tengo cuatro mil hombres, los mejores del mundo, y el favor de la Nueva España, y si no me dieren lo que pido (...)”
- Dixo: “Mira, yo no puedo dexar esto en que estoy puesto [el poder]” (307)
- Díxome: “Yo, ¿qué puedo vivir?” (315)
- Dixo: “Pues no quiero vivir sino diez y ser gobernador... Dixo sean seis” (315)
- Dixo: “No curéis de más. Yo tengo de morir gobernador” (316)

Como colofón de su éxito, el narrador indica que, tras vencer a Pizarro, sintió “lástima dél”. Es decir, asume una actitud paternal con el desobediente soldado. En la etapa final de su permanencia en Lima, el narrador describe el lado humano del tirano. Este, convencido de su futura derrota y muerte, se preocupaba del destino de sus hijas y el de su hermano.

En resumen, podemos esquematizar la oposición naturaleza-cultura se adjudican al héroe letrado y defensor del orden, Pedro Hernández Paniagua, y al tirano insurgente Gonzalo Pizarro, respectivamente. En casi todo el relato, la euforia es adjudicada a los significados que construyen al héroe, por quien se muestra admiración (nivel axiológico específico); mientras que se valora disfóricamente los conceptos que remiten al tirano, por quien se muestra desprecio en el nivel axiológico específico. Mostramos a continuación el esquema que describe esta oposición.

Nivel axiológico predominante	Disforia	Euforia
Nivel axiológico específico	(auto)Admiración	Desprecio
Nivel temático genérico	Cultura	Naturaleza
	Arriba	Abajo

Nivel temático específico

Cultura letrada	Cultura oral
Orden	Caos
Razón	Locura
Corrección	Vulgaridad
Precisión	Imprecisión
Cultura europea	Cultura local
Placer	Displacer
Alegría	Tristeza
Bienestar	Sufrimiento
Honra	Deshonra
Civilización	Barbarie

Nivel figurativo

Solemnidad	Ironía
Simpleza	Complejidad
Torpeza	Habilidad
Agresividad	Lenguaje retórico

4. Conclusiones

La relación de Pedro Hernández representa a un héroe defensor del orden letrado, correspondiente a los intereses del Rey. Hernández lucha en una tensa conversación contra Gonzalo Pizarro, a quien vence con sólido argumentos y un acertado uso de la retórica.

La relación de Pedro Hernández es un discurso de autorrepresentación en el que apreciamos la performance exitosa de un héroe anciano y débil, aunque muy astuto y culto. Merced a su educación, puede vencer al torpe, poco educado, impulsivo y tirano Gonzalo Pizarro.

En la relación de Pedro Hernández las categorías isotópicas /naturaleza-/cultura/ se despliegan mediante isotopías

que sancionan y estereotipan al antes vencedor y ahora vencido Gonzalo Pizarro.

El triunfo del héroe civilizado sobre el tirano bárbaro señala la imposición del orden monárquico, sobre “los peruanos”; grupo de conquistadores españoles que había decidido alzarse contra su Rey natural, guiados por ideas irracionales, que solo podían surgir en los plebeyos iletrados.

Notas

- 1 El artículo se basa en el tercer capítulo de la Tesis doctoral denominada “Discurso y representación semántica del héroe y el tirano en *Verdadera relación de la conquista del Perú* (1534) de Francisco de Xerez, *Conquista y población del Pirú* (c.1552-1558) de Bartolomé de Segovia y *Relación de Pedro Hernández Paniagua* (1547)”.
- 2 En general, el concepto de tiranía corresponde al de un líder, el cual gobierna despóticamente a la población. Como señala Platón (428-347 a. C.) en *República*, el único objetivo de este personaje es satisfacer sus placeres, por lo cual mantiene a los subordinados en una condición análoga a la esclavitud. Para evitar las insurrecciones, el tirano está fuertemente protegido. En la *Política*, Aristóteles (384-322 a. C.) añadiría que el tirano provoca una vida miserable en la población, a la cual niega una buena calidad de vida, elevada cultura y capacidad de organización. Frente a este personaje, surge la necesidad de un Rey que administre la sociedad a modo de un padre moderado, conciliador y protector. En *Del gobierno de los príncipes* (Ca. 1266/2019), Tomás de Aquino concuerda con Aristóteles al señalar la necesidad de un héroe que gobierne con justicia y ampare a la población del tirano, vicioso y pecador. Ciertas personas están destinadas a gobernar por una “cuestión natural”. Esta idea sería tomada por el español Alonso de Castrillo, quien en su *Tractado de la república* (1521) defiende la existencia del Rey frente a los tiranos, cuyo linaje los había destinado a la villanía y, no obedeciendo a su destino natural, usurpan y utilizan egoístamente el poder. Más adelante, Sebastián de Covarrubias daría un concepto más amplio de tiranía en su *Tesoro de la lengua castellana* (1611): avasallar rigurosamente al otro, ejercer la voluntad injustamente haciendo uso de la fuerza.
- 3 Luego de encontrar a La Gasca en la Isla del Gallo, regresó al Perú, donde enfrentó militarmente a Gonzalo Pizarro. Tras la victoria de las fuerzas del Rey, Hernández Paniagua recibió 2000 pesos y una encomienda en Pojo, lugar situado al noreste de La Plata (Roca, 2007). Siempre leal al Rey, decidió luchar contra la insurgencia de Francisco Hernández Girón. Moriría en la defensa de la Corona, el 08 de octubre de 1554, durante la batalla de Pucará.

- 4 La categoría isotópica “permite la articulación semántica del discurso” (Courtés, 1987, p. 287). Esta categoría se establece en el texto a partir de la recurrencia de categorías sémicas en el texto. A su vez, la categoría sémica es un concepto que engloba a dos o más semas. Por ejemplo, al par figurativo niño-niña le corresponden los semas /masculino-femenino/. La categoría sémica que comprende a este par es la /sexualidad/ (Courtés, 1980, p. 52).
- 5 “Experto, cursado”, según el DRAE.
- 6 La execración es la manifestación de que algo malo ocurra a la persona que habla (García, 2000).
- 7 Amenazar con castigos por los malos actos (Azaustre y Casas, 2006).

Referencias bibliográficas

- Aquino, T. (1994). *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Azaustre, A. y Casas, J. (2006). *Manual de retórica española*. Barcelona: Ariel.
- Bauman, Z. (1994). *Pensando sociológicamente*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bourneuf, R. & Ouellet, R. (1975). *La novela*. Barcelona: Ariel.
- Castrillo, A. (1521). *Tractado de república con otras historias y antigüedades*. Burgos: Alonso de Melgar impresor.
- Courtés, J. (1980). *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva. Metodología y aplicación*. Buenos Aires: Hachette.
- . (1997). *Análisis semiótico del discurso*. Madrid: Gredos.
- Covarrubias, S. (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, impresor del Rey.
- Fernández, D. (1571). *Historia del Perú*. Sevilla: Casa de Hernando Díaz.
- García, J. (2000) *Las figuras retóricas. El lenguaje literario 2*. Madrid: Arco Libros
- Gutiérrez, P. (1904). *Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y de otros sucesos de las indias*. T. I. Madrid: Librería general de Victoriano Suárez.

- Hébert, L. (2006). *L'analyse thymique*. Dans Louis Hébert (dir.), *Signo* [en ligne], Rimouski (Québec), <http://www.signosemio.com/greimas/analyse-thymique.asp>
- Hernández, P. (1547). Relación de Pedro Hernández de Loaysa al presidente Gasca. En Tudela, J., (Ed.). (1964). *Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro*, pp. 300-326.
- Hourihan, M. (2005). *Deconstructing the Hero*. London: Routledge.
- Lockhart, J (1972). *The Men of Cajamarca*. Austin: University of Texas Printing Division.
- Platón (1988). *Diálogos IV República*. Madrid: Gredos.
- Roca, J. (2007). *Ni con Lima ni con Buenos Aires. La formación de un Estado Nacional en Charcas*. La Paz: IFEA
- Salinero, G. & García, M. (2015). Rebeliones coloniales y gobierno de las Indias en la segunda mitad del siglo XVI. *Historia mexicana*, 64(3), 895-936. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-65312015000100895&lng=es&tlng=es.
- Stern, S. (1992). Paradigmas de la conquista: historia, historiografía y política. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 6, pp. 7-39. Recuperado de <http://ravignanidigital.com.ar/_bol_ravig/n06/n06a01.pdf>
- Zárate, A. (1555). *Historia del descubrimiento y conquista de Peru, y de las cosas señaladas en ella, acaecidas hasta el vencimiento de Gonzalo Pizarro y de sus secazes, que en ella se rebelaron contra Su Magestad*. Amberes, en casa de Martín Nucio.

**DISCUSIÓN EPISTEMOLÓGICA SOBRE LOS MODELOS
ECONÓMICOS DE EQUILIBRIO GENERAL Y AGENTES
HETEROGÉNEOS**

**EPISTEMOLOGICAL DISCUSSION ON ECONOMIC MODELS
OF GENERAL EQUILIBRIUM AND HETEROGENIC AGENTS**

**DISCUSSÃO EPISTEMOLÓGICA SOBRE MODELOS
ECONÔMICOS DE EQUILÍBRIO GERAL E AGENTES
HETEROGÊNICOS**

Enrique Agapito Barrientos Apumayta*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
enrique.barrientos@unmsm.edu.pe

ORCID: 0000-0001-5668-602

Recibido: 27/09/21

Aprobado: 11/11/21

* Economista por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2012). El 2020 empezó sus estudios de maestría en filosofía con mención en Epistemología en la misma casa de estudios. En el 2012 estudió matemáticas avanzadas en el Instituto de Matemática, Ciencias y Afines (IMCA-UNI). Los campos de investigación de su interés son la epistemología de las ciencias sociales y naturales, la lógica difusa, la teoría económica y la matemática. El presente artículo es un resumen del proyecto de tesis titulado *El modelo económico de equilibrio general dinámico y estocástico: Una crítica desde la epistemología*, para la maestría en filosofía con mención en epistemología.

Resumen

Este artículo presenta un estudio epistemológico de los fenómenos económicos basados en los modelos EGDE (Equilibrio General Dinámico y Estocástico) y la NEC (Nueva Economía Clásica). También destaca el impacto y la crítica a los presupuestos teóricos de la predicción en los modelos EGDE, además de sus alcances y límites en materia de política económica realizada por los bancos centrales. Discutimos problemas epistemológicos de los modelos EGDE. Mostramos críticamente los modelos RANK (Modelos de Agentes Representativos Neokeynesianos), HANK (Modelos de Agentes Heterogéneos Neokeynesianos) y TANK (Modelos con Dos Agentes Neokeynesianos), como posibles alternativas para la aplicación en temas macroeconómicos. Nuestro principal análisis está basado en los modelos HANK, como posible herramienta cuantitativa de los MBA (Modelos Basados en Agentes). Así, pretendemos enfatizar la tarea de nuestra crítica para abrir el campo de análisis a los sistemas complejos en ciencias sociales y otros debates epistémicos.

Palabras clave: EGDE, Predicción, HANK, MBA, Sistemas complejos.

Abstract

This article presents an epistemological study of economic phenomena based on the EGDE (General Dynamic and Stochastic Equilibrium) and the NEC (New Classical Economics) models. It also highlights the impact and criticism of the theoretical assumptions of the prediction in the EGDE models, in addition to its scope and limits in terms of economic policy carried out by central banks. We discuss epistemological problems of EGDE models. We critically show the RANK (Models of Neo-Keynesian Representative Agents), HANK (Models of Heterogeneous Neo-Keynesian Agents) and TANK (Models with Two New Keynesian Agents), as possible alternatives for application in macroeconomic issues. Our main analysis is based on the HANK models, as a possible quantitative tool for the MBA (Agent Based Models). Thus, we intend to emphasize the task of our critique to open the field of analysis to complex systems in social sciences and other epistemic debates.

Keywords: EGDE, Prediction, HANK, MBA, Complex systems

Resumo

Este artigo apresenta um estudo epistemológico dos fenômenos econômicos baseado nos modelos EGDE (Equilíbrio Geral Dinâmico e Estocástico) e NEC (Nova Economia Clássica). Também destaca o impacto e a crítica dos pressupostos teóricos da previsão nos modelos EGDE,

bem como do seu alcance e limites ao nível da política económica levada a cabo pelos bancos centrais. Discutimos problemas epistemológicos dos modelos EGDE. Apresentamos criticamente os RANK (Modelos de Agentes Representativos Neo-Keynesianos), HANK (Modelos de Agentes Neo-Keynesianos Heterogêneos) e TANK (Modelos com Dois Novos Agentes Keynesianos), como possíveis alternativas de aplicação em questões macroeconômicas. Nossa principal análise é baseada nos modelos HANK, como uma possível ferramenta quantitativa para o MBA (Modelos baseados em agente). Assim, pretendemos enfatizar a tarefa de nossa crítica de abrir o campo de análise para sistemas complexos nas ciências sociais e outros debates epistêmicos.

Palavras-chaves: EDGE, Predição, HANK, MBA, Sistemas Complexos.

1. Introducción

El estudio epistemológico de las ciencias naturales comienza con el Círculo de Viena y aplicado de manera semejante a las ciencias sociales, inicialmente por Popper. Luego, los estudiosos de Kuhn aplicaron sus presupuestos a la economía, pero nos damos con la sorpresa de que no existen “matrices disciplinares” en esta ciencia.

Uno de los problemas de las ciencias naturales y sociales, principalmente de la economía, es la predicción, que es una condición necesaria, pero no suficiente, para la explicación final de los resultados que existen en la “realidad” económica. Es importante que los aspectos empíricos y abstractos tengan el mismo peso o rango dentro de los modelos económicos. Es decir, que los modelos partan de la minería de datos y se creen algoritmos de conducta de cada evento o fenómeno y esto pueda generalizarse en un modelo teórico y abstracto de la realidad, pero lo más importante es que, antes de observar los datos, tengamos las teorías o el arte de crear modelos que puedan corresponderse con la realidad, incluyendo abstracciones que provengan de otras ciencias. Por ejemplo, en matemáticas, lo propuesto por Roger Penrose —con el famoso “triángulo de Penrose”—, que son generadas con las geometrías imposibles del artista plástico E. C. Escher.

Tomando en cuenta la predicción como una de las condiciones necesarias, pero no siempre suficientes para las ciencias sociales, considero que debe haber un viraje en la metodología de la economía hacia los HANK. Este modelo nos aproxima de manera importante al análisis cuantitativo de los MBA con resultados importantes en la economía; como por ejemplo la heterogeneidad en los ingresos del consumidor y los modelos de mercados incompletos. Por otro lado, aproximarnos más a la realidad tiene sus costos. Lo que ganábamos en simplicidad lo perdíamos en replicar mejor la realidad. Ahora estamos en el dilema de mayor complejidad, pero con mejor replicación de la realidad. Aquí intervienen dos factores importantes: a) problemas computacionales, y b) los métodos numéricos para resolver los problemas complejos. En la actualidad, existen avances muy importantes en ambos casos (*Mean Field Games* propuesto por Yves Achdou, Pierre Cardaliaguet, François Delarue, Alessio Porretta Filippo Santambrogio en el año 2019). Pero todavía está en proceso para lograr el objetivo final, que es utilizar los MBA en las ciencias sociales, principalmente, en la economía.

2. Problemas epistemológicos y metodológicos en economía

Lakatos trató de dar una explicación epistemológica para la economía, pero antes de dar su conferencia en Napflion, falleció, y sus escritos sobre economía solo son conocidos gracias a Spiro Latsis. Desde el campo económico, Blaug toma las ideas de Latsis, considerándose en varios puntos lakatosiano; pero tampoco convencieron sus análisis epistemológicos. Según Dimitrakos (2011, p. 456, citado en Dimitrakos, 2020, p. 29), “la reconstrucción racional lakatosiana fue uno de los primeros (...) intentos de formar una versión del llamado ‘modelo de confrontación’. El modelo de confrontación (...) significa combinar y, en particular, confrontar marcos filosóficos generales con datos históricos”. Entonces, tomar las teorías científicas como modelos en las ciencias sociales es un despropósito, porque estas, al

ser corroboradas empíricamente, no resuelven el problema. En la actualidad, según García-Bermejo, se estudia la *opción abarcante* y la *perspectiva restringida*:

En la primera opción los problemas de una disciplina científica concreta convergen con las cuestiones de la ciencia en general (...) En cambio, en la segunda perspectiva, la atención a los problemas conceptuales y empíricos de las distintas ciencias se circunscribe al territorio de cada disciplina en cuestión. (García-Bermejo, 2012, p. 328)

Nuestro estudio está basado en la *opción abarcante*. No obstante, los lakatosianos como Robert Lucas y Tomas Sargent, influyeron en la Nueva Economía Clásica (NEC) y plantearon la microfundamentación de la macroeconomía como posición epistemológica. Con el comportamiento de los individuos basados en expectativas racionales podríamos generalizar las políticas económicas de los gobiernos y tener el bienestar total de la economía que es el objetivo principal de Macroeconomía actual. Por lo tanto, podemos tener un modelo de sistema dinámico de equilibrio general. Estas corrientes epistemológicas mencionadas han tenido fuertes críticas en su aplicación a la economía, por ello, consideramos que la teoría de los sistemas complejos resolvería, en parte, los problemas antes planteados.

El economista Robert Lucas presenta una metodología general para explicar los fenómenos económicos en competencia perfecta. Se establece la micro fundamentación de la macroeconomía, la aplicación de las expectativas racionales y la optimización dinámica de todos los agentes de la economía. Además, aplica nuevas herramientas teóricas y técnicas al modelo de equilibrio general. Los iniciadores de los modelos RBC, Kydland y Prescott, aplicaron los métodos dinámicos en macroeconomía. Las herramientas matemáticas fueron análisis funcional, teoría de la medida y nuevos métodos numéricos para resolver sistemas dinámicos en tiempo discreto y continuo. También introdujeron el cálculo estocástico en la función de producción,

considerando que el shock de productividad es un factor importante para el crecimiento económico. Se concluye que estos modelos usan una fuerte instrumentalización matemática para generalizar el comportamiento económico.

3. La crítica de Lucas y su impacto en la metodología de las escuelas económicas

Janssen, en su artículo *Microfoundations*, considera que

las contribuciones más recientes en el área de la economía del comportamiento y los modelos evolutivos con individuos que aprenden (de forma adaptativa) comienzan a explorar las implicaciones de diferentes supuestos de comportamiento a nivel individual y a considerar las implicaciones macro. Estos modelos tienen el potencial de analizar cómo los macro fenómenos pueden surgir de la interacción entre un conjunto heterogéneo de individuos. De ese modo, pueden proporcionar a la teoría económica un fundamento empírico más plausible, mientras se adhieren a los requisitos del individualismo metodológico. (Janssen, 2006, pp. 8-9)

De lo propuesto arriba por Janssen, podemos colegir lo siguiente: a) Realizar modelos con un agente representativo es un error metodológico, b) Los individuos se adaptan y aprenden en el tiempo, según los modelos evolutivos, c) Los cambios en el tiempo de los individuos pueden explicar con mayor eficiencia los fenómenos macroeconómicos, d) La heterogeneidad de los individuos puede proporcionar un fundamento empírico “robusto” a la macroeconomía.

Las expectativas racionales asumen que utilizan toda la información disponible para tomar decisiones. De esta manera, se eliminan los errores sistemáticos $E_t[\pi_{t+1}^e | \Omega_t]$, donde: Ω_t es el conjunto de información disponible en el periodo t . Dichas expectativas fueron creación del matemático Muth, aunque Lucas lo aplicó a la macroeconomía. No solo un agente forma expectativas racionales, sino que los demás agentes también lo hacen.

Las teorías de Muth y Lucas, engendraron nuevas corrientes de pensamiento macroeconómico. Por esa razón

A inicios de la década de los 80 surgió una vertiente de la NEC llamada modelos de Ciclos Económicos Reales (RBC). A diferencia de la NEC, quienes consideraban que el principal impulso de los ciclos económicos era un *shock nominal* (*monetario*), la escuela RBC consideraba que el principal impulso debía ser un *shock real*... A mediados de los 90 surge un consenso entre los modelos RBC y los modelos NEK. A este consenso se le conoce como la Nueva Síntesis Neoclásica (NSN) (Goodfriend y King, 1997) ... la NSN está basada, por un lado, en los modelos RBC al incorporar optimización intertemporal y expectativas racionales ...; por otro lado, la NSN toma elementos de la NEK tales como competencia monopolística y ajuste costoso de precios (rigidez de precios). (Galindo & Montesinos, 2018, pp. 33-34)

Por lo tanto, todas estas escuelas, para resolver problemas de política económica, toman como modelo al EGDE. Una de las críticas fundamentales es considerar que los agentes son representativos; es decir, tanto los consumidores como productores se comportan de manera homogénea. En las secciones posteriores trataremos los modelos HANK, que sería una posible solución a esta crítica fundamental que siempre han tenido que “cargar” los modelos EGDE.

4. El modelo EGDE como base para la escuela de la NSN

Kocherlakota, en su artículo *Modern Macroeconomic Models as Tools for Economic Policy*, afirma que

a menudo se denomina macromodelos de equilibrio general dinámico estocástico (EGDE). Dinámico se refiere al comportamiento prospectivo de hogares y empresas. Estocástico se refiere a la inclusión de shocks. General se refiere a la inclusión de toda la economía. Finalmente, el

equilibrio se refiere a la inclusión de restricciones y objetivos explícitos para los hogares y las empresas. (Kocherlakota, 2010, pp. 9-10)

Los modelos EGDE están compuestos por tres condiciones: a) el equilibrio del mercado de bienes, en función de la brecha de producción esperada. b) la evolución de los precios agregados, en función de la inflación esperada. c) la tasa de interés nominal fijada por el banco central. Además, son un marco convincente para la investigación macroeconómica, principalmente, para los bancos centrales de muchos países del mundo. Según Sergi, en su artículo *The Standard Narrative on History of Macroeconomics: Central Banks and DSGE Models* considera que

en los últimos 60 años: Quiere decir que los bancos centrales y sus hacedores de política son los que construyen de algún modo gran parte de la teoría y aplicaciones en solucionar los fenómenos económicos como los ciclos económicos, política monetaria, crecimiento y desarrollo económico. Lo importante es entender el significado de “estándar” que es una narrativa generalizada de los modeladores que usan el EGDE que abarcan diferentes artículos, libros de texto e informes técnicos. También dicha narrativa genera “progreso científico”. Por último, una herramienta para la estandarización del campo, legitimando los modelos EGDE actuales. Los modelos EGDE son como una “caja de herramientas” en la que puedes incluir nuevas variables según el caso que se quiera analizar. (Sergi, 2017, p. 2)

Podemos concluir que cada trabajo realizado por los hacedores de política de los bancos centrales, siempre incluye nuevas variables para poder replicar con mejor aproximación los fenómenos macroeconómicos. Los modelos EGDE abarcan modelos RBC, modelos de la NEK, modelos Nueva Síntesis Neoclásica (NSN), y a partir de la crisis económica en EE.UU. del 2008, se están desarrollando los modelos RBC y NEK con fricciones financieras. Nuestro principal interés es saber cómo

influyen los modelos EGDE en la escuela de la Nueva Síntesis Neoclásica (NSN).

5. La metodología de los sistemas complejos en economía

Introducimos en economía por primera vez el concepto de la constante de Feigenbaum, que son dos números reales descubiertos por el matemático Mitchell Feigenbaum en 1975. Ambos expresan cocientes que aparecen en los diagramas de bifurcación de la teoría del caos. Se sigue de los sistemas dinámicos discretos no-lineales la siguiente ecuación logística: $x_{t+1} = rx_t(1 - x_t)$. Esta es una ecuación diferencial discreta no lineal que puede generalizarse para cualquier función como $x_{t+1} = f(x_t)$ y en términos estocásticos sería $x_{t+1} = f(x_t) + \epsilon_t$. La variable ϵ_t , que es el error aleatorio, puede seguir un i.i.d., un proceso estocástico martingala, Wiener, Levi o el movimiento browniano. Consideramos que las críticas de la Escuela austriaca se refieren a la linealidad de los modelos matemáticos o linealizar mediante logaritmos y otros, los modelos económicos. En esta propuesta, se sugiere la no linealidad de los sistemas dinámicos con la teoría del caos.

¿Tendría aplicación práctica en la economía? Sí. Las sociedades, a lo largo del tiempo, entran en estados estables por uno, dos o tres periodos y luego, se genera el caos. En dicha situación, bajo ciertas condiciones, podríamos modificar los parámetros y volverlo a estabilizar, considerando que no se podría concluir aún que esta sería la solución definitiva para cualquier fenómeno social o biológico que evolucione en el tiempo; pero con esto estaríamos dando un paso adelante tratando de superar lo que Popper, en su obra *La miseria del historicismo*, nos quería mostrar: “No podemos predecir, por métodos racionales o científicos, el crecimiento futuro de nuestros conocimientos científicos” (Popper, 2006, p. 12). Luego, Popper considera que:

Por otra parte, puede haber tendencias que sean de carácter «dinámico»; por ejemplo, el aumento de población. Puede, por tanto, sospecharse que Mill pensaba en estas tendencias cuando hablaba de «leyes de sucesión». Y esta sospecha queda confirmada por Mill mismo cuando describe su ley histórica de progreso como una propensión. (Popper, 2006, p. 135)

Es por estas presunciones que consideramos viable proponer en economía una metodología desde el punto de vista de los sistemas complejos.

6. Los modelos EGDE y los problemas de la predicción

El principal problema de la economía es su relación entre teoría abstracta y observación empírica, en un contexto en el que los científicos en economía crean un modelo estrictamente abstracto, como la teoría del equilibrio general¹; y este modelo tiene que replicar los fenómenos de la realidad económica. Muchas veces tienen que adaptarse a los supuestos básicos como estabilidad, unicidad y existencia. La cuestión es que surgen dos problemas fundamentales; a) ¿Los seres humanos son cambiantes en el tiempo? Sí... Toman decisiones de acuerdo a un contexto determinado; entonces los modelos abstractos no toman en cuenta dichos cambios, porque están basados en la epistemología de las ciencias naturales, principalmente, de la física. b) ¿Cómo se puede modelar dichos cambios? Una de las posibles soluciones sería tomar datos y observaciones como series de tiempo, *panel data*, minería de datos, entre otros. Pero resulta que no es suficiente al momento de predecir fenómenos económicos, como ocurrió con la crisis del 2008 en EE.UU. La econometría —que es la conjunción de la teoría económica, la estadística y la matemática— sufrió fuertes críticas por los años ochenta con la obra *A history of econometrics* de Epstein. Luego, se introducen los modelos abstractos bayesianos para tratar de ampliar más el análisis en las predicciones de los fenómenos económicos. Pero los resultados fueron adversos en varios campos de la econometría.

Una posible solución sería la Econofísica, que es el estudio de la teoría y métodos de la física aplicados a fenómenos económicos utilizando procesos estocásticos, dinámicas no lineales y sistemas complejos. Pero su principal problema es que su ontología son los fenómenos físicos que ocurren en la naturaleza y tienen serias deficiencias al momento de aplicarlos al comportamiento humano y la toma de decisiones. Si consideramos que los seres humanos somos como partículas atómicas que al interactuar en promedio tienden al equilibrio o tienden a un estado de equilibrio, sería un problema seguir modelando fenómenos económicos bajo dichos presupuestos. Por otro lado, una cuestión es su comportamiento individual y otra es su comportamiento en grupo. No obstante, se podría dar una posible solución aplicando teoría del caos y cómo controlarlos cuando sus estados de estabilidad cambian por ciclos o periodos.

Considero que una posible solución al problema planteado sería un modelo basado en agentes (MBA), pero en el sentido siguiente: crear algoritmos de comportamiento individual por persona con sistemas computacionales para determinados grupos sociales y económicos (estratos sociales) y luego verificar sus patrones de conducta bajo ciertos algoritmos. Luego modelarlos con una “Generación de algoritmos que obtienen clústeres de segmentos de trayectorias de manera dinámica (...) una vez obtenidos (...) es posible actualizar la generación de estos clústeres si nuevas trayectorias son adheridas al procesamiento, y (...) no es necesario procesar todo” (Cabrera, 2016, p. 10). Cuando se desarrolle más la ciencia, utilizaremos los *biopatrones* que se retroalimentarán cada instante de tiempo y con ello se harán pronósticos económicos más eficientes. ¿Cómo realizaríamos dichos *biopatrones* aplicados a las ciencias sociales? Inicialmente, se proponen la teoría del caos y los sistemas de control para volverlos a su estado de singularidad. Lo otro sería aplicar la geometría algebraica propuesta por Oscar Zariski y la uniformización local, para lo cual tomamos el concepto de *valorización*, que es una manera general de resolver problemas

asintóticamente. Hironaka (1964) prueba el *teorema de resolución de singularidades de variedades algebraicas* (una generalización del concepto de superficie de Zariski) *en característica cero*. Además, el lenguaje de esquemas permite estructurar una inducción en un espacio determinado. Abhyankar (1969) propone la teoría de las ramificaciones, donde una singularidad puede tener una valoración. Estos son algunos alcances de la geometría algebraica para crear algoritmos basados en agentes. Pues, las singularidades serían los puntos fijos que necesitamos con múltiples equilibrios en la interacción entre agentes económicos. Pero hasta este momento sería una teoría abstracta que aplicada a la teoría del caos podría darnos importantes avances en la dinámica de los sistemas sociales.

Antes de realizar simulaciones con los modelos EGDE, primero tendríamos que generar clústeres de segmentos de trayectorias dinámicas y, en un futuro, tener *biopatrones* de conducta para modelarlos en los sistemas EGDE. Pero surge un problema epistemológico importante: los modelos EGDE están basados en los llamados agentes representativos, y en la literatura actual se están desarrollando los modelos HANK, donde cada individuo tiene una dotación diferente de recursos, aunque inicialmente todos parten con las mismas dotaciones. No obstante, surgiría un problema más: los resultados obtenidos por los modelos EGDE de política económica solo serían válidos para un instante de tiempo, pues los datos variarían en un horizonte temporal y con ello los resultados del modelo también cambiarían. Finalmente, a los modelos HANK, también se podría aplicar las singularidades de Hironaka para resolver el problema principal de la economía dinámica, la predicción.

7. Una posible concepción epistemológica de la predicción en ciencias naturales y sociales

El problema de la predicción científica ha sido y sigue siendo discutido desde inicios del siglo XX. El principal problema de la

predicción es considerar qué se puede establecer con exactitud y precisión del futuro. Si tenemos un tiempo t , el problema es saber que sucederá en $t + 1$, $t + 2$, $t + 3$, y así, sucesivamente. Considero que allí empieza el problema de la predicción; es decir, si estando en el tiempo t , cómo podemos estar seguros de llegar a $t + 1$, o si es el tiempo $t + 2$ o $t + k$. Podemos considerar que la causalidad podría ser una solución. A es causa de B . La inducción y la deducción podrían darnos pistas a una posible solución de este problema. La inducción ha sido criticada por Popper y la deducción es la que muchos científicos naturales como sociales utilizan al momento de dar pronósticos a futuro. En economía se utilizan modelos económico-matemáticos como la teoría del consumidor, que predice tu consumo, ahorro e inversión en el futuro. En situaciones de *emergencia* eso no ocurre, porque si en un momento determinado t existe un máximo, en otro momento $t + 1$ ya no es un máximo, sino que puede ser mínimo; y el momento $t + 2$, lo que sucedía en $t + 1$ o en t , podría considerarse como un comportamiento no racional. Muchas cosas nuevas que surgen de la interacción de agentes en un tiempo t , queremos explicarlos en un tiempo $t + 1$, pero podría ocurrir que estamos en un tiempo $t + k$, cuando necesitamos la información de lo predicho en un tiempo $t + k - j$. Al querer predecir lo que podría suceder en el futuro estamos cayendo en lo que denominó “predicción científica miope”.

Supongamos que tenemos un animal que solo percibe la naturaleza en dos dimensiones, es decir, el plano, solo conoce la izquierda y la derecha, y luego de un periodo largo de evolución conoce lo que es adelante y atrás, y con ello vive suficientemente en la naturaleza. Quiere saber cómo podría alimentarse; si su alimento está a su izquierda, lo cazarà en el periodo (t) y sobrevivirá por lo menos un día más ($t + 1$), por lo que hay un atisbo de predicción que es la sobrevivencia. Pero esto no es causalidad; el hecho de cazar y luego sobrevivir no se debe analizar como un concepto de causa y efecto en sentido estático. Según Bunge (1997), existe un triple significado de la

causalidad: causación, principio causal y determinismo causal. Considero que en este caso hay una causalidad dinámica (si tenemos una causa $A(t)$ podría ocurrir un efecto $B(t+k)$: notamos que no es inmediato, sino tendríamos que esperar k periodos para que ocurran determinados fenómenos, tanto naturales como sociales, y principalmente, económicos), pero esto tiene problemas en lo que denomino causalidad caótica² (si tenemos una causa $X(t)$ podríamos esperar un efecto $B_i(t \pm k)$, donde $i = 1, 2, 3, \dots, n$ e indica los n efectos que se podrían dar y $t \pm k$ podría considerarse como los efectos que se podrían repetir de lo que ya había sucedido en periodos anteriores; pero estas cuestiones de hechos en la realidad natural o social no han sido tratados de esta manera). Este animal podría sobrevivir sin cazar hasta un tiempo determinado o podría darse el caso que guarde su alimento, ya sea enterrándolo o de otra manera para comer después, y con eso, en la causa no solo estaría el acto de cazar, sino otros fenómenos emergentes que previamente no han estado en nuestro análisis racional.

Si el animal en cuestión no encuentra alimentos tan solo con moverse en un plano (de solo dos dimensiones), entonces la predicción sería que este animal morirá o que, según Darwin, se extinguirá, porque no está apto para la sobrevivencia. Creo que no se podría inferir de esa manera, pues existe una dimensión más que nuestro animal desconoce, ya que los alimentos están arriba de él o debajo del mismo. Nuestro animal no conoce el espacio en tres dimensiones. Por lo tanto, este sería el problema epistemológico de la predicción.

A los seres humanos nos pasaría lo mismo, pues solo aprendemos y conocemos en tres dimensiones, a lo sumo en cuatro dimensiones incluyendo al tiempo. Pero las cuestiones de predicción tendrían que extenderse en nuestro análisis en n dimensiones (en general a infinitas dimensiones en espacios euclidianos y no euclidianos), y así tendríamos una mejor perspectiva del futuro.

8. Los límites epistemológicos de los modelos EGDE y HANK

El problema fundamental de los modelos EGDE es que toman en cuenta a los agentes económicos de manera homogénea. Considerar que todos los agentes tienen las mismas características de consumo y producción incluido el gobierno es un total despropósito intelectual. Desde la crisis económica de 1929 hasta el descalabro económico del 2008 en EE.UU. se han usado los modelos RANK, que ha sido la guía por excelencia en la metodología que usan los bancos centrales en casi todo el mundo.

El punto de quiebre fue la última crisis económica del 2008. Fue un duro golpe a la teoría económica y sobre todo a la predicción en las ciencias sociales. Los agentes que interactúan en la realidad económica son heterogéneos o de comportamiento heterogéneo, vale decir que las personas de ingresos diferentes generan impactos diferentes en los modelos de EGDE. Se encontró empíricamente que los modelos HANK y mercados incompletos, replican mejor la realidad, al considerar diferentes tipos de ingresos en las familias. Al respecto Greg Kaplan y Giovanni L. Violante, consideran que

la Gran Recesión volvió a colocar el consumo, la renta y la distribución de la riqueza en el centro del análisis de los ciclos económicos y socavó esta percepción. Los economistas empezaron a darse cuenta de que se necesitaban dos ingredientes fundamentales para un análisis coherente de las fluctuaciones y la política de estabilización: 1) heterogeneidad de los hogares; y 2) un marco que pueda adaptarse a las deficiencias de la demanda agregada. En respuesta, varios macro-investigadores optaron por abordar esta brecha de la manera más natural: combinando características clave de modelos de agentes heterogéneos y modelos nekeynesianos. (Kaplan & Violante, p. 171, 2018)

Uno de los problemas por los que no se usaba los modelos RANK creados en los años 80 eran los problemas computacio-

nales —la maldición de las dimensiones—; no existía suficiente tecnología para hacer correr los modelos con varias variables. Además, existían estudios que indicaban que los modelos RANK daban los mismos resultados que los primitivos modelos HANK. Lo que se gana es la simplicidad de los modelos a cambio de complejidad y precisión. También los altos costos que generaba implementar un sistema computacional en los bancos centrales. En los aspectos teóricos, tanto económicos como matemáticos, también había cierta complejidad, pero hasta cierto punto eran superables. Se usaba la ecuación de Fokker-Plank y ecuaciones en derivadas parciales que también necesitaban del uso de computadoras para encontrar una solución por aproximación, ya que no era posible resolverlos analíticamente. Otro problema que había es cierta complejidad para trabajar los modelos HANK en tiempo discreto, por lo que en la actualidad se pasó a trabajar en tiempo continuo. Este no permite mayor rapidez y muchas propiedades matemáticas para poder explicar mejor la evolución temporal de la función de densidad de probabilidad de manera aleatoria, como en el movimiento browniano.

El problema en la actualidad en cuestiones metodológicas es aplicar los modelos HANK o los MBA. Surge el mismo problema que había entre los modelos RANK y HANK, es decir, los MBA son extremadamente complejos en sentido matemático y computacional como para que sean aplicados por los bancos centrales en sus políticas macroeconómicas. También la teoría económica, matemática y métodos numéricos que están en desarrollo en la actualidad. Puntualmente tenemos que, en la última década, existe una variedad amplia de métodos computacionales como; “mezclas de proyección y perturbación, mezclas de métodos de diferencias finitas y perturbación, cuadrículas adaptativas dispersas, expansiones de caos polinomiales, aprendizaje automático y linealización con funciones impulso-respuesta” (Kaplan & Violante, 2018).

Por otro lado, ha surgido un tercer método que son los modelos TANK propuesto por Jordi Galí. Este modelo trata de bus-

car una reconciliación entre los modelos HANK y RANK. Los modelos TANK tratan de utilizar los EGDE tradicionales con sus herramientas y métodos computacionales que son accesibles y hasta cierto punto fáciles de calcular. Además, buscan la heterogeneidad con dos tipos de hogares denominados como "no restringidos" o "restringidos", al respecto Davide Debortoli y Jordi Galí, consideran que

habiendo hecho esa distinción, identificamos tres dimensiones de heterogeneidad que explican las diferencias en las fluctuaciones agregadas entre una economía HANK y su contraparte agente representativa (RANK, para abreviar): (i) cambios en la brecha de consumo promedio entre hogares restringidos y no restringidos, (ii) variaciones en la dispersión del consumo dentro de los hogares no restringidos, y (iii) cambios en la proporción de hogares restringidos. Mostramos que los tres factores anteriores se capturan a través de "cuñas" aditivas que aparecen en una ecuación de Euler linealizada logarítmicamente para el consumo agregado, y que determinan el comportamiento diferencial de una economía HANK en relación con su contraparte RANK. (Debor-toli & Galí, p. 2, 2018)

Notamos que a Galí le interesa en gran medida los resultados computacionales al usar la ecuación de Euler linealizada, tratando de evitar las funciones de densidad de la ecuación de Fokker-Plank. Por lo demás, tienen características similares entre los modelos HANK y RANK.

Por último, los MBA son una buena herramienta metodológica para las aplicaciones en economía. Los sistemas complejos y la teoría del caos por fin tienen una metodología desarrollada para ser aplicados a las ciencias sociales y naturales. No obstante, todavía los MBA no son la panacea que necesita los sistemas complejos, les falta integrar los algoritmos de predicción, importantes para pronosticar en ciencias económicas.

9. Conclusiones

De manera breve, sostenemos las siguientes conclusiones:

- a. Hay que tener en cuenta que, para realizar simulaciones de los modelos EGDE, primero tendríamos que generar algoritmos que obtienen clústeres de segmentos de trayectorias de manera dinámica para incorporarlos en los modelos EGDE.
- b. Los modelos EGDE no están en una base firme con respecto a los datos que usan y la forma cómo se usan, de manera restrictiva, basados solo en la estadística matemática.
- c. La macroeconometría bajo enfoques bayesianos y no bayesianos, además de la econofísica, no toman en cuenta el problema de la "teoría de la cognición de codificación predictiva" o procesamiento predictivo.
- d. Muchos modelos y teorías de la predicción caen en lo que llamo "predicción científica miope". Es decir, tratan solo los problemas de los fenómenos económicos en n dimensiones (normalmente para $n = 1,2,3,4$). Una posible solución sería extender el ámbito a un sistema complejo de infinitas dimensiones.
- e. Considerar que todos los agentes tienen las mismas características de consumo y producción incluido el gobierno es un total despropósito intelectual. Por ello los modelos HANK son una posible alternativa en términos cuantitativos hacia algo más general que son los MBA.
- f. Por último, falta integrar los algoritmos de predicción en los MBA para lograr hasta cierto punto un avance importante en las ciencias sociales.

Notas

- 1 Basado en el modelo Arrow-Debreu.
- 2 Este análisis se hace solo en el caso de los sistemas complejos determinísticos. Si queremos ampliar a sistemas complejos estocásticos, podríamos generar nuevas *emergencias*, es decir, sub-emergencias o cuasi-emergencias.

Referencias bibliográficas

- Abhyankar, S. (1969). *Resolution of singularities of algebraic surfaces*. Oxford University Press.
- Bunge, M. (1997). *Causalidad: El principio de causalidad en la ciencia moderna*. Editorial Sudamericana.
- Cabrera Crot, L. E. (2016). *Búsqueda dinámica de patrones sobre trayectorias* (Tesis para optar el grado académico de Magister en Ciencias de la Computación. Universidad del Bio-Bío, Facultad de Ciencias Empresariales, Departamento de Sistemas de Información). http://replib.ubiobio.cl/jspui/bitstream/123456789/1765/1/Cabrera_Crot_Luis_Emilio-.pdf
- Hironaka, H. (1964) Resolution of singularities of an algebraic variety over a field of characteristic zero. *Annals of Mathematics*. <https://doi.org/10.2307/1970547>
- Blaug, M. (1985). *La metodología de la economía o cómo explican los economistas*. Alianza Editorial.
- Chaparro, G. & Escot, L. (2014). El control de sistemas dinámicos caóticos en economía: aplicación a un modelo de hiperinflación. <http://www.scielo.org.co/pdf/fype/v7n1/v7n1a07.pdf>
- D'Alessandro, M. (2013). *Contribuciones críticas a la epistemología de la economía. Indagación a los fundamentos filosóficos de la ciencia económica*. (Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires). Recuperado de http://bibliotecadigital.econ.uba.ar/download/tesis/1501-1225_DAlessandroMM.pdf
- Debortoli, D., & Galí, J. (2018). Monetary Policy with Heterogeneous Agents: Insights from TANK models. *Department of Economics and Business, Universitat Pompeu Fabra Economics Working Papers*. https://crei.cat/wp-content/uploads/2020/05/dg_tank_july2018-1.pdf

- Dimitrakos, T. (2020). Reconstructing rational reconstructions: on Lakatos's account on the relation between history and philosophy of science. *Euro Jnl Phil Sci* 10, 29. <https://doi.org/10.1007/s13194-020-00293-x>
- Galindo, H. y Montesinos, A. (2018). *Macroeconomía dinámica: Modelos de ciclos económicos reales*. Volumen 1. Fondo Editorial - EDUNI.
- Janssen, M. (2006). Microfoundations. Documento de debate del Instituto Tinbergen No. 2006-041/1, disponible en SSRN: <https://ssrn.com/abstract=901163> o <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.901163>
- García-Bermejo J. C. (ED.) (2012). *Sobre la economía y sus métodos*. Trotta.
- Goodfriend, M. y King, R. (1997). The new neoclassical synthesis and the role of monetary policy. *NBER macroeconomics annual*, 12, 231-283. <https://www.nber.org/system/files/chapters/c1>
- Kaplan, G., & Violante, G. L. (2018). Microeconomic Heterogeneity and Macroeconomic Shocks. *Journal of Economic Perspectives*. Volume 32, Number 3-Summer 2018-Pages 167-194. <https://doi.org/10.1257/jep.32.3.167>
- Kocherlakota, N. (2010). Modern macroeconomic models as tools for economic policy. <https://econpapers.repec.org/scripts/showcites.pf?h=repec:fip:fedmrr:y:2010:i:may:p:5-21:n:v.24no.1>
- Latsis, S. (1976). *Method and Appraisal in Economics*. Cambridge University Press.
- Popper, K. (2006). *La miseria del historicismo*. Alianza Editorial.
- Sergi, F. (2017). La narrativa estándar sobre la historia de la macroeconomía: bancos centrales y modelos DSGE. Documento presentado en la 45a reunión anual de *History of Economics Society*. <https://uwe-repository.worktribe.com/output/883985/the-standard-narrative-on-history-of-macroeconomics-central-banks-and-dsge-models>.

**DISCURSO SOBRE AMENAZAS Y DEFENSAS DE LA
VITALIDAD DE LA LENGUA AIMARA**

**DISCOURSE ON THREATS AND DEFENSES OF THE
VITALITY OF THE AYMARA LANGUAGE**

**DISCURSO SOBRE AMEAÇAS E DEFESAS DA VITALIDADE
DA LÍNGUA AYMARA**

Felipe Huayhua Pari*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
fhuayhuap@unmsm.edu.pe
ORCID: 0000-0002-5788-4738

Recibido: 16/03/21

Aceptado: 6/11/21

* Licenciado y Magister en Lingüística con segunda especialización en UNMSM. Maestría en Educación Intercultural en la Facultad de Educación. Realizó estudios sobre Lenguas en contactos (Intercampus 2001, 2002) en la Universidad Autónoma de Madrid. Tiene estudios de Doctorado en Lingüística. Es Docente Permanente Asociado en la UNMSM. Docente de posgrado en la UNSS de Cochabamba; en el IPP, de Puno; en la Maestría de la UNA-Puno, en la Universidad de Arica-Chile y en el Doctorado en Madrid. Ha realizado investigaciones sobre “Sociolingüística” y “Lenguas en contacto aimara-castellano”. Ha publicado *Cuentos altioplánicos*, *Gramática descriptiva del aimara*, *Canciones aimaras*, *Normalización del Poliglota Incaico*, *Diccionario Bilingüe Polilectal Aimara-Castellano* y numerosos artículos. Fue Director de la EAP de Lingüística (2001-2004 y 2004-2007) en la UNMSM.

Resumen

El presente ensayo trata del discurso e ideología que están presentes en el corpus, ya sea escrito u oral, sobre las amenazas y defensas de la vitalidad de la lengua aimara —situación compartida por otras lenguas indígenas— lo que incluye una proscripción e intolerancia opuestas a la prescripción y tolerancia que hemos presenciado durante 539 años desde la llegada de los invasores europeos. Para el análisis recurrimos al uso de nomenclaturas polisémicas, sinónimos y familias de palabras sobre términos como “conquista”, “europeo”, “indígena” y las normas y la lengua de ambos, los derechos, la biodiversidad y la ecología. Así, como aimarahablantes de la lengua originaria, estamos en condiciones de explicitar conocimientos y saberes de los que el aimara es vehículo, y podemos identificar las prácticas discursivas que en el camino de la interculturalidad conducirán a la tolerancia, el respeto, el diálogo y el desarrollo, que se relacionan con los cuatro pilares de la educación: aprender a hacer, aprender a conocer, aprender a vivir juntos y aprender a ser (Delors, 1996), porque nuestro país y América son entidades diversas, colectivas y no homogéneas ni egocéntricas.

Palabras clave: Aimara, vitalidad de la lengua, intolerancia, tolerancia.

Abstract

This essay deals with the discourse and ideology that are present in the “corpus”, whether written or oral, on the threats on and defenses of the vitality of the Aymara language, a situation shared by other Peruvian indigenous languages, which includes a proscription and intolerance —opposed to prescription and tolerance— that we have witnessed for 539 years since the arrival of the European invaders. For the analysis we resort to the use of polysemic nomenclatures, synonyms and word families on terms such as “conquest”, “european”, “indigenous” and the norms and language of both, rights, biodiversity and ecology. As Aymara speakers, we are able to explicit the knowledge of which the Aymara language is a vehicle and we can identify the practices of discourse on the way of multiculturalism will lead to tolerance, respect, dialogue and development, which are related to the four pillars of education: learning to do, learning to know, learning to live together and learning to be (Delors, 1996), because our country and America are entities full of diversity, collective and, moreover, they are neither homogeneous nor self-centered.

Keywords: Aymara, language vitality, intolerance, tolerance.

Resumo

Este ensaio trata do discurso e da ideologia que estão presentes no corpus, escrito ou oral, sobre as ameaças e defesas da vitalidade da língua aimará, situação compartilhada por outras línguas indígenas, que inclui a proscricção e a intolerância —contraposta à prescrição e tolerância— que testemunhamos durante 539 anos, desde a chegada dos invasores europeus. Para a análise recorreu-se ao uso de nomenclaturas polissêmicas, sinônimos e famílias de palavras em termos como “conquista”, “europeu”, “indígena” e as normas e linguagem de ambos, direitos, biodiversidade e ecologia. Assim como falantes da língua nativa aimará, estamos em condições de explicitar o conhecimento e o conhecimento de que o aimará é o veículo e podemos identificar práticas discursivas que no caminho da interculturalidade levarão à tolerância, ao respeito, ao diálogo e ao desenvolvimento, que Estão relacionadas aos quatro pilares da educação: aprender a fazer, aprender a saber, aprender a conviver e aprender a ser (Delors, 1996), pois nosso país e a América são entidades diversas, coletivas e não homogêneas ou egocêntricas.

Palavras-chaves: Aymara, vitalidade da língua, intolerância, tolerância.

1. Introducción

En este breve ensayo presentamos una visión cronológica del discurso e ideología que en el “corpus” escrito y oral se ha mantenido desde la conquista hasta la actualidad acerca de las amenazas y defensas de la vitalidad de la lengua aimara o entre proscricción y prescripción. Entendemos como discurso las “Ideas o creencias que lo hacen como sucesos sociales más complejos” (Van Dijk 2002, p. 26) o “conjunto de prácticas lingüísticas que mantienen o promueven ciertas relaciones sociales como el poder del lenguaje” (Íñiguez 2003, p. 99); por ideología: “intento de construir una determinada representación de la realidad, así como de las relaciones y papeles que desempeñan en esa realidad los diferentes grupos sociales” (De la Puente 2002, p 412); y por corpus “enunciados plenamente orales como textos previamente escritos como artículos, documentos, informes, comunicados, estudios, formulas, etc.” (Íñiguez 2003, p. 104).

Presentamos cronológicamente la manifestación de los seguidores y defensores de las amenazas y reivindicaciones anti-nativas, expresadas en las llamadas castellanización y europeí-

zación, hispanización y asimilación, opuestas al cultivo de las lenguas nativas o su defensa.

1492-1532 La preocupación es solo por el castellano

1539-1619 Se preocupan por la necesidad de las lenguas indígenas

1634-1782 La preocupación es nuevamente solo por el castellano

1881-1920 La preocupación es más eurocentrista

1901-1934 El indigenismo como reivindicación

1937-1941 Europeización, el interés es por el español

1951-2014 Por el estudio científico y enseñanza de las lenguas nativas nace un indigenismo moderno, amparado por la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos: Convenio 169 de la OIT, Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y la Constitución Política del Perú.

Así se presenta la memoria y el olvido como “reacción anti-vernacular” (Mannheim 1989, p. 23).

Entre las nomenclaturas, al concepto de “europeo” correspondió “hispano”, “ibérico”, “inmigrante ilegal” (a nuestro territorio), “descubridores”, “conquistadores”, “invasores”, “inmigrantes”. A su lengua denominan “castellano” y después “española” y a los descendientes llaman “ladinos”, “mistis” (blancos), “mestizos” (*q’aras* en aimara); mientras que a los americanos (de Abyayala) se conoce como “naturales” (de tribus salvajes, no civilizados, “chunchos”), “indios”, “indígenas”, “pueblos indígenas”, “campesinos”, “aborígenes” y “originarios”.

Pese a la ideología eurocentrista reflejada en los mencionados términos, ya hay manifestaciones del término “nación” en que la lengua es síntoma de la existencia de la nación, y los pobladores nombran a su lengua con denominaciones propias de la lengua, que otros ven como “lenguas indígenas”, “lenguas nativas”, “lenguas aborígenes”, “lengua originaria”, “lengua na-

tural”, “lenguas de las tribus” (incluso algunos las denominan “lenguas primitivas”).

En el indigenismo definían la afirmación etnolingüística como reivindicación de los conocimientos indígenas; actualmente ven el indigenismo dentro del marco de lenguas en contacto como estudio científico de las manifestaciones lingüísticas bilingües castellano-lenguas nativas. Así podemos estudiar el castellano de Guaman Poma de Ayala, el castellano de Arguedas y otros escritores bilingües cuyo discurso e ideología se analizan en el campo de las ciencias sociales y en el de la literatura.

2. El desarrollo del contexto con argumentos y discusiones

En 1492 hubo varios acontecimientos importantes: España se unifica como una nación e imperio y su lengua castellana, que surgió de una comarca pequeña llamada Castilla, se expande, se revitaliza y será la compañera del imperio, compañera de los conquistadores; un instrumento perfecto del imperio. Los reyes católicos (1474-1516) exportarán formas de gobierno y organización social a los territorios invadidos de América sujetos a conquista. Esta lengua formada de diferentes dialectos hispanos en América se configura en un proceso de “acomodación lingüística”, un proceso de koineización que nivela variedades convergentes como las hablas de Sevilla y Andalucía. También en ese año Nebrija publicó la primera gramática de la lengua castellana; y en ese año reconquistan Granada; los musulmanes y judíos son expulsados por rechazar la conversión a la religión cristiana. Colón, como inmigrante ilegal, llega a América y piensa haber puesto pie en las Indias; el navegante cree haber llegado al paraíso terrenal, y aunque tal vez no pensó en la lengua, recoge algunos nombres como *hamaca*. En el segundo viaje caen las máscaras y empieza el genocidio en forma de epidemia de viruela (enfermedad contra la cual los nativos no

tenían defensas), cuando en 1493 se infectan en Cádiz los viajeros e intérpretes indios que llevaron de América. Consideran que los chinos y japoneses son orientales que están al este (por donde aparece el Sol) y piensan que ellos, los europeos, son occidentales (pero son orientales, piensan que norte es arriba, pero puede ser abajo, como arriba, según el espacio donde estamos ubicados).

En el diario de viaje del 12 de octubre de 1492, Colón describe a los habitantes de las islas descubiertas como indios de India y escribe al Rey: “yo plaziendo a nuestro Señor llevaré de aquí al tiempo de mi partida seis a Vuestras Altezas para que deprendan hablar”. La región del Caribe es donde primero desembarcan Colón y sus hombres y de allí parten a otros lugares.

Posteriormente, este acontecimiento, con una invasión militar ya en marcha, adquiere varias denominaciones: “conquista de América”, “descubrimiento de América”, “conquista y descubrimiento de América”, “encuentro de dos mundos”, “invasión”, “inmigrantes ilegales” hasta como un *topoi* (“lugar común”): “Serie de argumentos estandarizados que son usados para confirmar alegatos acerca de qué son los inmigrantes o los refugiados (...) ellos son problema, ellos son carga para la sociedad (...) tópicos negativos, ellos ponen en peligro nuestra seguridad” (Colorado 2010, p. 589). Siempre habrá referentes que muestran la relación entre nosotros (hispanos) y ellos (nativos, indígenas), y persistirán los malentendidos entre el dominante y el dominado; lo que configura segregaciones y apartheid, que de manera no muy disimulada persisten en nuestra sociedad.

Después van llegando más inmigrantes: “llega a un país extranjero para radicar en él, instalarse en un lugar distinto de donde venía, dentro de otro país”, señala Van Dijk (1994, p. 41). Según este autor, *inmigración* se entiende como *invasión*. Había otra clase de migrantes, que no tiene por fin instalarse permanentemente en otro país sino un tiempo determinado y después volver al propio, eso era a inicios de la conquista.

Para la buena marcha de los territorios coloniales, España dictó normas, con diferentes nombres, como Leyes de la Guerra, Capitulación o Contrato (Juntas como Consejo de Indias), Leyes de Indias (1680), Cédulas Reales, Resoluciones, Decretos, Ordenanzas, Constituciones, Bulas, Tratados, Real Provisión, Disposiciones en relación a las lenguas, a través de los cuales podemos fijar la ideología, el discurso, los enunciados locutivos, la retórica y lo que se comunicaba en forma de componentes ilocutivos y perlocutivos.

Conforme van avanzando desde Panamá hacia el Sur los europeos se encuentran con diferentes lenguas fragmentadas y hablantes de esas lenguas. Posiblemente había en América más de 900 lenguas diferentes. Mientras tanto un evangelizador, el padre Boyl, escribe en 1504 a los reyes informándoles de que la evangelización es lenta, precisamente, por falta de lenguas ('intérpretes') (Rosenblat 1963, p. 193, Ridruejo 1997, p. 228). Algunos interpretaron esto como un pedido originado en la necesidad de castellanización, otros como la necesidad de aprender la lengua nativa, esto es, acercarse al indio en su lengua. En las Leyes de Burgos (1512) se establece que los encomendados con más de 50 indios quedan obligados a enseñar a leer a un muchacho para que este a su vez instruya a los demás; y también se prevé además un esbozo de educación obligatoria para los hijos de los caciques (Gimeno 1966, p. 306, Ridruejo 1997, p. 229). Todo eso era para impulsar la castellanización y cristianización.

Así mismo, en la Instrucción de los Padres Jerónimos de 1516 proponen que se enseñe a leer y escribir a los hijos de los caciques y personas principales "que las muestren hablar romance castellano y que se trabaje con todos los caciques e indios cuando fuere posible que hablen castellano" (Rosenblat 1963, p. 194, Ridruejo 1997, p. 229). Incluso a través de una Real Cédula emitida en Valladolid el 26 de junio de 1553 se disponía que los indígenas vivieran en aldeas especialmente reservadas para ellos, para evitar intercambio, lo que configu-

raba una doble sociedad de españoles e indios, de castellano y lengua indígena.

Las actas de fundación de Tumbes (1531) y el relato del suplicio de Atahualpa se hicieron en castellano sin mencionar la lengua indígena. Para esas fechas ya había intérpretes indígenas, identificados como Felipillo y Martinillo (Miranda 2012, p. 135, Ugarte 1961, p. 104).

El monarca ordena por ley de 8 de diciembre de 1535 “que los caciques desde niños aprendan castellano, y para garantizar la autenticidad de las traducciones, que los indios puedan llevar consigo otro ladino cristiano que pudiera testificar la veracidad de los intérpretes, que las audiencias y las justicias tenían” (Ugarte 1961, p. 105).

El 13 de mayo de 1536, en la Capitulación hecha por la Reina Isabel con Almagro, se lee: “Mandamos que la primera y principal cosa después de salidos en tierra (...) sea procurar que por lengua de intérpretes entiendan los indios y moradores de la tal tierra o isla les digan y declaren cómo nos les enviamos para les enseñar en buenas costumbres y apartarlos de vicios (...) que las digan todo lo demás que fue ordenado por los dichos Reyes Católicos que les había de ser dicho y manifestado y mandemos que lleven el dicho requerimiento firmado por Francisco de Los Cobos” (Ugarte 1961, p. 104, Miranda 2012, p. 135). En las bulas papales de 1537 y 1538 mandaban que lo que estaba escrito en latín fuese traducido en la lengua castellana, para evitar problemas en la comunicación.

El padre Vicente Valverde, que trabajaba en el obispado del Cuzco, escribió el 20 de mayo de 1539 una carta a los monarcas españoles, en la que se leía: “estos indios no tienen noticia de nuestras leyes y para castigarlos por ello es menester que se las publiquen, a lo menos las comunes en que suelen constantemente incurrir (...) V.M. mande que las apregonen por sus lenguas (intérpretes)” (Ugarte 1961, p 105, Miranda 2012, p 136).

Pese a este pedido del padre Valverde, Carlos V, en la ley 18 de 7 de junio de 1550, recomienda “que donde fuere posible se ponga escuelas de la lengua castellana para que aprendan los indios” (Ugarte 1961, p. 113). El Concilio de Trento (1545-1563), de tendencia contrarreformista, mejoró radicalmente el estatus de las lenguas vernáculas en la instrucción (Mannheim, 1989, p. 19). El imperio católico era obediente a sus disposiciones en cualquier lugar, y así en algunas las lenguas nativas mayoritarias fueron elevadas a la categoría de lengua general, como ocurrió con el náhuatl, quechua, aimara y puquina. De ahí que, desde 1550 aproximadamente, se perciba una pugna más o menos abierta entre los partidarios de extender el español y los defensores del indigenismo lingüístico (Lodares, 2004, p. 73).

Un caso paradójico se presenta entre Ginés de Sepúlveda (1550) y Bartolomé de las Casas (1540); el primero decía “los indios son como animales, no tienen alma, ellos no pueden ser nuestros prójimos”; frente a ello está la visión de Bartolomé de las Casas: “los indios son mil veces mejor que cristianos, prácticamente santos”.

Es en el primer Concilio Limense, de 1551, se hacen eco del reclamo del padre Valverde (1539) y de los demás religiosos de los diferentes órdenes —mercedarios, dominicos, franciscanos—, que notaban la crisis de la evangelización católica, porque solo leían la Biblia y los sermones en latín y castellano, que no comprendían los indígenas; por eso de ahí en adelante recomendarán para el segundo Concilio de 1567 el uso de la lengua indígena; y al fin, por decisión tomada en el Tercer Concilio Limense, de 1583, debía imprimirse la Doctrina Cristiana, el Sermonario y Confesionario traducidos al quechua, aimara, puquina y otras lenguas; pero en 1585 solo se publicó en versión quechua y aimara, mientras que la versión en puquina, traducida por Alonso de Barzana, y en otras lenguas recién se publicaría en 1607 por Jerónimo Oré como compilador, en *Rituale seu Manuale Peruanum*.

Simultáneamente, la Iglesia establece el funcionamiento de la Cátedra de lenguas indígenas en la Catedral de Lima, dirigida por religiosos.

A nivel político, el virrey Toledo, en 1575, establece a las tres mencionadas lenguas —quechua, aimara y puquina— como “Lengua General de los Indios”, sinónimo de lengua oficial. El documento fue hallado en Arequipa por Bouysson-Cassagne recién en 1975. Hay ordenanzas de Toledo sobre intérpretes e instrucciones en la lengua indígena.

A nivel académico, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, el virrey Toledo establece la Cátedra de Lenguas Indígenas Inga y Aymara, el 23 de enero de 1578 como “Constitución”, el 7 de julio de 1579 como “Ordenanza” y, finalmente, el 19 de setiembre de 1580 se promulgó en Badajoz como “Cédula Real”, en la época de Felipe II (Huayhua 2013, pp. 29-30).

A nivel escrito o literario aparecen *Arte de la lengua Quechua* (1560), del padre Domingo de Santo Tomás, y un esbozo y vocabulario de la lengua aimara en la *Doctrina Cristiana* de 1583, que son las primeras obras lingüísticas sobre lenguas peruanas. Posteriormente tenemos Caxica (1591), Oré (1598), Bertonio (1603-1612) y Torres Rubio (1616). Después hay todo un florecimiento y cultivo de las lenguas indígenas hasta 1630.

En la ley de 8 de marzo de 1603 (Recopilación de leyes indias) se lee: “Ordenamos que ningún religioso puede tener doctrina ni servir de ella sin saber la lengua de los naturales que hubieren de ser doctrinados de forma que por su persona los puede confesar” (Ugarte 1961, p. 112).

La ley de 17 de marzo de 1619 establece “que los virreyes, audiencias y gobernadores tengan cuidado que los doctrineros sepan la lengua de los indios” (Ugarte 1961, p. 113).

Por el año de 1634, Felipe III apunta a lo contrario, es decir, hacia una castellanización. En ley de 2 de marzo de ese año, dispone “Que los arzobispos y obispos provean y den orden en sus diócesis, que los curas y doctrineros de los indígenas,

usando de los medios más suaves dispongan y examinen que todos los indígenas sean enseñados la lengua española y en ella la doctrina cristiana”. Felipe IV, en la cédula de 3 de marzo de 1634, señala: “considerando lo mucho que importa sepan la lengua española es menester que los naturales que estuvieren en la edad de la puericia aprendan la lengua castellana...” (Miranda 2012, p. 141, Ugarte 1961, p. 117); ellos pensaban que la mejor forma de dominar a los indios era que todos comprendan el castellano o español.

En 1767 la corona española expulsa de América a los jesuitas, quienes habían llegado hasta el rincón más olvidado para aprender y producir documentos en lenguas indígenas; así, la expulsión es un golpe más a estas lenguas.

Francisco Lorenzana, arzobispo de México, el 25 de junio de 1769 dirigió una carta al monarca Carlos III en la cual propone “que se enseñe en castellano como lengua única y universal en todos los dominios de España” (Ugarte 1961, p. 118); además, pedía la eliminación de las lenguas indígenas.

Con el borbón Carlos III continúa la política lingüística de la Corona y la Iglesia sobre la castellanización; así, la Real Cédula de 10 de marzo de 1770 dice: “Por la presente ordeno y mando a mis virreyes del Perú, Nueva España y Nuevo Reino de Granada, a los presidentes, audiencias, gobernadores y demás ministros, jueces y justicias de los mismos distritos y de las islas Filipinas y demás adyacentes (...) pongan en práctica y observen las medidas propuestas por el arzobispo de México para que de una vez se llegue a conseguir que se extingan los diferentes idiomas que se usan en los mismos dominios y sólo se hable el castellano como está mandado por repetidas leyes, reales cédulas y órdenes...” (Miranda 2012, p. 142, Ridruejo 1997, p. 233, Rosenblat 1963, p. 209, Ugarte 1961, p. 120). Mannheim (1989, p. 26) escribe: “Alrededor de 1770, finalmente la dinastía borbónica implementa una política de erradicación basada en el derecho de conquista, un componente primordial de su esfuerzo para retener el imperio americano”.

El Taqui oncoy de 1625 y el levantamiento de Túpac Amaru y Tomás Catari de 1780 incrementaron más en los hispanos la desconfianza y percepción de peligro de su dominio y bienestar; y entre las autoridades se sintió la necesidad del regreso de la castellanización inmediata para que los indios y su lengua no sean una amenaza. Lastra (1997, p. 135) señala: “el gobierno colonial asocia el cultivo de la literatura quechua con la rebelión, prohibió la literatura de esta lengua y trató de imponer la castellanización más estrictamente pero las élites españolas y criollas siguieron manteniendo la barrera lingüística que los convenía (...) se entró en una etapa de oro con Gabriel Centeno, Valera, que escribieron el Pobre más Rico, Usqa Páucar, Ollantay... al clero y a los gobernantes les convenía que hubiera barrera lingüística para así explotar a los indios”. En Cuzco (siglo XVII) los terratenientes rurales, la élite cuzqueña se declara descendiente de los incas y recrean el quechua en la literatura, actitud de la aristocracia criolla que es vista como amenaza por la burocracia centralista; la primera toma el simbolismo autóctono, sus patrones en el arte y la literatura quechua. Por cierto, esto fue un factor para el nacimiento del indigenismo, según Mannheim (1989, p. 27), quien cita a Faure (1967, p. 130). Mannheim incluso menciona a los marqueses de Valle Umbroso, del siglo XVIII, quienes se declaran descendientes de los incas. Para Mannheim esta es la edad de oro, en que Espinoza Medrano escribió sermones y autos sacramentales en quechua y que ve el surgimiento de las obras literarias en quechua arriba citadas. La hispanización no había sido del todo exitosa: el castellano predominaba en la zona urbana pero aún quedaban muchos indígenas monolingües rurales.

La Real Cédula de 5 de noviembre de 1782 de Carlos III, decretada en Aranjuez, proclama la eliminación de las cátedras de las lenguas indígenas y obliga a que adopten algunas medidas represivas contra estas lenguas (Ridruejo 1997, p. 233). Ugarte (1961, p. 120) menciona que la supresión se produjo en 1789 y que en general estas normas son contrarias a las len-

guas nativas, son antivernaculares porque atentan contra su desarrollo literario. No obstante, en Argentina, el Acta de Independencia declarada por el Congreso de las Provincias Unidas en Sud-América (1816) se redactó en tres lenguas castellano, quechua y aimara, lo que no ocurrió en 1821 en el Perú.

Ricardo Palma (1881) respondió a Piérola: “La mayoría del Perú forma raza abyecta y degradada que usted quiso dignificar y ennoblecer. El indio no tiene sentido de patria...” (pese a que, por ejemplo, los combatientes indígenas habían sido el elemento principal en la resistencia armada contra la invasión chilena); sigue despotricando su hijo Clemente Palma (1896), como un antiindígena radical: “El indígena es raza embrutecida por la decrepitud, el indio es inútil por su innata condición inferior y por los vicios de la coca y alcohol...”. Frente a esto tenemos una respuesta de Manuel Gonzáles Prada (1905) en su obra *Nuestros Indios*: “Que el indio educado puede adquirir el mismo grado de cultura que los descendientes del español (...) que los españoles eran pocos para dominarlos, inventaron ese cuento de que ellos tenían el Dios verdadero, que el castellano es mejor que el quechua y el aimara”. La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica y social: hacendados y gamonales dirimen toda cuestión; los hacendados constituyen reinos en el corazón de la república, son autócratas en medio de una “democracia”.

Un diputado por Puno (cuyo nombre preferimos no mencionar) presenta en 1900 un proyecto para la extinción de la raza aborígen. En 1911, Modesto Málaga decía: “Pretender educar a la raza indígena sin libertarla, alejarla de sus costumbres, sus errores, sus vicios y sus atavismos, pretender que el esclavo encadenado se yerga libre sin que antes rompamos sus cadenas...”. Aún más, en la revista *Deber Pro-Indígena*, de 1914 (p. 89), Joaquín Capelo señalaba: “No deja de ser ridículo el tema de educar al indígena, so pretexto de hacer en ello obra de liberación a la raza. En el Perú, un indio es un paria y nada más (...) Al paria no se le educa, antes se le liberta, se le vuelve a la

condición de hombre”. Así mismo, Alejandro Deustua en 1920 decía: “el indio es bruto, nunca va a aprender nada (...) en vez de malgastar plata en tratar de educar hay que invertir a mejorar la raza de las vacas, así va a progresar el Perú (...) El Perú debe su desgracia a esa raza indígena”. Por eso J. C. Mariátegui en sus *7 Ensayos* denunciaba que Deustua representaba la vieja mentalidad aristocrática de la casta latifundista, preocupada por la educación de la clase dirigente blancoide, convencida de que los habitantes de las punas y caseríos no merecían educarse.

Frente a esos discursos excluyentes y fatales, José Antonio Encinas (1909-1932), fundador del indigenismo (1920-1930), se lamentaba: “todo autóctono está olvidado. Es mal gusto interpretar la música, danzas, uso de monteras (...) Los flamantes doctores se gradúan disertando sobre Dante, Shakespeare, los poetas cantan glorias a Napoleón. Aún no ha nacido quien debía cantar excelencias de la raza” (López 1997, p. 57). Otro indigenismo era una forma de costumbrismo, no había presentación objetiva del indio, solo era reivindicativa, aunque ahora es estudio científico de las manifestaciones lingüísticas del castellano en contacto con otras lenguas. Por eso, tanto Rodolfo Lenz (1892-1893) con su teoría indigenista como Enríquez Ureña (1925-1931) con su teoría poligenética atribuían las peculiaridades del español de América a las influencias de las lenguas amerindias como substrato; la crítica surge con Amado Alonso, Bertil Malmberg y Lope Blanch, quienes atribuyen esas características más bien a una evolución interna solo del castellano europeo y variedades peninsulares, de donde avanzaron hasta plantear la teoría andalucista, la climatología (Wagner, 1927) y la emigración (Boyd-Bowman, 1964) como factores que permitían explicar esa realidad.

Se agudiza más la mentalidad antinativa de los terratenientes y gamonales, se produce, previo despojo de tierras comunales, la expansión de las haciendas que quieren evolucionar sin revolucionar, y se mantiene postergada la lengua

nativa; fomentan la ignorancia, el analfabetismo y el consumo de coca entre los indígenas, para que no reclamen sus derechos y deberes. Hay levantamientos de campesinos como el de Rumi Maqui en 1913-1916 (en Puno), Huancho Lima en 1923 (en Puno), el de Juan Bustamante 1867-1868 (Puno) y otros 32 movimientos insurreccionales de campesinos. Aunque estos parecen tener motivaciones sociales, económicas, étnicas y culturales, en el fondo está la lealtad lingüística, que se puede identificar en sus discursos, en sus comunicaciones en un medio geográfico agreste y rural, donde el clero, la hacienda, el gamonal y la policía eran opuestos a los indios; solo ellos eran autoridades que por cualquier pretexto cometían excesos y abusos. Frente a ello en algunas zonas, como en Puno, surgió la labor de los adventistas, quienes desde 1910 se ubicaron en el área rural, establecieron escuelas, leían la Biblia y decían que se debe salir de la ignorancia, creer en Dios, pagar diezmos, ofrendas y hacer obra social. Sin embargo, en defensa de los mistis (“blancos”) un abogado cuzqueño en 1920 decía: “esa desgraciada raza aborigen hoy tan esquilmada, ignorante y sin un rasgo de la más pequeña altivez” (Corte Superior de Justicia Legajo 83-1920, Flores, 1990, pp. 116-118).

El Grupo Ork’opata en Puno, de la década de 1920, influenciado por Encinas, se dedicó a promover la lectura, la autoformación, el respeto a la cultura, a la lengua aborigen, la poesía y la difusión de la revista *La Sierra* y el *Boletín Titicaca* (1927-1930). Esta agrupación estaba formada por Inocencio Mamani, Arturo Peralta (Gamaliel Churata), Alejandro Peralta, Emilio Armaza, Emilio Romero, Emilio Vásquez, Ezequiel Urviola, Dante Nava, quienes con la intervención de Francisco Choquehuanca Ayulo desarrollaron de 1914 a 1931 el alfabeto de las lenguas aborígenes, tomando en cuenta la ortografía de Andrés Bello y a Manuel Gonzales Prada. Pensaban que el castellano americano debía escribirse con un alfabeto diferente del empleado en el castellano europeo o español. Posteriormente, entre 1931-1940, Julio C. Tello, junto con otros intelectuales, por primera vez

presentaron el alfabeto fonético para las lenguas aborígenes. También hay que reconocer en esta línea la educación bilingüe que se practicó en Ojherani, Perú, y Warisata, Bolivia, en 1946, lo que ha continuado hasta la actualidad con la sistematización de programas bilingües, con ciertos altibajos y vacíos.

Pese a estos acontecimientos reivindicatorios, en 1935 Luis Cabrera, un filósofo miembro del gabinete ministerial, decía: “Aquí el problema consiste en hacer desaparecer los idiomas y dialectos indios y difundir el español como idioma único (...) El único medio para lograrlo consiste en enseñar el español y prohibir el uso de los idiomas de los indígenas” (López 1997, p. 58). Él pensaba que solo el castellano es el idioma de comunicación en el país; no entendía que estamos en un espacio diverso, colectivo y democrático.

En la misma línea de pensamiento, Martínez de la Torre en 1941 decía: “Ante la falta de comunidad de idioma (...) nos pronunciamos por el español (...) prescindimos del quechua, del aimara, porque desde el punto de vista lingüístico y cultural el español no admite confrontaciones con los otros dos primitivos atrasados. Comparados con los idiomas universales, el quechua y el aimara no cuentan. Pueden tener su historia, su presente. Carecen indudablemente de porvenir...” (Martínez de la Torre 1941, p. 28, López 1988, p. 281). López comenta que la idea de los tecnócratas es homogeneizar, asimilar, convertir a lo occidental y cristiano, y esto se refleja en las leyes y la educación oficial que ellos dirigen. Prejuiciosamente, sin mirar lo que nos rodea y con ignorancia de la ciencia lingüística, piensan que los conceptos modernos de la ciencia no se pueden expresar en las lenguas aborígenes.

Para salir de estos avatares, el organismo mayor, la UNESCO (1951), plantea: “Es axiomático que la lengua materna constituya el mejor medio para enseñar a un niño psicológicamente (...) el niño aprende más rápidamente a través de ella que por medio lingüístico desconocido”. La UNESCO tiene planteamientos generales pero firmes en su decisión acertada y comprobada

científicamente, como lo hizo en 1972 cuando, por encargo de este organismo, Edgar Faure presentó el informe “Aprender a hacer”, que formó uno de los cuatros pilares de la educación con base en la interculturalidad que se visualiza en Perú en proyectos como el de la educación bilingüe en 1972 (Ley General de Educación). Después se desarrollaron proyectos de educación intercultural bilingüe en 1989 y 1999; y en 2002 se dio la Ley General de Educación Bilingüe Intercultural.

Así mismo, la Ley General de Educación de 1972 tomaba en cuenta la vitalidad de las lenguas aborígenes. La Constitución Política de 1979 contempló el carácter de oficial de las lenguas aborígenes para las áreas donde se usan. Luego la Constitución Política de 1993 se ocupa en algunos artículos del uso oficial de las lenguas indígenas. La Ley General de Educación de 1982 contempla el valor, el respeto y el desarrollo de las lenguas aborígenes; incluso desde 1985 hay alfabetos ya oficiales en estas lenguas; y poco a poco todas las lenguas del país tendrán alfabeto. Por último, la Ley General de Educación de 2003 fomenta la valoración, la enseñanza, el respeto a la identidad. Como Derechos Consuetudinarios y Derechos Naturales tenemos: 1) el Convenio N°. 169 de la OIT, de 1991, sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, 1993, 1994 y 1995); 2) la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos proclamada en Barcelona el 6 de junio de 1996; 3) la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007; 4) la Ley N°. 29735 de 2011, que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias, respaldada con su decreto supremo N°. 004-2016-MC; 5) Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas en 2016 (en el siglo XIX se dio una Declaración Americana en versión trilingüe castellano, quechua, aimara, que contempla la libertad económica y social de los americanos).

Un hecho digno de mencionar es que la investigación en las lenguas ha llevado a un mejor entendimiento de la ecología,

lo que coincide con reflexiones como esta: “La adversidad geográfica se convirtió, entonces, en diversidad cultural” (Torero 2002, p. 38) y también: “La diversidad cultural trae la diversidad lingüística” (ibídem). En la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos de 1996, el artículo 7 dice: “Todas las lenguas son la expresión de una identidad colectiva y de una manera distinta de percibir y describir la realidad, por tanto, tienen que poder gozar de las condiciones necesarias para su desarrollo”; además, en el artículo 30 se lee: “La lengua y la cultura de cada comunidad lingüística deben ser objeto de estudio y de investigación a nivel universitario”. Nosotros pensamos que América es diversa y las políticas tienen que ser diversas, interculturales; para evitar impedimentos sociales e injusticias, no podemos pensar en la homogeneización. Asimilando estas percepciones sociales y académicas, la Ley Universitaria N°. 30220, publicada el 9 de julio de 2014, refleja un entendimiento de las reivindicaciones y así, en el artículo 40, dice: “La enseñanza de un idioma extranjero, de preferencia inglés, o la enseñanza de una lengua nativa, de preferencia quechua o aimara es obligatoria en los estudios de pregrado”. En el artículo 45.1 leemos: “El grado de Bachiller requiere haber aprobado los estudios de pregrado, así como la aprobación de un trabajo de investigación en la especialidad (...) y el dominio de un idioma extranjero o lengua nativa”. En el artículo 45.5 y en el 43.3 se establece como requisito para obtener postgrados (maestría o doctorado) el conocimiento de dos lenguas extranjeras, una de las cuales puede sustituirse por una lengua nativa. Así, esta ley abre las puertas a los investigadores para experimentar la otredad de la que antes solo eran actores pasivos u observadores en lo tocante a la cultura o a la lengua, donde el análisis del discurso será una herramienta desenmascaradora o identificadora de otras prácticas discursivas, un camino para su transformación, lo que nos permitirá relacionar las estructuras del lenguaje con las estructuras sociales. Se posibilitará la comprensión de lo

social desde el análisis y la interpretación del discurso; como decía Foucault: “todo discurso es práctica social”.

En estas circunstancias, el análisis del discurso da luces sobre el desarrollo discursivo de actores antagónicos —seguidores y reivindicadores— frente al abuso de poder, la discriminación, la injusticia social en la solidaridad con grupos marginados y el lenguaje que refleja el estado del arte cronológico contextualizado como parte de la experiencia del mundo y del ambiente, como experiencia superada o por superar. Colorado (2010, p. 583) afirma que el análisis discursivo “estudia los problemas sociales a través del lenguaje pero también a través de muchas disciplinas”.

3. Conclusiones

Los inmigrantes europeos ilegales, que llegaron para invadir y colonizar, y sus descendientes no comprendían que América es diversa en lengua, raza, cultura, ecología y clima, y pensaban que debía ser homogénea como Europa, una entelequia muy conveniente para sus propósitos de dominación.

La discusión se da entonces entre castellanización o cultivo de las lenguas nativas, o entre partidarios de extender el español y defensores de las lenguas indígenas. Esta era una situación de controversia que, según los momentos o coyunturas en que se vivía, llevaba a políticas de imposición lingüística total o de adaptaciones, dependiendo de contextos rurales o urbanos o de cierta limitada tolerancia, como en las zonas rurales, en el campo. Según Mannheim (1987), había dos posiciones: “liberal o asimilación suave” e “hispanista o asimilación dura” que en época borbónica tuvo la supremacía; en república fue igual, la primera (“liberal o asimilación suave”) fue promovida por educadores y científicos sociales tanto nacionales como extranjeros, pero nunca hubo apoyo claro y decisivo de las autoridades políticas.

En su totalidad, estas posiciones son el reflejo ideológico de un juego de fuerzas sociales a través de las cuales —según el pensar de Arguedas— el Perú se ha convertido en una nación acorralada (Mannheim 1998, pp. 34-35).

Tomando como referencia la ecología, que nos muestra y ayuda a interpretar múltiples expresiones de la naturaleza, social y culturalmente se mantendrá también una diversidad, pues la homogeneización que planteaban los extremistas sociales y académicos y los extremistas políticos (como los comunistas) nunca será aceptada ni triunfará. Estos negativos actores sociales intentaron acabar con las lenguas, las culturas y las personas desatando así un glotocidio, etnocidio y genocidio; pero fracasaron, no lograron su objetivo, porque en ese hipotético caso, el Perú sería solo una región homogénea, que comprendería la costa y la zona urbana, y estaríamos ignorando la selva, la sierra, las zonas rurales, con sus diversas costumbres y prácticas y la riqueza natural que en ellas está presente.

Referencias bibliográficas

- Bouysse-Cassagne, T. (1987). *La identidad aimara: aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*. La Paz: Hisbol-IFEA.
- Colorado, C. (2010). Una mirada al análisis crítico al discurso. *Discurso y Sociedad*. Vol. 4, pp. 579-596. www.disoc.org
- De la Puente García, M. (2002). El análisis crítico del discurso: Una nueva perspectiva. *Contextos XIX-XX*, 37, pp. 407-414. León, España.
- Delors, J. (1996). *La educación encierra un tesoro*. Madrid: UNESCO.
- Gimeno Gómez, A. (1966). La aculturación y el problema del idioma en los siglos XVI y XVII. En *Actas de XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*. Sevilla. Pp. 303-317.
- Ginés De Sepúlveda, J. [1550] (1941). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: FCEM.
- Huayhua Pari, Felipe. (2013). Vitalidad de la lengua aimara. *Lengua y Sociedad*, 13. Lima: CILA, pp. 25-40.

- Iñíguez Rueda, L. (2003). El análisis del discurso en las ciencias sociales: Variedades, tradiciones y prácticas. En *Análisis del Discurso*. Barcelona: Universidad de Catalunya, pp. 83-124.
- Lastra, Y. (1997). *Sociolingüística para hispanoamericanos, una introducción*. México: Colegio de México.
- Lodares, Juan. (2004). Lenguas y catolicismo en la América virreinal. En *Lenguas vivas en América Latina*. Madrid: UAM, ICCI
- López, L. E. (1988). La escuela en Puno y el problema de la lengua. En *Pesquisas*. López (editor). Lima: CONCYTEC, pp. 265-232.
- . (1997). La eficacia y validez de lo obvio: Lecciones aprendidas desde la evaluación de procesos educativos bilingües. En *Multilingüismo*. Julio Calvo y Juan C. Godenzzi (compiladores). Cuzco: CBC, pp. 53-97.
- Mannheim, B. (1989). La memoria, el olvido en la política lingüística colonial. *Lexis*, Vol. XIII-1, pp. 13-46
- Martínez de la Torre, R. (1941). El Perú: ¿Una nación? *Unanchiri*, 2, 10, pp. 28-36.
- Miranda, L. (2012). *La Glotopolítica en el Perú Colonial*. Lima: UNESCO.
- Montero, C. (comp.). (1990). *La escuela rural, variaciones sobre un tema*. Lima: FAO.
- Ridruejo, E. (1997). Bilingüismo procesos de transferencia gramatical en la América hispana. En Julio Calvo, J. C. Godenzzi (compiladores) *Multilingüismo y Educación Bilingüe en América y España*. Cuzco: CBC.
- Rosenblat, A. (1963). *El conquistador y su lengua*. Caracas-Venezuela.
- Tamayo Herrera, J. (1982). *Historia Social e Indigenismo en el Altiplano*. Lima: Ediciones treintatrés.
- Ugarte Chamorro, M. (1961). Lucha entorno a la oficialización del castellano en el Perú. En *SPHINX*. 14, pp. 101-125.
- Van Dijk, T. (1994). Discurso, poder y cognición social. Conferencias del autor. *Cuadernos II*.

**EL TINKUY EN EL POEMA “KATATAY”
DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS¹**

**THE TINKUY IN THE POEM “KATATAY”
BY JOSÉ MARÍA ARGUEDAS**

**O TINKUY NO POEMA “KATATAY”
DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS**

Jean Pierre Odar Jimenez*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Esandino: Estudios andinos de interculturalidad: quechua y aymara

jean.odar@unmsm.edu.pe

ORCID: 0000-0003-1404-500

Recibido: 16/03/21

Aceptado: 2/11/21

* Jean Pierre Odar Jimenez es estudiante de Literatura de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha participado como ponente en el VII Encuentro de Jóvenes Investigadores organizado por la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de su casa de estudios. Su línea de investigación académica se centra en el estudio de la poesía peruana e hispanoamericana del siglo XX.

Resumen

Desde fines del siglo XIX, y más aún en el siglo XX, la identidad del hombre andino formó parte de la agenda temática y estética de los discursos artísticos producidos en Perú. En esa línea, el poema "Katatay" de José María Arguedas constituye un discurso enunciado desde la cosmovisión andina. En tal virtud, se ha planteado como hipótesis que en el poema "Katatay" el *tinkuy* o encuentro tensional se presenta bajo la forma del diálogo. A su vez, lo sagrado se propone como elemento tensionador entre los interlocutores del poema, ya que uno le teme y el otro lo entiende y explica. Este elemento, hacia el final del texto, es aceptado por ambos interlocutores. Como método de análisis, hemos empleado las categorías de la dimensión estratégica de Jacques Fontanille.

Palabras clave: Katatay, poesía, quechua, *tinkuy*, semiótica.

Abstract

Since the end of the 19th century, and even more so in the 20th century, the identity of the Andean man was part of the thematic and aesthetic agenda of the artistic discourses produced in Peru. Along these lines, the poem "Katatay" by José María Arguedas constitutes a speech enunciated from the Andean worldview. As such, it has been hypothesized that in the poem "Katatay" the *tinkuy* or tension encounter is presented in the form of dialogue. In turn, the sacred is proposed as a tensioning element between the poem's interlocutors, since one fears it and the other understands and explains it. This element, towards the end of the text, is accepted by both interlocutors. As a method of analysis, we have used the categories of Jacques Fontanille's strategic dimension.

Keywords: Katatay, poetry, Quechua, *tinkuy*, semiotics.

Resumo

Desde o final do século XIX, e mais ainda no século XX, a identidade do homem andino fazia parte da agenda temática e estética dos discursos artísticos produzidos no Peru. Nesse sentido, o poema "Katatay" de José María Arguedas constitui um discurso enunciado a partir da cosmovisão andina. Como tal, foi levantada a hipótese de que no poema "Katatay" o *tinkuy* ou encontro de tensão é apresentado na forma de diálogo. Por sua vez, o sagrado é proposto como elemento tensor entre os interlocutores do poema, uma vez que um o teme e o outro o compreende e explica. Esse elemento, no final do texto, é aceito por ambos os interlocutores. Como método de análise, utilizamos as categorias da dimensão estratégica de Jacques Fontanille.

Palabras-chaves: Katatay, poesía, quechua, tinkuy, semiótica.

1. Introducción

De todos los poetas peruanos del siglo XX, nos hemos interesado por uno en particular, José María Arguedas, autor del poema que analizaremos en esta monografía: “Katatay”, publicado de manera póstuma en 1972 en un libro del mismo nombre. Los poemas que contiene este libro fueron escritos originalmente en quechua, (aunque el libro también incluye una traducción en español).

Para este trabajo, se ha planteado como hipótesis que en el poema “Katatay” de José María Arguedas el *tinkuy* o encuentro tensional se encuentra bajo la forma del diálogo. A su vez, lo sagrado se presenta como elemento tensionador entre los interlocutores del poema, ya que uno le teme y el otro lo entiende y explica. Este elemento, hacia el final del texto, es aceptado por ambos interlocutores.

Como antecedentes claves del presente artículo, es necesario mencionar dos investigaciones. Cabe aclarar que esta afirmación no desacredita la importancia de otras investigaciones, que también resultan relevantes para el abordaje del poema “Katatay”. Estos aportes, de hecho, serán abordados posteriormente.

En cuanto a los antecedentes más resaltantes, el primero de ellos es el de Manuel Larrú (2017), quien resalta el papel fundamental del pensamiento andino, el dualismo complementario, el *cuti* y el *tinkuy* en el poemario *Katatay* de Arguedas, al cual pertenece el poema que abordaremos en esta ocasión.

En segundo lugar, queremos mencionar el trabajo conjunto de Carlos Huamán, Judith Julca y Mauro Mamani, publicado en 2019. Este artículo aborda específicamente el poema “Katatay”, y señala que existe una relación entre los dioses y los hombres, así como el empleo de una voz colectiva y un cambio del miedo a lo festivo. Además, se resalta el papel transformador

de la danza (se menciona al *Taki onqoy* y la danza de tijeras), a partir de la cual se lleva a cabo un gran *pachacuti*.

Para el presente trabajo se presentan tres objetivos. El primero de ellos es mostrar los juicios críticos que estudian al poemario *Katatay* en conjunto, así como también aquellos que se enfocan en el poema “Katatay”. El segundo, exponer las ideas relacionadas a lo sagrado —desde la perspectiva de Mircea Eliade— y brindar un acercamiento al concepto de *tinkuy*. Esta muestra teórica, cabe mencionar, servirá como un marco teórico para el posterior estudio del poema. Finalmente, pretendemos elaborar un análisis, del poema “Katatay” de José María Arguedas, utilizando como método la semiótica de Fontanille y las ideas expuestas sobre lo sagrado y el *tinkuy*.

2. Fuentes

Empezaremos por mencionar la presentación que Alberto Escobar realiza al poemario *Katatay*. Aquí, se menciona que en este texto es posible entrever la presencia de criaturas divinas, humanas y animales, seres del mundo de arriba, el de aquí y el de abajo. Además, acusa la revelación de un tiempo mítico (1972, p. 11). Hacia 1989, el mismo autor reflexiona sobre otro de los poemas de *Katatay*, “Oda al Jet”, pero algunos de sus apuntes pueden valer también para el análisis de “Katatay”. Entre estos, la relación entre la divinidad y el hombre, la posible vinculación con el mito de Cuniraya Viracocha, así como la presencia de elementos católicos (p.109-112).

En el año 2000, Antonio Cornejo Polar señala a *Katatay* como “la frontera más avanzada de la poesía indigenista”. A su vez, indica en estos textos el influjo de la tradición de la poesía quechua y moderna, la revitalización de los mitos andinos, así como la presencia de la cosmovisión andina —y su reivindicación—, de la protesta social, y del habla colectiva (esto último con referencia al poema “A nuestro Padre Creador Túpac Amaru”) (p. 205).

En 2011, Gonzalo Espino postula que la poesía de Arguedas es bicultural. Al respecto, comenta que los poemas de *Katatay* están escritos en quechua y castellano. Sin embargo, esto no desacredita el claro intento de revalorar la lengua y el pensamiento quechua (Esto lo menciona con base en el paratexto que acompaña al poema “Tupac Amaru kamaq taytaychisman”) (pp. 37-38). Ese mismo año, Mellado señala que en el poema “Katatay” existe una comunión de hombres, así como la presencia de divinidades tanto cristianas como andinas —que también se presenta en “Oda al Jet”— (pp. 42-43).

En 2012, Andrés Ajens apunta, respecto del poema “Katatay”, la relación entre el sonido vibrante del título y el significado de la palabra (que en español se puede traducir como temblar, vibrar o estremecer). Además, elabora un estudio exhaustivo de la palabra sombra, tomando como referencia poemas de *Katatay*, e incluso otros textos, como el manuscrito de Huarochiri. Así, relaciona a la palabra sombra con *camac* —que significa energía, movimiento, fuerza vital— pero a la vez con un doble, que posibilita la existencia de los seres, basándose en el principio de la dualidad complementaria andina.

En 2017, Manuel Larrú resalta que en *Katatay* el yo poético está plenamente animado por el pensamiento andino (p. 141-142). Asimismo, señala la presencia de voces colectiva e individual (p. 142), así como del dualismo complementario, que no es estable, sino que implica inversión (*cuti*) y encuentro tensional (*tinkuy*) —este último señalado en el poema “Llamado a algunos doctores”— (pp. 159-160).

Finalmente, queremos aludir al trabajo conjunto de Carlos Huamán, Judith Julca y Mauro Mamani, publicado en 2019. Este artículo aborda el poema “Katatay”, y señala que existe una relación entre los dioses y los hombres, así como el empleo de una voz colectiva y un cambio del miedo a lo festivo. Además, se resalta el papel transformador de la danza (se menciona al *Taki onqoy* y la danza de tijeras), a partir de la cual se lleva a cabo un gran *pachacuti*. Otro aspecto por mencionar es que este

último trabajo alude a la categoría de *tinkuy*, el cual se emplea para relacionar la sangre del Sol y la de la serpiente (p. 130), así como para evidenciar las dos maneras en que se presenta el brillo del Sol: luz que resplandece y fuego que destruye (p. 126).

Como hemos visto, los dos últimos autores han aludido, entre otras cosas, a la categoría de *tinkuy*, la cual también emplearemos para nuestro análisis. Pero antes de ello, pasaremos a definir algunas categorías de la semiótica de Fontanille. Además, es preciso abordar dos conceptos claves para nuestro estudio: lo sagrado y el *tinkuy*.

3. La dimensión estratégica según Jacques Fontanille

Jacques Fontanille considera, respecto del plano de la expresión de una existencia semiótica, que es posible elaborar una segmentación de este por niveles bien diferenciados. El primero de estos, menciona, es el de los signos, también llamados unidades mínimas o formas sensibles. La conjunción de estos signos en redes de isotopías constituye el segundo nivel, el de los textos o enunciados. Estos textos reclaman, por un lado, un cuerpo o dispositivo de inscripción, que corresponde al tercer nivel; y, mediante un simulacro, una práctica apropiada para sí, que corresponde al cuarto nivel. Virtualmente, las prácticas del cuarto nivel permiten el acceso a una dimensión estratégica. Ya en el quinto nivel, estas estrategias ordenan y procesan las prácticas y los niveles anteriores. Finalmente, el conjunto de estrategias constituye un *ethos*, comportamiento o estilo de vida (Fontanille, 2014, pp. 29-46).

Como mencionamos en el párrafo anterior, la dimensión estratégica constituye una vinculación virtual entre las prácticas del cuarto nivel y las estrategias del quinto, del mismo modo que los textos se relacionan mediante simulacros con el nivel de las prácticas. En la dimensión estratégica, dos sujetos —enunciador y enunciatario—, cada uno con sus propias prácticas, textos y objetos; llevan a cabo un combate de imágenes

textuales, una confrontación persuasiva de argumentos. Asimismo, el enunciador mantiene siempre una reputación, mientras que el enunciatario tiene una expectativa, y entre ambos se genera una presunción (Fontanille, 2014, pp. 121-123).

4. Sobre lo sagrado y el *tinkuy*

La aparición de lo sagrado supone, desde la perspectiva teórica de Mircea Eliade (1981), un quiebre del espacio y el tiempo cotidianos. A decir de este autor, el espacio sagrado está cargado de hierofanías; es decir, manifestaciones de lo sagrado. De este modo, los objetos o sujetos hierofanizados, cargados de lo divino, traen a lo cotidiano una información sagrada, que no pertenece al orden de lo profano (pp. 10-11). Asimismo, Eliade afirma que el mensaje actualizado durante el ritual es de corte mítico. De este modo, se trae al presente un *illo tempore*, un tiempo sagrado que fractura la cotidianidad (p. 43).

Respecto al tiempo y el espacio, es posible afirmar que en el mundo andino ambas dimensiones están sacralizadas. En ese sentido, no resulta extraño que el ritual se configure como una práctica recurrente. Durante este acontecimiento, además, los símbolos que componen el mundo despliegan su carga de significados. Sin embargo, como afirma Estermann (2006), la develación del mensaje sagrado no solo es cognitiva y teórica, sino más bien celebrativa y vivencial.

En ese sentido, el *tinkuy* o encuentro² de contrarios halla su manifestación celebrativa en el ritual agónico en el que las comunidades o grupos humanos se enfrentan (Kowii, 2017, pp. 24-29). Un ejemplo palpable de cómo *tinkuy* se manifiesta en Perú es en los encuentros interculturales —con afanes educativos— celebrados entre infantes de diversos grupos andinos, durante los cuales se realiza un intercambio de saberes, prácticas y vivencias, que incluyen al baile y la música (Valiente, 2016, p. 200). Visto de esta manera, se trataría de una confrontación armoniosa, posible a partir del principio de la dualidad andi-

na, que exige la presencia de contrarios para el establecimiento de un orden cósmico. Cabe resaltar además que la categoría de *tinkuy* posee variantes como el *takanakuy* —celebrado, por ejemplo, en la provincia cuzqueña de Chumbivilcas— en el cual el enfrentamiento corporal se intensifica. Finalmente, es preciso apuntar que, al mismo tiempo que contrapone las diferencias entre los grupos, el *tinkuy* es un mecanismo mediante el cual se afianza la identidad propia de cada una de las partes implicadas (Kowii, 2017, pp. 52-53).

5. Análisis del poema “Katatay”

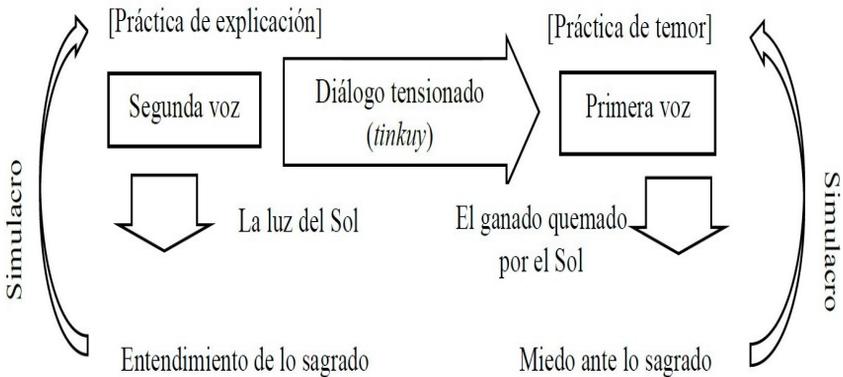
Para analizar este poema a la luz de las categorías anteriormente expuestas, debemos resaltar, primero, que este texto posee una naturaleza dialógica, ya que es posible entrever al menos dos sujetos: aquel que expone el miedo a lo sagrado (al que llamaremos primera voz) y aquel que explica el poder sagrado, el denominado “padre mío” (al que llamaremos segunda voz).

En tal virtud, es posible identificar ocho segmentos: el primero de ellos, del verso 1 al 3, hay una exposición del temor, del verso 4 al 5, la segunda voz expone lo sagrado —en este caso, la sombra de los cóndores— del 6 al 8, la primera voz pregunta por lo sagrado, consulta si viene en nombre de las montañas sagradas (*apukuna*) o a nombre de la sangre de Jesús. Luego, hay una primera explicación de lo sagrado, del verso 9 al 11, en la que se aclara que no se trata ni de montañas ni de sangre, sino del resplandor del sol. En seguida, del verso 12 al 18, se pone en discurso el miedo ante lo sagrado, al que sigue una segunda explicación del poder sagrado (que va del verso 19 al 23).

Después, del verso 24 al 34, la segunda voz conmina tanto a la primera voz como al pueblo a recibir el resplandor, la luz del sol, el poder sagrado. Finalmente, hay una aceptación del poder de parte de la primera voz, en los versos 35 y 36. Podemos agrupar estas secciones en tres grandes bloques: introducción de lo sagrado (que agrupa las cuatro primeras partes), una ten-

sión con respecto a lo sagrado (que agrupa los segmentos cinco, seis y siete) y una aceptación de lo sagrado (que se expresa en el último fragmento).

Con respecto al *tinkuy*, este se advierte a lo largo del texto, ya que se trata de un diálogo (hay que recordar que *tinkuy* implica encuentro e intercambio, en este caso, mediante la palabra), pero se expresa con mayor intensidad en el segundo bloque. En tal virtud, y tomando en cuenta las categorías de la dimensión estratégica de Fontanille, podemos elaborar el siguiente esquema:



-Tengo miedo, padre mío. / El Sol quema; quema al ganado; quema las sementeras. / Dicen que en los cerros lejanos /que en bosques sin fin, / una hambrienta serpiente, / serpiente diosa, hijo del Sol, dorada, / está buscando hombres. (Arguedas, 1972, p. 45)

-No es el Sol, es el corazón del Sol, / su resplandor, / su poderoso su alegre resplandor, / que viene en la sombra de los ojos de los cóndores. / No es el Sol, es una luz. / ¡Levántate, ponte de pie; recibe ese ojo sin límites! / Tiembra con su luz / (...) Beban la sangre áurea de la serpiente dios. (Arguedas, 1972, p. 47)

Como apreciamos en el gráfico, el diálogo funciona como vía de interacción entre ambos interlocutores. Asimismo, la primera voz lleva a cabo una práctica de temor ante la muerte, tanto de los animales como de los seres humanos; mientras que la segunda voz ejecuta una práctica de explicación del poder sagrado. Los objetos que sostienen los textos (en este caso, los fragmentos citados) son el ganado quemado por el sol y la luz del sol. Aquí se lleva a cabo un combate de imágenes: por un lado, uno alude al fuego, mientras que el otro resalta el resplandor, la luz.

En un sentido más profundo, el temor (*manchay*) de la primera voz ante la dimensión de las fuerzas naturales es entendible dado que el momento en que aparece lo sagrado supone un quiebre de lo cotidiano, en el que se actualiza el mito (Eliade, 1981). En cuanto a la dimensión mítica del fuego que daña, esta se halla en la lluvia de fuego (*nina para*) que reciben los gentiles como castigo de parte del Sol por su permanente estado de guerra (Ansión, pp. 83-87). En cuanto a la versión positiva del Sol, en tanto luz poderosa y divina —ya no vinculada a la muerte sino a la vida—, puede vincularse con la interpretación que propone Ortiz Rescaniere respecto del personaje Cuniraya del mito “Vida de Cuniraya Viracocha”, al que lee como un Sol, un dios fertilizador y dador de vida (Ortiz, 1973, p. 104).

Cabe resaltar, además, que el texto propone una novedad: no se lleva a cabo una fecundación de arriba (*hanan pacha*) hacia abajo (*kay pacha*), sino que el *hanan pacha* es el que ha sido fecundado desde abajo, por la sangre de una serpiente, que a la vez es hija del Sol (recordemos que la serpiente o *amaru* se relaciona con el *ukhu pacha* o mundo de abajo) (Huamán, Julca, y Mamani, 2019, pp. 127-128). En el texto de Arguedas, es preciso acotar que se lleva a cabo también otro combate de imágenes: frente a una serpiente mortífera, que infunde el *manchay* entre los hombres, se presenta una serpiente divina, cuya sangre da vida.

Otro aspecto que cabe resaltar es el dualismo presente entre la figura del cóndor (relacionado al *hanan pacha*) y la de la serpiente (del *ukhu pacha*), articulado a partir del transporte de la sangre, que también va de abajo (el *ukhu* de la serpiente) hacia arriba (el *hanan* del cóndor): “beban la sangre áurea de la serpiente dios. La sangre ardiente llega al ojo de los cóndores” (Arguedas, 1972, p.47). Este dualismo en los animales, a su vez, puede hallarse en otros poemas como “Oda al Jet” (Larrú, 2017, pp. 121-122).

En ese orden, mientras que uno de los interlocutores lee a las divinidades desde el temor y la lamentación, el otro entiende y celebra el poder sagrado. La reputación de la segunda voz se vincula a la sabiduría (puesto que es él quien aclara las dudas de la primera voz) genera una expectativa en la primera voz, el cual lo cree en la capacidad de explicar los sucesos.

Además, ambos presuponen que es necesario mantener la relacionalidad como principio que rige a todos los seres que componen el cosmos. Aquí, cabe recordar que el *imago mundi* andino es el de una casa. Esto indica que todos los seres pertenecen a una sola familia bajo un solo techo. Dentro de la casa, todo está organizado y relacionado entre sí, no hay nada fuera de ella (Estermann, 2006, pp. 159-160). Asimismo, vale traer a colación el concepto de *sumak kawsay* o buen vivir, un modo de vida pleno que parte de la relación armónica y respetuosa entre los seres humanos y el resto de los elementos del cosmos andino, en el que todo posee vida (Morochó, 2017, pp.183-184).

En virtud de lo expuesto en el párrafo anterior, podemos argumentar que la relacionalidad anima el discurso de ambos interlocutores: el primero, en la medida de que busca mantener el orden y la armonía de la comunidad, tanto de los animales como de los hombres; y el segundo, en tanto conmina al pueblo a volverse una sola sombra (hay un empleo de la voz colectiva [Mellado, 2011; Larrú, 2017; Huamán, Julca, y Mamani, 2019]) y a danzar, tomados por lo divino, como en el *Taki onqoy*. Así, ya

no se tiembla de miedo, sino por la posesión de lo sagrado, expresado en la danza (*tusuy*) (Huamán, Julca, y Mamani, 2019).

Hacia el tercer segmento, que apenas se compone de dos versos, hay una aceptación de lo sagrado: “Crea tú, padre mío, vida; hombre, semejante mío, querido” (Arguedas, 1972, p.47). Asimismo, esta asunción esta mediada por una afirmación de la semejanza, es decir, de la identidad, entre los dos interlocutores. Y la afirmación de la identidad, cabe recordar, es una característica del *tinkuy* (Kowii, 2017, pp. 52-53).

6. Conclusión

En suma, nos hallamos frente a un texto en el que se presenta un *tinkuy*, bajo la modalidad de un diálogo tensionado a partir de lo sagrado, que inspira temor en la primera voz y es entendido y explicado por la segunda voz. Asimismo, lo sagrado se expresa principalmente a partir de tres figuras: el sol, la serpiente y el cóndor. Además, los enfrentados en este *tinkuy* tiene como punto en común el principio de relacionalidad. Al final, se plantea una resolución del *tinkuy* a partir de la aceptación —de la primera voz— del poder sagrado, la cual está mediada por una afirmación de la identidad.

Notas

- 1 Este texto fue elaborado para el curso de Literatura Quechua del séptimo ciclo de la carrera de Literatura, dirigido por el profesor Manuel Larrú Salazar.
- 2 Al respecto, es conveniente apuntar que dos de las traducciones de *tinkuy* al español son encuentro (en tanto sustantivo) o encontrar (en tanto verbo). Asimismo, una interpretación del vocablo a partir de los usos que tiene en la cosmovisión andina quechua sugiere que este encuentro puede también entenderse como confrontación, negociación o competencia (Valiente, 2016, p. 217).

Referencias bibliográficas

Primaria

Arguedas, J. (1972). *Katatay*. Instituto Nacional de Cultura. <http://repositorio.cultura.gob.pe/bitstream/handle/CULTURA/945/Temblar%20Katatay.pdf?sequence=1>

Secundaria

Ajens, A. (2012b). *KATATAY II* En torno a los poemas en quechua de J. M. Arguedas*. <http://letras.mysite.com/aaaj290512.html>

Cornejo, A. (2000). La Vanguardia: poesía pura y poesía nativista. En Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar y Latinoamericana Editores (Eds.) *Literatura peruana. siglo XVI a Siglo XX*, 199-205. Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar y Latinoamericana Editores

Escobar, A. (1972). Presentación. En Instituto Peruano de Cultura (Ed.) *Katatay*. pp. 8-11 <http://repositorio.cultura.gob.pe/bitstream/handle/CULTURA/945/Temblar%20Katatay.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Escobar, A. (1989). Arguedas, el poeta, y su flecha en la palabra. En L. Valera (Ed.). *El imaginario nacional*. Moro-Westphalen-Arguedas. Una formación literaria, 94-117. Instituto de estudios peruanos.

Espino, G. (2011). Etnopoética: la poesía bicultural de José María Arguedas. En *Katatay*, 7(9), 36-40. https://edicioneskatatay.com.ar/system/items/fulltexts /000/000/017/ originalKatatay_N_9_2011.pdf?1462282326.

Huamán, C., Julca, Y. y Mamani, M (2019). José María Arguedas: poeta quechua de la transformación. *Letras*, 90 (132), pp. 110-137. <http://dx.doi.org/10.30920/letras.90.132.5>

Larrú, M. (2017). *De la oralidad hacia la escritura: confluencia y conflicto en la literatura peruana andina*. (Tesis de Maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos). https://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/20.500.12672/6485/Larru_sm.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Mellado, S. (2011). Dioses, hombres y aeroplanos en Katatay de José María Arguedas. *Katatay*, 7(9), 41-47. https://edicioneskatatay.com.ar/system/items/fulltexts/000/000/017/original/Katatay_N_9_2011.pdf?1462282326

Complementaria

Ansión, J. (1987). *Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico en Ayacucho*. Gredes.

Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Ediciones Punto Omega. <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/eliade-m-1957-lo-sagrado-y-lo-profano.pdf>

Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría andina para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología. https://www.academia.edu/36493848/Estermann_Josef_Filosofia_andina

Fontanille, J. (2014). *Prácticas semióticas*. Lima: Universidad de Lima.

Kowii, I. (2017). *El Tinkuy kichwa: violencia ritual y mecanismo cultural*. (Tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar). <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/5883>

Morocho, S. (2017). *Sumak kawsay: ¿estrategia política o filosofía de vida?* *Universitas*, 25 (26), 179-198. <https://doi.org/10.17163/uni.n26.2017.07>

Ortiz, A. (1973). *De Adaneva a Inkarrí: una visión indígena del Perú*. Ediciones Retablo de Papel

Valiente, T. (2016). Tinkuy. Encuentro de contrarios o diferentes. Una mirada en las fuentes. *Indiana*, 33(1), 199-220. <http://dx.doi.org/10.18441/ind.v33i1.199-220>

**ARTICULACIÓN ENTRE MEMORIA Y OLVIDO EJERCIDA
COMO HERRAMIENTA DE RESGUARDO: APROXIMACIÓN A
LA NOVELA *ABRIL ROJO* (2006) DE SANTIAGO RONCAGLIOLO**

**ARTICULATION BETWEEN MEMORY AND FORGETFULNESS
EXERCISED AS TOOL OF PROTECTION: APPROACH TO THE
NOVEL *ABRIL ROJO* (2006) BY SANTIAGO RONCAGLIOLO**

**ARTICULAÇÃO ENTRE MEMÓRIA E ESQUECIMENTO
EXERCIDO COMO FERRAMENTA DE PROTEÇÃO:
APROXIMAÇÃO AO NOVEL *ABRIL ROJO* (2006) DE SANTIAGO
RONCAGLIOLO**

Keren Heiddy Sánchez Echevarría*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Keren.sanchez@unmsm.edu.pe

ORCID: 0000-0003-4623-5262

Recibido: 20/03/21

Aprobado: 2/11/21

* Egresada de la carrera de Literatura por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en el año 2021, ha participado en distintos eventos dentro del marco literario. Cuenta con dos artículos publicados en el número II y en el número IV de la revista *Metáfora*.

Resumen

En este artículo llevaremos a cabo el análisis de la novela *Abril rojo* (2006) de Santiago Roncagliolo. Nuestro estudio versará en la dinámica existente entre la memoria y el olvido, en cómo estos aspectos juegan en sintonía para ocultar, aislar o relegar hechos sumiéndolos en una neblina que no permite al resto de individuos advertirlos; a su vez, respecto a la memoria, distinguimos cómo se trae a la luz incidentes separados que conceden solo una parte de la historia, evidentemente, la fracción conveniente. En dicho sentido, a través de este estudio, observaremos cómo la narrativa de Roncagliolo inscrita en un formato de investigación nos abre camino a una serie de mecanismos de resguardo utilizados por el Estado y por sujetos comunes como el fiscal Chacaltama para apoderarse de los sucesos pasados y seleccionar cuáles se exponen como hechos históricos, protegiendo así su propia imagen y de la institución representada.

Palabras claves: memoria, olvido, mecanismo de defensa, encubrimiento.

Abstract

In this article we will carry out the analysis of the novel *Abril rojo* (2006) by Santiago Roncagliolo. Our study will focus on the dynamics between memory and forgetting, on how these aspects play in harmony to hide, isolate or relegate facts, submerging them in a fog that does not allow other individuals to notice them; in turn, with regard to memory, we distinguish how separate incidents are brought to light that grant only a part of the story, evidently the convenient fraction. In this sense, through this study we will observe how Roncagliolo narrative inscribed in an investigation format opens the way to a series of safeguard mechanisms used by the state and by common subjects such as prosecutor Chacaltama to take over past events. and select which ones are exposed as historical facts, thus protecting their own image and the institution represented.

Keywords: memory, forgetfulness, defense mechanism, concealment.

Resumo

Neste artigo faremos a análise do romance *Abril Rojo* (2006) de Santiago Roncagliolo. Nosso estudo se concentrará na dinâmica entre memória e esquecimento, em como esses aspectos se harmonizam para ocultar, isolar ou relegar os fatos, submergindo-os em uma névoa que não permite que outros os percebam; por sua vez, com respeito à memória, distinguimos como incidentes separados são trazidos à luz e concedem apenas uma parte da história, evidentemente a fração conveniente. Nesse sentido, por meio deste estudo observaremos como a narrativa de Roncagliolo

inscrita em formato de investigação abre caminho a uma série de mecanismos de salvaguarda utilizados pelo Estado e por sujeitos comuns como o promotor Chacaltama para retomar acontecimentos passados e selecionar quais são expostos como fatos históricos, resguardando a própria imagem e a instituição representada.

Palavras-chaves: memoria, esquecimento, mecanismo de defesa, ocultação

Introducción

En el presente trabajo analizaremos *Abril rojo*¹ de Santiago Roncagliolo, novela publicada en el 2006. La novela nos presenta una serie de asesinatos cuya firma registra el nombre de Sendero Luminoso²; se muestra como personaje principal al Félix Chacaltana Saldívar, quien, al transcurrir la narración, irá transformando su percepción y su forma de conducirse. Además, notaremos cómo algunas instituciones eligen de manera arbitraria los hechos u acontecimientos que deben quedar registrados como parte de la historia y aquellos que no. Es teniendo en cuenta lo mencionado que revisaremos algunos textos relacionados con lo acontecido en los años 80 y 90 en el Perú, así como algunos vinculados con esta suerte de mecanismo de elección que se da entre la memoria y el olvido.

Santiago Rafael Roncagliolo Lohmann nació en 1975 en Lima (Perú), cuenta con diversas obras teniendo entre las más destacadas a *Pudor*³ (2004), *Abril rojo* (2006) y *La pena máxima*⁴ (2014), ha obtenido reconocimientos como el Premio Alfaguara en el año 2006 gracias a su novela *Abril rojo* (2006), Carabela de Plata en el 2010, entre otros. Santiago Roncagliolo es un escritor joven y notable que posee una gran trayectoria literaria y no debería pasar desapercibido; por ello, uno de los aspectos que nos llevó a elegir a *Abril rojo* (2006) fue la importancia de abordar y evaluar las condiciones de la narrativa actual. De otro lado, otro aspecto relevante es la temática de la novela, puesto que la época del terrorismo es un tema sensible pero necesario de traer a memoria, y la forma en que lo hace Roncagliolo en

Abril rojo (2006) dejando ver los miedos que envuelve a la población, a los investigadores y a los integrantes de las fuerzas del orden y la iglesia trae muchas perspectivas de la historia así como interrogantes.

Asimismo, advertimos la presencia que se da tanto de la memoria como del olvido, observamos esta suerte de juego dado entre lo que se recuerda y lo que se omite en diversos personajes, tales como el comandante Carrión, el padre Quiroz y hasta en el propio fiscal Chacaltana. El olvido y la memoria se configuran como una suerte de mecanismo de defensa, un medio para ocultar lo que uno hizo, ocultarlo ante los demás y ante uno mismo, también observaremos la presencia de la melancolía dentro del personaje protagónico, el modo en que esto repercute en él de forma negativa, pues lo convierte en una suerte de individuo trastornado.

La diégesis de la novela se desenvuelve en el año 2000, en el periodo de elecciones y Semana Santa, la novela inicia un 9 de marzo con la muerte de un sujeto aparentemente desconocido por todos, y termina un miércoles 3 de mayo, es decir, toda la historia se desarrolla en un periodo menor a dos meses. A continuación, analizaremos ciertos aspectos relacionados a las Fuerzas del Orden, al Fiscal Félix Chacaltana y al discurso planteado por la novela.

Representación de las fuerzas del orden y la Iglesia

En *Abril rojo* (2006) observamos cómo el Fiscal Chacaltana mueve todos los hilos a su alcance con el fin de lograr un buen desenvolvimiento en su trabajo, intenta descubrir lo que hay detrás del cuerpo que fue hallado carbonizado y sin vida, donde todo parecía indicar que eran los resultados de un rito; en dicho sentido, conforme avanza su investigación se va encontrando con diversos obstáculos que luego se revelará eran ocasionados por miembros de las Fuerzas Armadas⁵. En ese sentido, el Fiscal no comprende por qué sus compañeros y aquellos que ocu-

paban cargos de mayor importancia no se involucran en la investigación como él, que contrariamente, se mostraban deseosos de cerrarla y dejarla en el olvido.

—Sí, capitán. Y justamente creo que he encontrado la confirmación de sus sospechas... Tengo indicios para suponer que el susodicho Justino...

—No quiero saber qué indicios tiene. No quiero saber nada que tenga que ver con este caso. Tenemos las elecciones a la vuelta de la esquina. Nadie quiere oír hablar de terroristas en Ayacucho. (...)

—¡Nuestro deber es callarnos y acatar! ¿Es tan difícil que se le meta eso en la cabeza? Escuche, no tengo ningún interés en ayudarlo porque no me da la gana. Pero si quisiera ayudarlo, tampoco podría. Así que no me meta en este asunto porque me va a joder el ascenso. ¡Se lo pido por favor! ¡Tengo una familia! ¡Quiero volver a Lima! No puedo estar molestando al comandante Carrión. (Roncagliolo, 2006, pp. 37-38)

En el fragmento citado notamos que el capitán Pacheco intenta persuadir a Chacaltama para dejar el caso como está, debido a que considera que es un acto terrorista y ahondar en ello implicaría que la noticia se propagara, y ello sería un aspecto negativo para las elecciones próximas, así como para la imagen de las Fuerzas Armadas, esto es porque los informes oficiales indicaban que el terrorismo había sido erradicado totalmente y decir lo contrario rebajaría el poder de las fuerzas del orden. Sin embargo, debido a la insistencia de Chacaltama con la investigación, el comandante Carrión, quien controlaba todo el pueblo, se ve en la ‘obligación’ de mandar al fiscal Chacaltama a Yawarmayo con la excusa de usarlo como apoyo durante las encuestas, aunque después se revelara que su interés era terminar con su vida, pues la investigación que estaba emprendiendo lo perjudicaba directamente.

Los faroles parecían estar decorados con guirnaldas o algún tipo de adorno colorido. Pensó que sería un resto del

carnaval o un ornamento de Semana Santa. Se limpió el polvo del pantalón y acomodó de nuevo el gancho con su terno, el expediente y su maletín de postes. Siguió caminando.

Sólo cuando llegó al pie de los faroles pudo ver de cerca lo que colgaba de ellos. Eran perros. Algunos ahorcados, otros degollados, algunos abiertos en canal, de modo que sus órganos internos goteaban desde sus panzas. Soltó el maletín. Un escalofrío recorrió su espalda. Los perros llevaban carteles que decían: “Así mueren los traidores” o “Muerte a los vendepatrias”. (Roncagliolo, 2006, p.49)

Lo que se narra en la cita anterior se da a la llegada de Chacaltama a Yawarmayo, en su llegada se topa con perros degollados cuyos carteles mostraban claramente que se trataba de un rebrote de los grupos terroristas y de amenazas propias de ellos. Luego de instalarse en una casa, en el transcurso de la primera noche, el fiscal es testigo de un gran bullicio que provenía del exterior de la vivienda. Chacaltama se da cuenta que se trata de un grupo de revolucionarios que se acerca cada vez más al pueblo, por lo cual se moviliza rápidamente a buscar al teniente Aramayo (encargado de Yawarmayo). Al llegar donde el teniente se percata de que aquello que había considerado un acontecimiento en realidad era un hecho recurrente en el lugar, pues a menudo los grupos terroristas bajaban en las ma-drugadas y dejaban perros colgados, hacían pintas, o dejaban marcas de fuego en los cerros con el fin de crear pánico en los pobladores. Dicha situación mueve al fiscal a tratar de convencer al teniente de dar aviso a los altos cargos con el fin de encontrar una solución.

—Excelente. El comando debería saber lo que ocurre...

(...)

El comando no nos ve, Señor Chacaltana. Somos invisibles. Además, el comando no comanda. Aquí manda Lima. Y los de Lima no se van a enterar de que hay una guerra hasta que les metan una bala por el culo.

Pesadamente, se acercó a su colchón. Dejó la botella a un lado y se recostó.

—Pero no se preocupe, señor Chacaltana —bostezó—. Tarde o temprano se darán cuenta, levantarán un monumento a la paz. El único problema es que, para que eso pase, nosotros tendremos que estar muertos. (Roncagliolo, 2006, p.56)

Advertimos que hay un desentendimiento por parte de las autoridades, pues conocen la situación en los pueblos alejados de la capital, no obstante, no hacen nada al respecto. Observamos que las autoridades son conscientes de las muestras de resurgimiento de grupos como Sendero Luminoso y las constantes amenazas de las cuales son parte los pobladores; pero en lugar de buscar una solución, lo que hacen es tratar de ocultarlo ante la prensa y el resto de población.

De otro lado, al terminar la novela se da a conocer que el autor de los crímenes que se registraron en Ayacucho, los cuales aparentaban ser sacrificios o formar parte de algún rito cuya firmas identificaban a Sendero Luminoso como culpable, era el propio comandante Carrión; el motivo por el que había llevado a cabo la matanza era para ocultar y, en cierto modo, eliminar todo registro de su pasado, de las muertes que ejecutó durante la época del terrorismo y también de aquellas que se realizaron bajo su mando. Es por ello que la primera víctima fue Cáceres, un hombre que estuvo bajo su mando durante la época del terrorismo y que mató a un gran número de personas, a terroristas y a otros que no lo eran. Según el comandante, fue él quien llenó varias de las fosas desenterradas, por ello lo mató, para que no revelara lo que se había hecho. Pero este crimen implicó una cadena de otros asesinatos, ya que el comandante mandó a Justino a matar a Cáceres, y con ayuda del padre Quiroz trataron de eliminar el cuerpo; aunque esto último no se logró totalmente. Luego de ello, el comandante decide matar a Justino, al padre Quiroz, a Alonso (un preso con el que Chacaltama habló), y a Edith (la mujer con quien el fiscal mantenía una relación).

El propósito de las matanzas era dejar en el pasado los crímenes y los asesinatos, no revivir las escenas de dolor y los actos de brutalidad que podían repercutir negativamente en las Fuerzas Armadas. Asimismo, notamos la presencia del padre Quiroz en el primer asesinato, esto se debe a que dentro de la Iglesia se había instalado durante el conflicto un horno para incinerar la multitud de cuerpos sin vida dejados por los militares; es decir, la Iglesia también ejerció un papel negativo dentro de la guerra, en lugar de proteger a los feligreses y de constituirse como una institución que busca establecer la paz se configuró como una institución que apañaba las matanzas aparentemente justificadas de los militares.

En el cierre de la novela, el comandante Carrión se da a conocer como el culpable, pero esto solo se revelará ante el fiscal, por lo cual Chacaltama lo matará y terminará siendo incriminado por todas las muertes acaecidas en Ayacucho entre el 9 de marzo y el 23 de abril, motivo por el que termina huyendo.

Ni los cuerpos de ronderos de la zona ni los destacamentos de las fuerzas del orden han atribuido excesiva importancia a la belicosa actitud del susodicho fiscal, que no considera que revista mayor peligrosidad de momento. Aunque los efectivos policiales han solicitado instrucciones al respecto, el comando ha ordenado que no se efectúe la detención y captura del acusado, al menos mientras el país se encuentre todavía en una coyuntura electoral, ya que en estas circunstancias, el caso podría salir a la luz con lamentables consecuencias para nuestra institucionalidad. (Roncaglio, 2006, p. 169)

Como se advierte en el fragmento, las fuerzas del orden en todo momento tratan de ocultar aquello que pueda ser perjudicial para ellos o para el estado, aun cuando podría tratarse de un asesino en serie; es decir, no impera la captura de un asesino sino el prestigio de la institución y el eludir toda clase de hechos que puedan interferir con los propósitos que desea cumplir el estado; en este caso en particular, ganar las elecciones.

En otro orden de ideas, *Abril rojo* (2006) es una novela histórica, Luis Veres en su artículo “Mito, religiosidad, milenarismo y terrorismo en *Abril rojo* de Santiago Roncagliolo”⁶ (2008), indica que las novelas históricas se ubican en espacios y tiempos reales, la novela de Santiago Roncagliolo se ubica en la provincia de Ayacucho en la época de elecciones, la narrativa de la novela no llega hasta la segunda vuelta⁷ de las elecciones presidenciales del año 2000; asimismo, señala que suelen recurrir a personajes reales, lo cual se puede ver en las representaciones de las instituciones y los papeles que ejercieron durante el terrorismo y la dictadura⁸, si bien es cierto no se explica a detalle si los personajes del fiscal o el comandante son reales, sin embargo, puede apreciarse que los roles que cumplen sí lo son.

En dicho modo, al ser una novela histórica, la violencia que se inserta y la forma de actuar de las autoridades se modelan como representaciones del desempeño que cumplió el Estado y diversas autoridades de él. “La violencia fue un punto límite en la historia, vale decir, un momento que reveló el fracaso de un Estado nacional basado en diferentes tipos de exclusiones sociales” (Vich, 2015, p.262). Víctor Vich en *Poéticas del duelo*⁹ indica que el *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación¹⁰ da cuenta de la ausencia del Estado en los Andes, critica la corrupción e ineficiencia de la política, y precisamente ello se advierte en *Abril rojo* (2006), el desentendimiento por parte las fuerzas encargadas de velar por el orden y una constante omisión por parte del Estado de los problemas que aquejan a sus pobladores. Esto también puede entenderse como una forma de procurar olvidar el pasado para que así no se revele la ineficiencia mostrada durante el conflicto.

Judith Butler ha sostenido que una nación solo puede definirse cuando somos capaces de llorar la muerte de los otros y cuando se activan un conjunto de políticas institucionales para que el horror no vuelva a suceder. El duelo —afirma esta autora— implica el reconocimiento de que siempre estamos implicados en vidas que no son las nuestras, pero

que nos involucran plenamente porque somos parte de una comunidad. El duelo —para Butler— es un acto político mediante el cual el ciudadano reconoce que es mucho más que sí mismo. (Vich, 2015, p.262)

El duelo implica la participación del Estado, se debe traer a memoria el pasado, de modo que pueda concientizar a la población sobre lo ocurrido y también asumir las culpas del caso. No obstante, el estado trata de pasar por alto esta etapa, ocultando todo aquello que pueda ser desfavorable para él, esto es visible en toda la novela. Observamos cómo las autoridades no asumen el rol de defensa, sino que tienden a omitir los hechos tratando de protegerse de los reclamos por no haber desempeñado de manera óptima sus funciones, y porque de mostrarse su incumplimiento la imagen que darían de las fuerzas encargadas de mantener el orden sería negativa. En ese sentido, advertimos que no existe un intento por asumir sus culpas ni de responsabilizarse, ello lo notamos desde la forma en que ocultan los rebotes de Sendero Luminoso en Yawarmayo hasta en lo relacionado con la muerte del comandante, ya que teniendo al culpable identificado se opta por no darle orden de captura y así no enturbiar las elecciones.

Las estrategias del olvido se injertan directamente en ese trabajo de configuración: siempre se puede narrar de otro modo, suprimiendo, desplazando los momentos de énfasis, refigurando de modo diferente a los protagonistas de la acción al mismo tiempo que los contornos de la misma. (...) el peligro principal, al término del recorrido, está en el manejo de la historia autorizada, impuesta o celebrada, conmemorada —de la historia oficial—. El recurso al relato se convierte así en trampa, cuando poderes superiores toman la dirección de la configuración de esta trama e imponen un relato canónico mediante la intimidación o la seducción, el miedo o el halago. Se posee aquí una forma ladina de olvido, que proviene de desposeer a los actores sociales de su poder originario de narrarse a sí mismos. (Ricoeur, 2000, p. 572)

Hemos visto que el duelo implicaba una acción por parte del estado, la cual era traer a memoria las heridas del periodo de conflicto con el fin de aprender de ellas, pero evidentemente no se realizó dicha acción, sino que, como se indica en el fragmento citado de Paul Ricoeur en *La memoria, la historia, el olvido* (2000) lo que se hizo fue autorizar una historia sobre los hechos que difería con la historia oficial. Por lo tanto, estaríamos ante un tipo de olvido causado o generado por las autoridades al ocultar la verdadera historia y, en cierto modo, manipular a la población para desdibujar o buscar abandonar los recuerdos sobre época del terrorismo y evitar así que se incrimine al Estado.

Fiscal Chacaltama, vínculo materno y transformación de su personaje

La relación que Chacaltana mantiene con su madre es enfermiza. Es una relación bastante cercana, estrecha, la cual en un inicio deja la duda en el lector de si se trata de una persona viva o de alguien que ya murió. Más adelante se corrobora que se trata de una mujer que murió hace muchos años en un incendio. No obstante, la cercanía con la cual el fiscal se dirige hacia ella es tanta que da a entender que está tratando con otro individuo como él, es decir, vivo.

—¿Mamacita?

Félix Chacaltana Saldívar se acercó a la cómoda donde su madre guardaba sus vestidos y sus joyas de fantasía. Sacó una pollera y una blusa y las dejó sobre la cama. Era una cama hermosa, pequeña, con un dosel de madera tallada.

—Debí venir en la mañana. Lo siento. Es que hubo un occiso, mamacita, tuve que irme corriendo a trabajar.

Trajo la escoba de la cocina y dio una rápida barrida por el cuarto. Luego se sentó en la cama, mirando hacia la puerta.

—¿Te acuerdas de la señora Eufrasia? ¿La que iba a tomar sus matecitos contigo? Se ha enfermado, mamacita. Yo le he enviado una Virgen para que se mejore. Rézale tú también. Yo rezo poquito nomás. (Roncagliolo, 2006, p.17)

Félix Chacaltana habla con su madre como si estuviese viva. Esto es algo que se da durante toda la novela, la tiene siempre presente, es consciente de que murió, paradójicamente, considera que sigue estando allí con él. En ese sentido, en *Melancolía de Izquierda, después de las utopías* (2016), Enzo Traverso realiza un estudio sobre la melancolía vinculándola con el sentir de los vencidos. En su análisis menciona lo siguiente sobre la melancolía desde la visión de Sigmund Freud:

Según Freud, los síntomas del duelo son similares, con la salvedad del desprecio por sí mismo, pero el duelo es un estado de ánimo transicional, en tanto que la melancolía es una disposición perdurable. Las personas melancólicas no desean abandonar su situación de tristeza y sufrimiento; se quejan y, hasta cierto punto, gozan de su dolor.

Tanto el duelo como la melancolía derivan de la pérdida (o la ausencia) de un objeto amado, que puede ser una persona e incluso una categoría abstracta (...) pero sus desenlaces son diferentes. El duelo es un proceso mediante el cual la persona supera el sufrimiento causado por la pérdida y termina por separarse del objeto perdido. (...) a diferencia del doliente que permanece sobre su pena, el melancólico sigue narcisistamente identificado con su objeto amado y perdido y transforma así su sufrimiento en un aislamiento introspectivo que lo aparta del mundo exterior. En otras palabras, la melancolía es un “duelo patológico” no consumado e imposible. (p.66)

Si analizamos la relación de Félix Chacaltana con su madre, en función de la cita anterior, podríamos decir que el fiscal no ha llevado a cabo el duelo pertinente ante la pérdida de su madre. Contrariamente, se ha sumido en un eterno duelo, es decir, en la melancolía. No ha logrado asimilar la pérdida de su madre, puesto que sigue comunicándose con ella como si obtuviera respuestas o se diera un diálogo. De hecho, el apego es tan fuerte que llega a reconstruir la habitación de su madre tal y como había estado antes del incendio.

Entre duelo y melancolía (...) la primera oposición que observa Freud es la disminución del “sentimiento de sí” en la melancolía, mientras que “en el duelo no existe disminución del sentimiento de sí”. De ahí la pregunta: ¿qué es el trabajo realizado en el duelo? Respuesta: “La prueba de la realidad ha demostrado que el objeto amado ha dejado de existir y toda la libido está ordenada a renunciar al vínculo que la une a ese objeto. Contra esto se produce la comprensible rebelión. Sigue una descripción de los grandes costos de tiempo y de energía invertidos que requiere esta obediencia de la libido a las órdenes de la realidad. ¿Por qué este elevado costo? Porque “la existencia del objeto perdido se persigue psicóticamente”. Así lo gravoso del precio que hay que pagar por esta liquidación se debe a la sobreactividad de los recuerdos y de las esperas por la que la libido sigue estando vinculada al objeto perdido: “La realización detallada de cada una de las órdenes dictadas por la realidad es el trabajo del duelo”. (Ricoeur, 2000, p. 100 [subrayado nuestro])

A partir de la cita, advertimos que el fiscal Chacaltama no ha logrado pasar por un adecuado duelo respecto de la muerte de su madre, más bien presenta muy vívidos recuerdos sobre ella y desea mantenerlo así. Es por ello que reconstruye su habitación y convive con ella como si aún seguiría viva. La muerte de la madre del fiscal no es un hecho que, según la diégesis de la novela, se diera en un espacio temporal mínimo; más bien, es algo que sucedió cuando el fiscal era un niño. Ante eso él se va a Lima y luego de 20 años retorna a Ayacucho, y es ahí cuando reconstruye la habitación y mantiene la relación estrecha con su madre muerta: se cuida de hacer cosas indebidas ante las fotografías de ella, está pendiente de abrirle las ventanas del dormitorio para que entre aire fresco, le pide disculpas cuando las va a cerrar, etcétera. De modo que, Félix Chacaltana no ha procesado la muerte de su madre totalmente, por el contrario, ha tratado de reconstruir un espacio en el cual ella aun esté viva; un lugar lleno de sus recuerdos que no le permita ver su ausencia, y que no le permita recordar que murió por culpa suya.

—¿Por qué nunca habla de su padre, señor fiscal? (...) El suyo también era militar. Un joven guapo, blanco. Se casó con una cusqueña muy dulce. Sé que usted la tiene muy presente. (...) Era un poco bestia, ese joven. Un buen chico, salvo cuando bebía. Entonces se ponía difícil. No era usted tan pequeño como para haberlo olvidado...

(...)

Ahora las imágenes se sucedían en la mente del fiscal. Como si se revelase después de décadas de olvido, su padre aparecía ante él. Su sonrisa retorcida, su aliento a alcohol, los golpes, los golpes, el cinturón, el puño, los golpes.

—Ya no existe... él ya no existe...

—Era un chico listo usted. Y las lámparas eran de kerosene. O quizá de aceite. Una de esas cosas inflamables que siempre llevan encendida una llama. El suministro eléctrico ayacuchano, para ser francos, siempre fue bastante deficiente. (...) ¿Lo disfrutó como yo he disfrutado, Chacaltana? ¿Le gustó? Él estaba demasiado ocupado pateándola para ver lo que hacía el niño, al que por lo demás consideraba un retrasado mental. (Roncagliolo, 2006, p. 165)

Chacaltana, tras incendiar su casa con sus padres dentro, creó o se fracturó algo en sus recuerdos, podría decirse que presentaba una memoria selectiva. Solo recordaba que su madre había muerto en un incendio, pero no bajo qué circunstancias, y respecto a su padre, lo ignoraba por completo. Percibimos cómo el olvido funciona como un mecanismo de defensa ante él mismo, recuerda a su madre constantemente, como si estuviese viva, porque así evita recordar las circunstancias bajo las cuales falleció. Lo mismo trata de hacer con Edith, la joven con quien estuvo saliendo durante su estancia en Ayacucho.

Chacaltana, tras la investigación que emprende, va perdiendo el control de la empresa, las situaciones lo inundan, se convierten en algo demasiado grande para él. Pero de igual modo insiste en seguir investigando. Y dicha investigación, y posiblemente toda la sangre y los actos crueles y sangrientos de los cuales se vuelve observador, terminan cambiando algo en él,

pervierten algo en su mente y en su modo de conducirse, y termina abusando sexualmente de la única persona que lo ayudó en el pueblo, Edith. Abusa de ella sin sentir culpa, sino una suerte de satisfacción por dejar claro que había alguien más débil que él.

A pesar de que tenía que conseguir una solución rápida, no podía quitarse de la cabeza el incidente con Edith. No entendía por qué había hecho lo que había hecho. Trataba de recordar y a la vez de olvidar el episodio de esa mañana. No era sexo lo que había buscado, sino una especie de poder, de dominio, la sensación de que algo era más débil que él mismo, que en medio de este mundo que parecía querer tragárselo, él mismo podía tener fuerza, potencia, víctimas. (Roncagliolo, 2006, p.145)

Trataba de olvidar lo que hizo porque no ignoraba que era un acto abusivo. Otra vez el olvido se configura como un mecanismo para no hacerse cargo de las culpas. “Casi sería un alivio que no le creyesen. Casi sería un alivio ir preso y poder olvidar. Si el capitán insistía, contaría inclusive lo que había hecho con Edith.” (Roncagliolo, 2006, p. 142). Chacaltana se animaliza, es consciente de su propia debilidad y precisamente por ello siente la ‘necesidad’ de someter a alguien más para hacer notar su poder, para revelarse como alguien con dominio y fuerza.

Abril rojo y su discurso político

Es difícil distinguir un discurso político en la narrativa de *Abril rojo* (2006), ya que se muestran las angustias del conflicto armado, tanto las dudas y el desequilibrio en los militares ante el desconocimiento de quién era o no terrorista, y las culpas que quedaron en ellos. Pero también se revela, a través del preso Alonso, el carácter de un senderista, cómo el resentimiento que mostraba era producido en gran parte por el desempeño cruel que tuvieron los militares con su amiga, cómo abusaron de ella y terminaron matándola dentro de la prisión, y luego,

simplemente lo cubrieron como si no hubiera sucedido nada. Asimismo, el narrador de la novela deja ver el mecanismo de defensa creado por el pueblo, este acto de no decir absolutamente nada ante los asesinatos, de no tener oídos ni labios, lo cual es producido por el terror que dejó el conflicto armado. Es decir, se muestran los tres sectores de la población, las fuerzas del orden, los senderistas y la población; sus miedos y también sus deudas con ellos mismos y con el resto de la población.

En otro orden de ideas, tomaremos algunas ideas sobre el discurso de la seguridad, la política de Emancipación y el Giro Ético (vinculado a la memoria) que Jacques Rancière expone en *El malestar de la estética* (2011), los cuales hemos observado que bien pueden emplearse para analizar el conflicto armado interno en el Perú. Entre estos, el discurso de la seguridad es el vinculado al Estado —considerado el discurso oficial— sobre los hechos del conflicto armado en el cual no se reconoce la actitud, en muchos casos, parecida a la de los terroristas, que tuvieron parte en las fuerzas del orden; por el contrario, se constituye como una suerte de defensa que elogia el papel que cumplió el estado durante el periodo de violencia. Por otro lado, está el discurso de la Política de Emancipación, en el cual se trata de buscar un bien mayor, instaurar una nueva sociedad por medio de la revolución. La política de Sendero Luminoso puede relacionarse con la política de Emancipación, en cuanto trata, según el discurso que dictan para captar seguidores, de instaurar una nueva sociedad. Sin embargo, en su búsqueda por un “bien mayor” van dejando a su paso un desastre repleto de sangre de inocentes.

A su vez, tenemos el Giro ético: en este el discurso se pone en el lugar de la víctima o el sufriente, lo que se pretende es impedir que el mal reaparezca; y está vinculado a la memoria porque se cree que por medio del acto de recordar y revivir los momentos dolorosos se puede evitar que algo como el conflicto armado ocurra nuevamente.

La novela de Santiago Roncagliolo no pertenece ni al discurso de la seguridad ni a la Política de Emancipación, puesto que critica ambas posturas en el grueso de su narrativa. Es cierto que muestra los dolores que tuvo cada grupo, empero, también evidencia las faltas graves que cometieron con la población y cómo esta quedó atemorizada debido a la crueldad y al haber estado entre dos fuegos. *Abril rojo* se encontraría en el discurso del Giro ético debido a que se valora la vida. El personaje protagónico, es decir, el Fiscal Chacaltana, valora la vida de las demás personas, se espanta ante los muertos hallados en las fosas, ante los perros colgados y ante la propia situación en que quedó sumido el pueblo, pues estos se transformaron en una suerte de fantasmas cargando a sus muertos. Asimismo, sostenemos que se encuentra dentro del Giro ético puesto que se critica esta suerte de olvido por parte de las autoridades, se condena en reiteradas ocasiones el desentendimiento con la población y este querer ocultar lo que pasó durante el Conflicto. Se revela como algo necesario el mostrar las heridas del pasado, aunque en la novela esto nunca sale a la luz, queda entre los altos mandos y el fiscal. La población no se llega a enterar de los crímenes específicos del comandante Carrión y se trata de mantener oculto los brotes senderistas en los pueblos alejados.

Conclusiones

A modo de conclusión, advertimos que el juego entre la memoria y el olvido se presenta como una forma de evitar el reconocimiento de las muertes, tanto en el Estado, en el personaje del comandante Carrión y en el Fiscal Chacaltana. Al dejar de lado la memoria y optar por el olvido, este último se revela como una vía de escape. En el caso del fiscal, escape de sí mismo, de no sentirse culpable, tanto por la muerte de su madre como por la violación de Edith. Respecto al comandante Carrión, prefiere no traer a memoria los crímenes cometidos en el pasado porque ello implicaría saldar una deuda con las víctimas, reconocer que obró negativamente, y tener que pagar las culpas del caso.

Por parte del Estado, el olvido se configura como una suerte de ocultamiento, se oculta en medida en que la imagen y prestigio que posee no se vea manchada.

Consideramos que *Abril rojo* (2006) es una novela lograda, maneja favorablemente el misterio y el desarrollo de la trama capta la atención del lector; los hechos se van dando a conocer poco a poco, y en el transcurso de ello se van creando más incógnitas, hasta que finalmente se revelan todos los aspectos relacionados a los asesinatos. Se introduce el mito del Inkarrí por medio de las muertes y la mentalidad del asesino es algo que va descubriéndose con cada asesinato, pues se presenta una suerte de monólogo interior del homicida antes de llevar a cabo cada homicidio. En síntesis, *Abril rojo* (2006), es una novela negra de corte histórico que envuelve muy bien su trama dejando ver las deudas del conflicto armado y las deudas que sigue generando el Estado al tratar de ocultar todo aquello que lo implica.

Notas

- 1 Roncagliolo, Santiago. (2006). *Abril rojo*. México DF, México: Alfaguara.
- 2 Sendero Luminoso (SL), es una organización terrorista fundada en el Perú por Abimael Guzmán, cuya idea fundacional puede ser entendida como un planeamiento por introducir un régimen revolucionario integrado por un grupo de campesinos conocedores de la realidad de los trabajadores, no obstante, en los años 80 y 90 ganó mayor relevancia debido al terror que generaba en las poblaciones y en el propio Estado, todo ello en consecuencia de la gran cantidad de víctimas que perecieron en sus manos de forma sanguinaria y cruel.
- 3 Roncagliolo, Santiago. (2004). *Pudor*. Lima, Perú: Alfaguara.
- 4 Roncagliolo, Santiago. (2014). *La pena máxima*. Lima, Perú: Alfaguara.
- 5 Las Fuerzas armadas jugaron un rol importante durante la época del terrorismo, libraron una batalla campal en contra de las fuerzas enemigas. Un aspecto que cabe señalar, es el lugar que se vio forzado a ocupar la población, pues esta fue arrinconada en medio de dos fuegos, los cuales causaban pánico y terror, por un lado, los terroristas oprimiendo al pueblo y asesinando a quienes no apoyaban su causa y, por otro, los militares que

buscaban senderistas en los rostros de los habitantes del lugar, confundiendo e incriminando en muchas ocasiones a personas inocentes.

- 6 En “Mito, religiosidad, milenarismo y terrorismo” Luis Veres analiza la novela *Abril rojo* de Santiago Roncagliolo en función de los hechos históricos que presenta, en dicho sentido se la da a conocer como una novela histórica que evalúa y analiza los hechos u acontecimientos históricos que tuvieron lugar en un periodo de tiempo no tan distante como suele verse en las novelas de corte histórico, en este artículo se analiza los juicios de valor que emite Roncagliolo por medio de su narrativa.
- 7 Sobre segunda vuelta de elecciones.
- 8 El segundo gobierno de Alberto Fujimori se caracterizó por ser una dictadura, ello debido al autogolpe de estado que terminó con la división de poderes y a la forma en que maniataba a la prensa y la usaba solo para dar una buena imagen suya y de su gobierno, y no para informar sobre los verdaderos sucesos que tenían lugar en ese periodo.
- 9 En *Poéticas del duelo*, Víctor Vich lleva a cabo una suerte de bosquejo sobre las formas artísticas y sus respectivas capacidades para representar el duelo en el que quedó sumido el Perú al término del periodo del terrorismo; da a conocer distintas maneras en que se pueden expresar las pérdidas y la trascendencia del arte para hacer entender que los que partieron son más que una gran cifra.
- 10 En el *Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación* se da cuenta de la cantidad de asesinatos, violaciones, abusos y atropellos que se cometieron durante los 20 años que se mantuvo el conflicto entre el Estado y los grupos terroristas conocidos como Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) y Sendero Luminoso (SL).

Referencias bibliográficas

- Pezo Miranda, R. (2018). *La representación literaria de la violencia en Abril rojo de Santiago Roncagliolo. Un enfoque decolonial*. (Tesis de maestría). Encontrado en: <https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/63306/Miranda-Master---Tesis-Abril-Rojo.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Ranciére, J. (2011). *El malestar de la estética*. Buenos Aires: Capital intelectual.
- Ricoeur, P. (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.
- Roncagliolo, S. (2006). *Abril rojo*. México: Alfaguara

- Traverso, E. (2016). *Melancolía de Izquierda: después de las utopías*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Veres, L. (2008). Mito, religiosidad, milenarismo y terrorismo en *Abril rojo* de Santiago Roncagliolo. *Espéculo. Revista de Estudios Literarios. Universidad Complutense de Madrid*. s/v (37).

**LA HABITACIÓN COMO REVELACIÓN DE ESPACIO
SAGRADO (*AXIS MUNDI*) EN *HABITACIÓN EN ROMA* DE
JORGE EDUARDO EIELSON**

**THE ROOM AS REVELATION OF SACRED SPACE (*AXIS
MUNDI*) IN *HABITACIÓN EN ROMA* BY JORGE EDUARDO
EIELSON**

**A SALA COMO UMA REVELAÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO
(*AXIS MUNDI*) NA *HABITACIÓN EN ROMA* DE JORGE
EDUARDO EIELSON**

Kristel Aylin Dámaso Tamayo*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
kristel_dt@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-6723-8097

Recibido: 16/03/21

Aceptado: 6/11/21

* Estudiante de pregrado de Literatura de la Universidad Mayor de San Marcos. Ganadora del tercer puesto en los Juegos Florales de la Universidad Ricardo Palma 2019 en la categoría de cuento.

Resumen

El presente trabajo de investigación tiene como objetivo analizar la representación de la habitación en el libro de Jorge Eduardo Eielson *Habitación en Roma*, específicamente, en el poema “foro romano”. Nuestra hipótesis afirma que dicho lugar se evidencia como un espacio sagrado (*Axis mundi*). Además, dicha revelación surge como imagen poética en la consciencia del yo poético a través del ensueño, el cual permite acercarse a su pasado en el inconsciente primitivo, es decir, a su *homo religiosus*. Nuestro marco teórico es la fenomenología de la historia de las religiones de Mircea Eliade y la del espacio de Gastón Bachelard. Finalmente, nuestra herramienta de análisis es la hermenéutica.

Palabras claves: Eielson, habitación, fenomenología, *Axis mundi*, imagen poética.

Abstract

The present research work has a purpose of analyzing the representation of the room in Jorge Eduardo Eielson's book *Habitación en Roma*, specifically, in the poem “foro romano”. Our hypothesis affirms that this place is evidenced as a sacred space (*Axis mundi*). In addition, this revelation emerges as a poetic image in the consciousness of the poetic self through the dream, which allows one to approach its past in the primitive unconscious, that is, its *homo religiosus*. Our theoretical framework is the phenomenology of the history of religions by Mircea Eliade and that of space by Gastón Bachelard. Finally, our analysis tool is hermeneutics.

Keywords: Eielson, room, phenomenology, *Axis mundi*, poetic image.

Resumo

Este trabalho de pesquisa tem como objetivo analisar a representação da sala no livro *Habitación en Roma*, de Jorge Eduardo Eielson, especificamente no poema "fórum romano". Nossa hipótese afirma que este lugar é evidente como um espaço sagrado (*Axis mundi*). Além disso, essa revelação surge como uma imagem poética na consciência do eu poético através do sonho, que permite abordar seu passado no inconsciente primitivo, ou seja, ao seu *homo religiosus*. Nossa estrutura teórica é a fenomenologia da história das religiões de Mircea Eliade e do espaço de Gastón Bachelard. Finalmente, nossa ferramenta de análise é a hermenéutica.

Palavras-chaves: Eielson, sala, fenomenologia, *Axis mundi*, imagem poética.

1. Introducción

Jorge Eduardo Eielson es uno de los representantes más importantes de la literatura peruana del siglo XX. Como poeta, Eielson estuvo muy comprometido con el lenguaje de tal manera que, a través de su producción, se puede evidenciar una necesidad por trasgredir los límites de la palabra escrita. Su obra en general es recurrentemente estudiada por la crítica literaria y artística sin que los continuos trabajos de investigación la agoten; de tal manera que siempre hay algo nuevo que rescatar de su obra.

Por lo mismo, el presente trabajo tiene como finalidad analizar el poemario *Habitación en Roma* teniendo como principal objeto de observación la habitación eielsoniana, tanto como espacio e imagen poética. Para tal fin, la Fenomenología es la disciplina que nos permitirá establecer nuestro marco teórico, específicamente, la que aborda la historia de las religiones de Mircea Eliade y la de Gastón Bachelard que estudia el espacio. Asimismo, la hermenéutica será la herramienta metodológica con la que trabajaremos, debido a que es conveniente por ser el mismo modo de análisis que nuestros referentes teóricos utilizan en el despliegue de sus estudios.

Nuestra intención es iniciar una investigación que permita analizar los otros *leitmotifs* que presenta la obra literaria de Eielson—inclusive en comunión con su trabajo plástico—como la silla, la escalera, la desnudez, las telas, el nudo, etc., sobre las directrices de diversas disciplinas que permitan entender cómo se organiza a nivel global su trabajo estético-literario.

2. Contexto literario y artístico

Jorge Eduardo Eielson escribió *Habitación en Roma* en 1952, durante su exilio voluntario al continente europeo. Su primer destino fue París, a partir de la obtención de una beca de estudios por el gobierno francés en 1948¹. Antes de ello, Eielson

ya gozaba de una notoria carrera literaria, pues pertenecía a la Generación del 50² y estaba circunscrito dentro de lo que se conocía como poesía pura junto con Javier Sologuren, Raúl Deustua, Sebastián Salazar Bondy, Blanca Varela, entre otros. Además, había ya publicado *Cuatro parábolas del amor divino* (1943), *Canción y muerte de Rolando* (1943), *Reinos* (1944), *Antígona* (1945), *Ájax en el infierno* (1945), *En La Mancha* (1946), *El circo* (1946), *Bacanal* (1946) y *Doble diamante* (1947). Luego, apareció el poema largo *Primera muerte de María* (1949) en París, así como *Temas y variaciones* (1950) en Ginebra. Un año más tarde viajó con Javier Sologuren a Italia.

La poética de Eielson tuvo una gran influencia: César Vallejo. En varias oportunidades y durante sus diferentes etapas, Eielson nunca tuvo reparos en aseverar la importancia del autor de *Heraldos Negros* en todas las generaciones posteriores y en su poesía de forma especial e íntima. Asimismo, comentó abiertamente en varias oportunidades que *Habitación en Roma* fue el poemario en donde más se aproximó a su padre literario. En una entrevista para *La República* en 1988, Eielson reconoce su influencia, pero no a un nivel formal (aunque en ambos hay un intento por trasgredir los límites del lenguaje), sino en cuanto a la experiencia del proceso creativo de dicho poemario. Para Eielson, la poesía de Vallejo es vital. La lírica vallejana encarna el sufrimiento del individuo por el dolor de todos los hombres. Este carácter ecuménico lo coloca en el pedestal del “gran poeta” en términos de Miguel Gutiérrez quien, a pesar de la profunda admiración profesada en sus primeros años ante la poética de Eielson, se pregunta sobre este: “¿Es Eielson el gran poeta que la Generación del 50 ha dado al Perú?” (2008, p. 105) y se responde de inmediato: “Desde luego no lo sería (no puede serlo) en la dimensión de Vallejo, que es el gran poeta de una lengua, de una clase y de un pueblo” (p.105).

Es cierto que Vallejo es un poeta canónico en la tradición literaria, pero no lo es por su sufrimiento universal. En todo caso, su valor radica en que nunca la pregunta ¿por qué es un

gran poeta? se agota. Su obra poética, fundamentalmente *Trilce*, tiene siempre la apertura a nuevas interpretaciones donde las necesidades, reflexiones y sensibilidades de las generaciones actuales y venideras siguen germinando en torno a ella. En el caso de *Habitación en Roma*, la influencia de Vallejo, según Eielson, no gira en torno a esta búsqueda por aprehender el dolor universal, sino porque este poemario, a diferencia de la obra poética que había publicado hasta entonces, deja de lado un referente artificial y cultivado por la experiencia idealizada de la lectura grecolatina. Entonces, es ahí donde el yo poético se enfrenta a su propia miseria cotidiana. Como él mismo afirma: “es, sin lugar a dudas, el llanto apagado de la inocencia que se va” (Eielson, 2010, p. 200) y agrega:

Es por ello que cada poema de *Habitación en Roma* arrastra, por primera vez, un dato autobiográfico, un fragmento de realidad contingente bien precisa. La ubicación de cada tema en un punto determinado de la ciudad corresponde realmente a un momento o un episodio significativo para mí, perceptible a veces en la velada anécdota del poema. (p. 203)

Sin embargo, a pesar de que se exime de una responsabilidad colectiva, ¿acaso no cumple este poemario sin ninguna pretensión —por ejemplo, en “albergo del sole”— con la pregunta del yo poético: “no te duele el corazón / cuando amanece?” (Eielson, 1976, p. 182). Interrogante que nos permite reflexionar por nuestro propio dolor diario, por lo tanto, la respuesta nunca puede ser la misma.

3. Exilio y marginalidad

El autoexilio de Eielson es de suma relevancia en toda su obra literaria y artística. Podría constituir, inclusive, el dilema de su vida, lo irresoluto, la paradoja, el nudo por décadas tensionado. Como dice Giulia Nuzzo: “El viaje, el desplazamiento, se puede considerar tal vez la clave conceptual más pertinente para acercarnos al universo humano y artístico de Jorge Eduardo

Eielson” (2014, p. 288). Esto se debe a que su obra se corresponde en muchos aspectos con su exilio voluntario; hecho que se debió, en primera instancia, a un deslumbramiento por la cultura occidental y, en segunda instancia, a la marginalidad que sintió desde sus primeros años en Lima.

En primer lugar, el autoexilio de Eielson no tuvo ninguna razón política y, sin embargo, tampoco ocurrió —como él solía decir— por la simple circunstancialidad de la beca recibida. En realidad, son otras cuestiones las que lo impulsaron a dejar el Perú y, posteriormente, ir aplazando su retorno hasta que se volviera una acción impensable. La razón más superficial sería su deslumbramiento inicial por explorar la cuna de toda la tradición occidental que él atesoraba. En una entrevista de 1954 a Eduardo Moll, para el diario *La Crónica*, dice lo siguiente: “es lógico que se tenga que venir a sus lugares de origen, a las fuentes en que esas tendencias han nacido. El alfabeto de la pintura moderna se encuentra en Europa, para quien pinta con medios occidentales” (Eielson, 2010, p. 56). Viajar a Europa era una travesía que completaba la formación académica de cualquier estudiante. No obstante, la verdadera razón estuvo relacionada, de cierta manera, con su aversión a Lima, puesto que Lima representaba todo lo desagradable y sin esperanza que podía tener el Perú. Y en esta distinción era bien preciso³ cuando decía:

Yo no me refería al Perú como un país sin esperanza, destinado a la destrucción y marcado por un destino trágico, yo me refería solamente a Lima. Y me refería más bien a una actitud limeña —no de todos naturalmente— que es autodestructiva y muy frustrante (...) los limeños me parecen autodestructivos desde el momento en que viven en un estado de continua discriminación entre ellos. (p. 315)

Eielson, entonces, siempre profesaría su amor por el Perú y su rechazo por Lima o, mejor dicho, por la gente de Lima como le comentó a Abelardo Oquendo en 1981: “considero Lima una ciudad asediada por la muerte, una alarmante mezcla de esplendor subterráneo, devastadora miseria social y torpe orgullo

colonial” (p. 198). Así, a Luis Freire en 1977, también le decía: “Yo nací en Lima; pero, no me siento limeño” (p. 107). No obstante, en la entrevista a Urco y a Cisneros, comenta con una gran esperanza sobre las nuevas generaciones —jóvenes que en ese momento estaban alrededor de los 30 años— que vivían el escenario limeño sin máscaras y, en su mayoría, provenían del interior del país.⁴

En segundo lugar, ¿cuál es la relación del exilio con la marginalidad? ¿Dónde se hallan la causa y la consecuencia? Porque si fuera el exilio motivo que deviene en la marginalidad, bien podría aseverarse que los años en Lima no fueron desfavorables y había cierto grado de satisfacción y que, una vez acontecido el exilio, Eielson comenzó una vida marginal por no adaptarse en tierra extranjera. Sin embargo, por todo lo anterior, se muestra con mayores posibilidades que la marginalidad fuera la razón y el exilio su efecto. Eielson vivía sin ser parte de la capital limeña en constante desencuentro: “Vivía ingenuamente, cándidamente, infantilmente. Todo era un descubrimiento. Me sentía un extraño en Perú, en Lima, en mi familia” (p. 198). En este sentido, Nuzzo indica al respecto de las novelas *Primera muerte de María* (Roma, 1955-1957) y *El cuerpo de Giulia-no* (Roma, 1959 - París, 1980): “Eielson quiere sortear, en un evidente acto de repudio, la indeseable Lima del presente, aquella hipócrita y soberbia «arcadia colonial», «la ciudad de la deplorable falsificación criollista»” (2014, p. 298). En sus primeros poemarios se evidencia la desmedida simpatía por lo grecolatino, sobre todo en *Antígona*, *Ájax en el infierno*, *El circo* y *Bacanal*. Su otra mitad, la americana, paradójicamente, recién la encontraría en el exilio. Es con la distancia geográfica que Eielson se acerca al Perú y lleva a cabo una suerte de exploración umbilical que empieza en *Habitación en Roma* y, posteriormente, en mayor medida dentro de su labor artística; por ejemplo, en *Paisaje infinito de la costa del Perú* (1958), conjunto de cuadros “matéricos” e instalaciones; o *Quipus* (1964), serie de nudos hechos con prendas de vestir y telas, entre otros. Así,

Roma se vuelve fundamental para el devenir artístico y literario de Eielson. En aquella ciudad, él encuentra un lugar de observación telúrica; deja de lado la referencialidad grecolatina de su estética para recurrir a la metáfora simplificada donde está consciente de su existencia como migrante y poeta. Aún más, desde aquella estancia, Eielson empieza a cuestionarse la subordinación con que tiene al Perú en relación a Europa:

Me pregunto, ¿este planeta, mi planeta, es un planeta habitado, poblado por una secreta civilización, más perfecta que la europea y a[u]n celosamente en crisálida, o es una simple esfera muerta como la luna, desierta, mineral, luz prestada, artificial y lejana de la gran lámpara solar?⁵. (Eielson, 2010, p. 50)

Durante esos primeros años de migración en Roma, Eielson deja de lado su trabajo artístico y suma a su obra poética poemarios como *Mutatis mutandis* (1954), *Noche oscura del cuerpo* (1955), *De materia verbalis* (1957-1958), *Naturaleza muerta* (1958). No obstante, no es sino en obras poéticas como *eros / iones* (1958), *4 estaciones* (1960), *Canto visible* (1960) y, sobre todo, en *Papel* (1960), donde Eielson se disocia progresivamente de toda sintaxis verbal para superarla por las facultades que le ofrecen otros signos. En otras palabras, debido al agotamiento de la propia palabra como signo de expresión o elemento creador, Eielson, a partir de 1960, comienza su silencio poético, presumible desde hacía años, por ejemplo, en *Mutatis mutandis* con los versos finales: «borro todo por fin / no escribo nada». Durante los años siguientes, Eielson se abocaría a su producción visual y a su principal *leitmotiv*: el nudo. No sería hasta *Ptyx* (1980) que volvería a escribir poesía.

4. Aproximaciones fenomenológicas en torno al espacio

A. El espacio sagrado según Eliade

Desde la fenomenología de la historia de las religiones, Mircea Eliade establece una oposición entre el espacio sagrado y el pro-

fano. Para el hombre primitivo, llamado también *homo religiosus*, el espacio no es homogéneo porque en él se presentan dos tipos: 1) sagrado y/o fuerte, y 2) profano y/o amorfo (Eliade, 1992, p. 25). Para este hombre, los espacios sagrados son fundamentales en la constitución del mundo, porque en ellos yace una ruptura que establece un eje o punto fijo y que se revela a través de una hierofanía, es decir, revelación de lo sagrado:

la revelación del espacio sagrado, tiene un valor existencial para el hombre religioso: nada puede comenzar, hacerse, sin una orientación previa, y toda orientación implica la adquisición de un punto fijo. (...) *Para vivir en el mundo hay que fundarlo.* (...) El descubrimiento o la proyección de un punto fijo —el Centro— equivale a la Creación del Mundo. (p. 26, la cursiva es del original)

Es de vital importancia la hierofanía para el *homo religiosus*, porque le permite construir el Mundo tomando como arquetipo la Creación divina. Este hombre repite la cosmogonía en sus distintas actividades como la construcción de una casa, el matrimonio, los ritos fúnebres, de iniciación, etc. Por otro lado, el espacio profano es homogéneo y carece de sacralidad. El hombre moderno o arreligioso vive en este espacio neutro donde se miden las distancias geoméricamente⁶. En este lugar no hay ruptura, punto fijo, Centro u Ombligo. Es un recinto que no se habita sobre el quid de la repetición cosmogónica.

Pero a su vez ¿qué define a un *homo religiosus*? o ¿qué lo distingue del hombre profano? En principio, para Eliade el hombre religioso vive la vida en doble plano: “se desarrolla en cuanto existencia humana y, al mismo tiempo, participa de una vida transhumana, la del Cosmos o la de los dioses” (p. 141). Además, al entender el mundo como obra de los dioses, toma una gran decisión, es decir, se compromete al instalarse en él. Su determinación por ningún motivo puede ser superficial. Este necesita vivir en el Centro, en un mundo total, organizado, en un Cosmos, ya que al instalarse está formando su propio mundo: “el

hombre [religioso] se concibe como un microcosmos” (p. 139). Este sujeto comprende que el Mundo es abierto y él mismo tiene la abertura, en términos de Eliade, de comunicarse con los dioses y participa en la santidad. En cambio, el hombre profano no es consciente de la sacralidad. A pesar de ser descendiente del *homo religiosus*, aquel no se ocupa de orientarse o construir su mundo en repetición de la cosmogonía. Ha sido desacralizado por la secularización de la ciencia y la modernidad. Sin embargo, Mircea Eliade (1992) afirma que no hay que ignorar el carácter cripto-religioso del hombre profano, ya que este no existe en un estado puro. Así, la desacralización total de este sujeto es una mera abstracción. Es por ello que se encuentran rezagos de sacralidad en distintos comportamientos que subyacen en el plano inconsciente de este y que persisten muy a su pesar:

el hombre profano, lo quiera o no, conserva aún huellas del comportamiento del hombre religioso, pero expurgadas de sus significados religiosos. Haga lo que haga, es heredero de éstos (sic). No puede abolir definitivamente su pasado, ya que él mismo es su producto. Está constituido por una serie de negaciones y de repulsas, pero continúa obsesionado por las realidades de (sic) que abjuró. (pp.171-172)

Ahora bien, como se dijo, el hombre religioso se instala o habita un espacio teniendo la premisa de fijarse en el Centro. Para ello, nos preguntamos ¿qué criterios toma? o ¿cómo diferencia un espacio sagrado de uno profano?

Entiéndase que el Centro no es un punto delimitado geométricamente y este puede variar sin importar su extensión: “Un país entero (Palestina), una ciudad (Jerusalén), un santuario (el Templo de Jerusalén) representan indiferentemente una *imago mundi*” (pp. 42-43). El hombre habitará un lugar que le permita estar en comunicación directa con los dioses y para ello busca construir su casa mediante el simbolismo arquitectónico del Centro:

- a) la Montaña Sagrada (...) se halla en el centro del Mundo;
- b) todo templo o palacio —y, por extensión, toda ciudad sa-

grada o residencia real— es una “montaña sagrada”, debido a lo cual se transforma en Centro; c) siendo un *Axis mundi*, la ciudad o el templo sagrado es considerado como punto de encuentro del Cielo con la Tierra y el Infierno. (2001, p. 12)

Así, el *Axis mundi* es punto de elevación entre el mundo divino, el terrenal y el infernal o de los muertos, pero también es eje que conecta estos tres niveles cósmicos, por ello su cualidad de Centro u Ombligo. Al respecto, Eliade ha considerado a la ciudad de Roma como un *Axis mundi* debido a que se fundó tomando en valor la división en cuatro partes:

El mundus romano era una fosa circular dividida en cuatro: era a la vez imagen del Cosmos y el modelo ejemplar del hábitat humano. Se ha sugerido con razón que la Roma cuadrata debe ser entendida no en el sentido de que tuviera la forma de un cuadrado, sino en el que estaba dividida en cua[tr]o partes. (1992, p. 47)

Además, en *El mito del eterno retorno* (2001), Eliade también sustenta que Roma es un *Axis mundi*, pero esta vez desde la perspectiva del tiempo sagrado. En Roma se establece que la historia coincidió o se pudo valorar a partir de los mitos fundacionales de Rómulo, es decir, desde el plano cósmico; de tal manera, que tanto la edad de Roma como el Año Magno, se interpretaron como “doce meses de 100 años”; y a partir de ese momento, se comprendió que el cumplimiento de ese tiempo no era el fin de la ciudad, sino un ciclo donde todo volvía a empezar.

B. La descripción de la casa según Bachelard

Gastón Bachelard, en su libro *La poética del espacio* (2000), aborda la fenomenología de las imágenes poéticas; es decir, su estudio se concentra en analizar cómo surge o repercute dicha imagen en nuestra consciencia en cuanto a fenómeno. Se distancia del Psicoanálisis a medida que busca escapar de la subjetividad o intelectualidad del plano consciente que se sirve

de una traducción interpretativa. Asimismo, Bachelard (2000) afirma: “en una imagen poética el alma dice su presencia” (p. 11). Para él, la palabra alma es inmortal y por ello solo la poesía puede hacerla surgir, “es una palabra del aliento” (p.10). Idea que se condice análogamente con Eliade (1992) cuando asegura que lo sagrado está saturado de ser.

Por otro lado, para Bachelard “todo espacio realmente habitado lleva como esencia la noción de casa” (2000, p. 28). La casa es nuestro primer universo, un refugio donde el no-yo protege al yo. Más aún, la casa como gran cuna nos mece en el ensueño que se comporta como principio unificador. En otras palabras, mediante el ensueño, nosotros no volvemos a nuestra casa actual, sino a la primera, a la de la infancia. Aquella casa que luego, a través de los años, la buscamos en otras sin éxito. Todos los caminos conducen a esa casa, la cual, de manera paradójica, se resiste a toda descripción (Bachelard, 2000). Sin embargo, cerramos los ojos, pensamos en ella y de pronto no solo volvemos a sus rincones o a sus armarios, sino que regresamos a nosotros mismos como pájaros recién nacidos alimentados en el nido.

Tanto Bachelard como Eliade afirman que “La casa es un nido”. Bachelard indica que “el descubrimiento de un nido nos lleva otra vez a nuestra infancia, a una infancia (sic). A las infancias que deberíamos haber tenido” (p. 95). Mientras que Eliade especifica: “El ‘nido’ implica rebaños, niños y un hogar; en una palabra: simboliza el mundo familiar, social y económico” (1992, p. 154). Generalmente, visualizamos nuestra primera casa habitada, colmada; sería difícil recordar un nido donde lloramos de hambre, o estamos solos y desamparados. Pero ¿a qué llegamos cuando volvemos al nido? Partiendo del ensueño como contemplación primera (Bachelard, 2000), podemos conectar el espacio de la intimidad y el espacio del mundo a través de la inmensidad. Bachelard considera la inmensidad como una categoría filosófica del ensueño:

La inmensidad está en nosotros. Está adherida a una especie de expansión de ser que la vida reprime, que la prudencia detiene, pero que continúa en la soledad. En cuanto estamos inmóviles, estamos en otra parte; soñamos en un mundo inmenso. La inmensidad es el movimiento del hombre inmóvil. La inmensidad es uno de los caracteres dinámicos del ensueño tranquilo. (p. 164)

Entonces, el ser que la vida reprime al soñador (yo poético profano) es el *homo religiosus*, quien permanece soterrado en las tinieblas del inconsciente. Con ello, la inmensidad del ensueño planteada por Bachelard permite regresar al inmemorial religioso que menciona Eliade, es decir, a los primeros tiempos. En consecuencia, la imagen poética del espacio sagrado (como fenomenología del alma) surge para rumiar lo primitivo, dimensión cuya potencia fija los recuerdos más lejanos (Eliade, 1992).

5. La habitación como espacio sagrado (*Axis mundi*) en “foro romano”

Aquí se aplicarán los conceptos fenomenológicos antes mencionados en el análisis hermenéutico de “foro romano”, poema seleccionado de *Habitación en Roma* para la demostración de nuestra hipótesis.

FORO ROMANO

todas las mañanas cuando me despierto
el sol arde fijo en el cielo
el café con leche humea en la cocina
yo le pregunto a quien me acompaña
¿cuántas horas he dormido?
pero nadie me responde

abro los ojos y los brazos buscando un apoyo
toco mi mesa de madera y la noche cae con violencia
un relámpago apaga la luz del sol
como la luz de una vela
vuelvo a preguntar

¿el café con leche de hace siglos humea aún en el polvo?
pero nadie me responde

en la oscuridad me levanto y lo bebo
pero compruebo que la leche está helada
y el café encendido yace como el petróleo
a varios kilómetros bajo tierra:
una silenciosa columna se desploma entre mis brazos
convertida en cenizas
bruscamente el sol vuelve a elevarse
y a declinar rápidamente
en una tempestad de hojas y pájaros rojizos
dentro de mi habitación el crepúsculo brilla un instante
con sus cuatro sillas de oro en las esquinas
trato de recordar mi infancia con las manos
dibujo árboles y pájaros en el aire como un idiota
silbo canciones de hace mil años
pero otra columna de cenizas se desploma entre mis brazos
y mis manos caen cubiertas de repentinatas arrugas

claramente ahora el agua del lavabo
me recuerda mis primeros baños en el río
vagos rumores desnudez perfumes viento
cerdos empapados bajo la sombra de los naranjos
¿mi memoria es quizás tan inmortal como tu cuerpo
cuando te desnudas ante mí
tú que no eres sino un pedazo de mármol
montaña de polvo
columna
reloj de ceniza
hueso sobre hueso que el tiempo avienta en mis ojos?
¿no recuerdo acaso las últimas horas de la noche
cuando te besaba enfurecido sobre mi catre de hierro
como si besara un cadáver?
yo le pregunto a quien me acompaña
amor mío velocísimo
¿cuánto tiempo ha pasado desde entonces
cuántas horas
cuántos siglos he dormido sin contemplarte?
pero nadie me responde (Eielson, 1976, pp. 191-193)

En primer lugar, en el título del poema se evidencia que el yo poético se establece en un Centro de Mundo (*Axis mundi*). El foro romano como plaza era un lugar de principal concurrencia en medio de la Antigua Roma que se erigía como eje u Ombligo. Tal elección de ubicación no es fortuita, sino que ha sido fijada en consonancia a la revelación del espacio sagrado:

Según muchas tradiciones, la creación del mundo se inició en un centro, y por esta razón la construcción de la ciudad tiene que desarrollarse también alrededor de un centro. Rómulo, después de haber abierto una zanja profunda (*fossa*), de haberla llenado de frutos y recubrirla de tierra, y después de levantar sobre ella un altar (*ara*), traza con el arado la muralla (...) La zanja era un *mundus*, y como hace notar Plutarco (*Romulus*, 12), “se ha dado a esa zanja, como al universo mismo, el nombre de mundo (*mundus*)”. Ese *mundus* (sic) era el punto de intersección de los tres niveles cósmicos. (Eliade, 1974b, p. 156)

Luego, en los dos primeros versos de la primera estrofa: “todas las mañanas cuando me despierto / el sol arde fijo en el cielo”, observamos que, en la habitación, el yo poético (primera persona gramatical) es el emisario de la enunciación y resalta una relación de verticalidad en sus actividades cotidianas al mencionar la posición superior del sol. La imagen poética cumple entonces con la propuesta de Bachelard que, al describir una “verdadera psicología de la casa”, se debe constatar dos puntos de enlace principales: 1) la casa imaginada como un ser vertical (consciencia de verticalidad) y 2) la casa imaginada como un ser concentrado (consciencia de centralidad) (Bachelard, 2000). Posteriormente, el yo poético se refiere a otro (tercera persona gramatical) quien no contesta a su pregunta: “¿cuántas horas he dormido?”. Entonces, se nos presenta la primera crisis existencial de este hombre profano en relación a la medición del tiempo que, en términos de Eliade, dicha situación crítica radica en el inconsciente y que solo puede ser superada a través de la religión; justamente, por el hecho de ser este

hombre heredero del *homo religiosus* “en la medida en que el inconsciente es el resultado de innumerables experiencias existenciales, no puede dejar de parecerse a los diversos universos religiosos (...) por consiguiente, se (...) valora como revelación recibida de *otro mundo*” (p. 177, la cursiva es del original). Sin embargo, la revelación no es directa; por ello, el otro que acompaña, todavía no responde.

En la segunda estrofa, el yo poético busca reconocer la materia sensible del espacio: “abro los ojos y los brazos buscando un apoyo / toco mi mesa de madera y la noche cae con violencia”. Las tinieblas u oscuridad son alegorías del inconsciente en donde Eliade (2000) afirma se ocultan la religión y el mito; mientras que, por su parte, Bachelard (2000) relaciona la oscuridad como una cualidad del sótano de la casa soñada; es decir, como ser oscuro de la casa y quien participa en los poderes subterráneos. El inconsciente yace en las profundidades de nuestra consciencia a las que accedemos por medio de un descenso. Además, en los siguientes dos versos, el yo poético recurre a la luz artificial de una vela por la oscuridad natural que ha ocurrido por un relámpago. La imagen poética de la vela es el instrumento con el que se desciende al sótano de nuestro inconsciente, puesto que, en aquel recinto de la casa, la luz natural no es posible. No obstante, Bachelard (2000) distingue que, si bien en nuestra civilización moderna el uso de la vela o lámpara para descender al sótano no es requerido ya que se tiene la luz eléctrica, el inconsciente no considera esta modernidad, pues no se civiliza: él sí toma la vela para alumbrar el sótano. En consecuencia, una vez que el yo poético vuelve a preguntar por el tiempo y por el espacio: “el café con leche de hace siglos humea aún en el polvo?”. Su pregunta es más compleja, debido a que se capta en ella el principio de revelación, aunque hasta ese momento nadie le responde.

En la tercera estrofa, se establece una ruptura con el orden lógico de despertarse en el día, dormir en la noche. Al contrario, es la noche el momento que elige para comprobar el largo

tiempo que el café y la leche han estado esperándolo: ya no están humeando en la cocina, han descendido a las profundidades. Con ello, el *Axis mundi* se certifica: Cielo, Tierra e Infierno están comunicados en la habitación. La caída de una columna es solo imagen de que el mundo moderno, tal y como el yo poético lo entendía, empieza a derrumbarse. Es decir, el espacio deja de ser profano y se hierofaniza, porque se revela lo sagrado a través de la contemplación del *Axis mundi* y sus cualidades, como la manifestación del crepúsculo que brilla fugazmente en la habitación (eje vertical) y, sobre todo, las cuatro sillas de oro en las esquinas que repiten la cosmogonía de la cuatripartición del *mundus* romano. Entonces, se remite al pasado inmemorial donde *in illo tempore* la naturaleza no era objeto, sino que tenía ánima. Después, otra columna se desploma, el hombre profano ha envejecido y empieza a reconocerse como heredero del *homo religiosus*.

En la cuarta y última estrofa, este soñador empieza a rumiar su pasado por la inmensidad del ensueño y la profundidad de su espacio íntimo. De pronto, despliega la imagen poética del agua como “germinativa, como fuente de vida en todos los planos de la existencia” (Eliade, 1972a, p. 224), porque a través de ella retorna a sus ritos de iniciación donde la desnudez o los olores naturales son huellas indisolubles de una “nostalgia de Paraíso” (Eliade, 1992, p. 174). Es por ello que vuelve a preguntar al que lo acompaña: “¿mi memoria es quizás tan inmortal como tu cuerpo?”, ya que el yo poético ha reconocido a este otro silencioso, ha identificado que es un *homo religiosus* escondido en las profundidades de su inconsciente y, solo a partir del ensueño, puede surgir y repercutir sin que sea intelectualizado o interpretado por el *logos* moderno que corresponde al mundo profano. Asimismo, el *homo religiosus* solo puede revelar su existencia como imagen poética, como fenomenología del alma, dentro de la hierofanización que es, al mismo tiempo, la revelación del espacio sagrado *in illo tempore*.

Por último, el sentir del yo poético es visible cuando pregunta enardecido: “¿no recuerdo acaso las últimas horas de la noche / cuando te besaba enfurecido sobre mi catre de hierro / como si besara un cadáver?”. El dolor había ocupado sus emociones antes del retorno al tiempo mítico donde la ruptura ha sacralizado el espacio. Sin embargo, a pesar de esta repercusión de la imagen poética, lamentablemente, este soñador no escapa a su condición de hombre profano porque insiste en preguntarle al *homo religiosus* por el tiempo de forma cuantitativamente geométrica: “cuántas horas / cuántos siglos”. Sin embargo, este hombre primitivo que acompaña no mide el mundo, no lo calcula, por lo que el silencio es su única respuesta.

6. Conclusiones

Habitación en Roma es un poemario con el que Eielson trasciende su primera etapa poética, como eco de la tradición grecolatina hacia la búsqueda de una voz más personal e intimista. Su principal referencia es César Vallejo porque en el plano del contenido toma consciencia de la condición humana en cuanto a ser migrante y poeta y, en el aspecto formal, empieza a desarrollar un mayor compromiso con el lenguaje como imagen. Del mismo modo, el viaje trasatlántico de Eielson no es solo un acontecimiento biográfico, sino el origen para este cambio de estilo. Solo en Roma, Eielson es capaz de escribir sobre Lima, sin rencor ni odio, sino con infinita nostalgia.

Por otro lado, en *Habitación en Roma*, libro que constituye un cambio de estilo en la poesía de Eielson, la habitación está representada mediante la hierofanía como revelación de espacio sagrado (*Axis mundi*), en cuanto cumple con la repetición de la cosmogonía. De tal manera que, a pesar de ser el yo poético un hombre profano, no puede serlo en un estado puro, sino que aún mantiene en las profundidades de su inconsciente el recuerdo del *homo religiosus*. Además, el yo poético no solo es un heredero de este hombre primitivo, sino que es un soñador que

hace surgir, mediante la inmensidad del ensueño, la imagen poética de su pasado inconsciente. Entonces, se vuelve inevitable para él rumiar su inmemorial religioso en la intimidad de su habitación.

Notas

- 1 Todas las fechas sobre la trayectoria eielsoniana provienen de la cronología que Luis Rebaza Soralez publicara en *Ceremonia comentada. Textos sobre arte, estética y cultura (1946-2005)*.
- 2 El debate sobre la correcta periodización generacional y la distinción de puristas y sociales ha sido por muchos años una polémica interminable. No es el fin de este trabajo mencionar las distintas posturas al respecto y, deliberadamente, mantenemos la denominación más resonante por la crítica.
- 3 Entrevista hecha por Jaime Urco y Alfonso Cisneros Cox publicada en la revista *Lienzo* (Lima, abril, 1988).
- 4 La cita textual es: “En cambio en las nuevas generaciones —los jóvenes que tienen hoy 30 años— hay una actitud muy diferente. Lo siento en el diálogo que tengo con ellos y que ellos tienen conmigo; por otro lado, no son necesariamente limeños, son personas que vienen de cualquier parte del Perú y que ya forman parte de la ciudad y se van amalgamando y creando una conciencia mayor” (Eielson, 2010, p. 315).
- 5 Texto publicado en 1954, que forma parte de la serie “Cartas de occidente”, dentro del suplemento *El Dominical*.
- 6 Eliade distingue entre el concepto de este espacio geométrico y su experiencia. En su estudio solo aborda este último punto.

Referencias bibliográficas

- Bachelard, G. (2000). *La poética del espacio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Chang-Rodríguez, R., Velázquez Castro, M., Pollarolo, G. & Chueca, L. F. (2019). *Historias de las literaturas en el Perú. Volumen 4. Poesía peruana: Entre la fundación de su modernidad y finales del siglo XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Casa de la Literatura Peruana / Ministerio de Educación.
- Eielson, J. (1976). *Poesía escrita 1944-1960*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

- . (2010). *Ceremonia comentada. Textos sobre arte, estética y cultura 1946-2005*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú / Museo de Arte de Lima / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Eliade, M. (1974a). *Tratado de historia de las religiones*. Tomo I. Madrid: Ediciones cristiandad.
- . (1974b). *Tratado de historia de las religiones*. Tomo II. Madrid: Ediciones cristiandad.
- . (2000). *Lo sagrado y lo profano*. Colombia: Editorial Labor.
- . (2001). *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé.
- Gutiérrez, M. (2008). *La generación del 50: un mundo dividido*. Lima: Arteidea editores.
- Martos, M. (2009). La poesía peruana del siglo XX. *América sin nombre*, 13-14, 203-214.
- . (2016). La generación literaria peruana. *Escritura y Pensamiento*, 39, 235-264.
- Oviedo, J. (1972). Jorge Eduardo Eielson o el abismo de la negación. *Eco*, 141-142, 191-196.
- Rebaza, L. (Comp.) (2013). *Ceremonia comentada: otros textos pertinentes (1948-2005). 57 años de crítica a la obra visual de Jorge Eduardo Eielson*. Lima: Lápix editores.
- Vásquez, J. (2016). *Tener hambre de luz y devorar una estrella: la poesía de J.E. Eielson*. (Tesis Doctoral en Literatura). Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, Madrid. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/40126/1/T38021.pdf>

**UN ACERCAMIENTO A LA POESÍA DE ALEJANDRA
PIZARNIK: DESDE EL CUERPO HACIA LA SIMBOLOGÍA**

**AN APPROACH TO THE POETRY OF ALEJANDRA PIZARNIK:
FROM THE BODY TO THE SYMBOLS**

**UMA ABORDAGEM DA POESIA DE ALEJANDRA PIZARNIK:
DO CORPO PARA OS SÍMBOLOS**

Luis Humberto Fuentes Rojas*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
luis.fuentes2@unmsm.edu.pe

ORCID: 0000-0001-6552-8277

Recibido: 20/04/21

Aprobado: 5/11/21

* Luis Fuentes Rojas (1964) es bachiller en Ciencias Aeroespaciales, egresado de la Escuela de Oficiales de la Fuerza Aérea del Perú; administrador de empresas por la Universidad de Lima; magister en Ciencias de la Comunicación y segunda especialidad en Ingeniería Informática en la Universidad San Agustín de Arequipa. Tiene estudios concluidos del Doctorado en Literatura Peruana y Latinoamericana en la UNMSM, con tesis sustentada. Ha publicado *El archivo personal de Julio Ramón Ribeyro* (2006), *Rugitus et silentium* (2008), *Mis Críos* (2010) y *Apuntes de bitácora (otros dichos de Luder)* (2015) y *Gaspar de la nada* (2019). Ha sido vicepresidente de la Asociación de Correctores de Textos del Perú en dos gestiones (2015-2016 y 2019-2020). En noviembre de 2021 saldrá publicado *mayúsculos y MINÚSCULOS. Cómic, ilustraciones y microtextos de irreverencia perucha*.

Resumen

Con la finalidad de acercarse al corpus poético de Alejandra Pizarnik, desde nuevas perspectivas que coadyuven a su mejor lectura e interpretación, es necesario revisar ciertas relaciones que se establecen entre algunas variables de su obra. En este artículo planteamos un marco tripartito establecido por el cuerpo, el psicoanálisis y la simbología con el objetivo de establecer una línea de aproximación a la poesía de Alejandra Pizarnik, en tanto consideramos que esta autora plasma, a lo largo de su obra, un conjunto de símbolos que articulan su poesía y que la caracterizan particularmente; símbolos que guardan una estrecha correspondencia entre el cuerpo femenino y entre algunos aspectos abordados por el psicoanálisis.

Palabras clave: cuerpo, psicoanálisis, simbología, literatura.

Abstract

In order to approach Alejandra Pizarnik's poetic corpus, from new perspectives that contribute to its better reading and interpretation, it is necessary to review certain relationships that are established between some variables of her work. In this article we propose a tripartite framework established by the body, psychoanalysis and symbology with the aim of establishing a line of approach to Alejandra Pizarnik's poetry, while we consider that this author embodies, throughout her work, a set of symbols that articulate his poetry and that characterize it particularly; symbols that keep a close correspondence between the female body and between some aspects addressed by psychoanalysis.

Keywords: body, psychoanalysis, symbology, literature.

Resumo

Para abordar o corpus poético de Alejandra Pizarnik, a partir de novas perspectivas que contribuam para sua melhor leitura e interpretação, é necessário rever certas relações que se estabelecem entre algumas variáveis de sua obra. Neste artigo propomos um quadro tripartido estabelecido pelo corpo, psicanálise e simbologia como objetivo de estabelecer uma linha de abordagem à poesia de Alejandra Pizarnik, ao mesmo tempo que consideramos que esta autora incorpora, ao longo de sua obra, um conjunto de símbolos que articulam sua poesia e que a caracterizam particularmente; símbolos que guardam estreita correspondência entre o corpo feminino e entre alguns aspectos abordados pela psicanálise.

Palavras-chaves: corpo, psicanálise, simbologia, literatura.

Introducción

Existen numerosos trabajos de crítica e investigación sobre la obra poética de Alejandra Pizarnik, sin embargo, siendo estos de gran utilidad, no existe ninguna indagación dedicada a los símbolos que aparecen en su obra poética, por lo que un estudio sobre este tema facilitará el acercamiento a su obra desde una nueva perspectiva de lectura, análisis e interpretación. Para abordar su poesía desde esta perspectiva, nos formulamos la siguiente pregunta: ¿Cuáles son los símbolos que aparecen con mayor frecuencia en la obra poética de Alejandra Pizarnik, y de qué manera estos símbolos articulan la unidad poética y visión de mundo que propone la autora?

La obra de un autor, expuesta en su producción literaria, no es un hecho fortuito y aislado del contexto sociocultural en que esta se produce e inserta. Para lograr una interpretación lo más objetiva posible, debemos remitirnos a algunos elementos constitutivos no solo del carácter de esta, sino también —siempre de manera discreta— de su contexto social y personal. Desde esta óptica, buscamos identificar un primer contexto establecido por las correlaciones que se fijan a partir de las nociones y conceptos culturales del cuerpo. Una segunda relación se ha de disponer desde el psicoanálisis, con el fin de observar cómo esta perspectiva puede ayudarnos a esbozar cierta línea de acercamiento a nuestro corpus de estudio. Una tercera línea consiste en hacer una brevísima revisión de algunos conceptos básicos y delimitadores acerca de nuestro principal instrumento de análisis: la simbología.

Con el esbozo de todos estos elementos (cuerpo, psicoanálisis, simbología) intentaremos establecer una línea de acercamiento e interpretación de la poesía de Alejandra Pizarnik.

El cuerpo

El cuerpo pareciera ser un elemento, principalmente, producto evolutivo de la naturaleza y no el resultado de un complejo

proceso cultural. Sin embargo, es tanto una entidad biológica como el resultado consecuente de la dinámica social. El cuerpo ha estado y está al centro de una serie de estudios que lo han abordado desde diferentes disciplinas, como la biología, los estudios culturales, el psicoanálisis, la antropología, la sociología, la literatura; lo cual nos puede dar una idea de la complejidad que como objeto de estudio se presenta al aproximarnos a él.

David Le Breton, en *La sociología del cuerpo*, manifiesta que el cuerpo “forma parte de la sociología cuyo campo de estudio es la corporeidad humana como fenómeno social y cultural, materia simbólica, objeto de representaciones y de imaginarios” (Le Breton, 2002, p. 7). Teniendo en cuenta que el cuerpo está presente en todos nuestros actos cotidianos, tanto privados como públicos, este es modelado —en todos los ciclos de su desarrollo y existencia— por el entorno cultural, histórico y social, y es esa suma de vectores —que actúan multidireccionalmente— las que determinan el comportamiento del individuo. Le Breton señala que “la designación del cuerpo, cuando es posible, traduce un hecho del imaginario social” (Le Breton, 2002, p. 31). Las distintas sociedades entienden y caracterizan de manera muy diversa la relación que se establece entre las personas y cuerpo. Existe una cercana relación entre esta concepción —objetiva y subjetiva del cuerpo— y la ideología; conexión que se gesta como consecuencia de esta percepción, y que establece correlativas líneas de integración y división entre el mundo interior y el exterior.

Las diferencias entre ambos géneros no solo están determinadas desde la biología, sino, y quizá mucho más importante, desde las marcadas diferencias fijadas por los múltiples factores culturales establecidos en cada contexto histórico. En tanto la biología explica las particularidades sexuales del individuo, la realidad cultural y social modela la construcción de las identidades correspondientes a mujeres y hombres. Identidades que se van desarrollando en cada sujeto a lo largo de su praxis vital. A pesar de los avances logrados en relación con la

reconfiguración de roles en los diferentes ámbitos, aún persisten muchos puntos de vista discordantes en la comprensión del sexo y del cuerpo; desigualdades que a partir de la diaria repetición se asumen como naturales. Como resultado de este largo proceso, el orden simbólico imperante en la sociedad occidental continúa remitiéndose al cuerpo masculino como paradigma de la corporalidad humana.

En la evolución y el desarrollo de las sociedades, los signos, códigos y símbolos constituyen, en gran medida, elementos principales de comunicación; estos forman un entramado de manifestaciones socioculturales, las cuales influyen decididamente en la articulación del inconsciente colectivo de cada grupo social. En este contexto, el cuerpo es un lugar colmado de representaciones de distinta índole, y es en donde se forman las imágenes culturales, a la vez que funciona como una superficie en donde se esbozan las señas de la identidad del individuo. En este amplio entorno, el cuerpo asume y tiene una gran carga simbólica; el cuerpo femenino se transforma así en un objeto de valoraciones que, todavía, se estipulan desde la posición masculina.

A partir de la exposición de Freud sobre el inconsciente, se deduce que el orden patriarcal —expresado a través de una serie de símbolos— está organizado a partir de la posesión del falo y su correspondiente ausencia. Mercedes López sostiene que “esta peculiaridad de tipo sexual deviene orden simbólico en el establecimiento de la lógica binaria, pues solo da cabida a lo mismo y a lo otro, es decir, al hombre y al no-hombre, pero nunca a las mujeres” (López, 2010, p. 336).

Hasta aquí podemos inferir que hay una directa relación del cuerpo con su entorno inmediato, dado que este es una evidencia particular en donde se instauran las primeras diferencias entre los sexos. Este hecho —en una primera instancia de orden biológico, y en una segunda, de orden cultural— ha sido utilizado para implantar estructuras y jerarquías entre lo que se ha venido observando, generalmente, como la existencia de

un sexo fuerte y uno débil, determinando con esto una caracterización corporal sui generis para el cuerpo femenino; caracterización que es asumida por el Yo poético pizarnikiano desde una posición en que su corporeidad establece una serie de nexos con el mundo exterior y con su mundo interior.

En la obra de Alejandra Pizarnik podemos encontrar muchas referencias al cuerpo femenino, y en forma muy particular al suyo, a lo largo de su obra no solo poética, sino también en su diario personal y en su correspondencia. Algunas entradas de su diario personal evidencian la imagen que Alejandra Pizarnik tenía de ella misma. Pizarnik, desde muy joven manifestó una extrema preocupación por su peso y su imagen física; preocupación corporal que se convirtió en un tema médico cuando el consumo compulsivo de ciertos fármacos empezó a cobrar importancia en su vida. Muchas notas en su correspondencia personal también son señas de la autopercepción que Alejandra Pizarnik tenía de sí misma. Alejandra Pizarnik alude constantemente al cuerpo en su poesía generando un discurso muy particular, en tanto la valoración ambigua que establece con su imagen fija un código textual cargado de imágenes contradictorias. Estas imágenes articulan un lenguaje metafórico que utiliza al propio cuerpo para expresar su anomia y su desencanto existencial.

La constante presencia de elementos corporales en su poesía se hace evidente desde sus primeras publicaciones. Por ejemplo, leemos en el poema “Yo soy...” de *La tierra más ajena* (1955): “(...) mi cuerpo? Un tajo de silla. (...) mis ojos? ah! Un trozo de infinito” (Pizarnik, 2012, p. 30). En el poema “En el plantanillo”: “(...) Los labios espesan las notas. Labios cerrados por arrugas hábilmente conseguidas. Labios plegados sobre dientes felices (...)” (p. 33). Más adelante en *La última inocencia* (1956) en “Siempre”: “Cansada de inquirir con los ojos elevados... Cansada de mis pies que sólo saben caminar... Cansada de abrir la boca y beber el viento” (Pizarnik, 2012, p. 63).

En el transcurso de su obra poética —recogida en *Poesía (1955-1972). Nueva edición de Ansa Becció*— Pizarnik (2012) subraya la presencia de flujos corporales, como la sangre y las lágrimas: “(...) Y se esconden en la casa de mi sangre” (“La danza inmóvil”) (p. 74); “¿Qué bestia caída de pasmo / se arrastra por mi sangre / y quiere salvarse?” (“La única herida”) (p. 78); “El viento muere en mi herida. / La noche mendiga mi sangre” (“Nada”) (p. 86); “(...) el vino se aclara mezclado a mis / lágrimas tan mudas (...)” (“Voy cayendo”) (p. 40); “No hay rutas ni pliegues ni insectos. / Todo es tan terso que mis lágrimas se sublevan” (“Solo un amor”) (p. 41).

Psicoanálisis

En el último periodo del siglo XIX y primeras décadas del siglo pasado destacan dos escuelas sobre las que se ha sustentado el pensamiento y una gran parte de nuestras interpretaciones acerca de nuestra realidad humana: el psicoanálisis y el marxismo. Freud (con sus aportes sobre el inconsciente) y Marx (con sus planteamientos sobre la economía) reformulan los criterios hasta ese entonces establecidos, señalando que la razón no necesariamente determina al ser humano en su totalidad, sino que existen muchos otros aspectos que tienen una importancia quizá mucho mayor que esta. Las teorías de Freud se basan en la oposición del inconsciente frente a la conciencia racional, considerada hasta entonces superior. En palabras de Johann Fischl, (2002) “En el inconsciente se encuentran todos aquellos instintos e impulsos, que, por razón de los usos y costumbres, de la moral y de la religión, no hemos podido satisfacer abiertamente” (p. 478).

Para poder entender cabalmente las teorías de Freud sobre la sexualidad femenina y la mujer es necesario reflexionar y ahondar en el estudio de la dinámica mental inconsciente y las leyes específicas que la condicionan y determinan, así como explorar en la poderosa carga signíca y el predominio de la se-

xualidad en la vida humana. Solo a través de la adecuada interpretación de estas premisas se podrá entender con mayor exactitud las diferencias psicológicas existentes entre los dos géneros. *Grosso modo* podemos señalar que el psicoanálisis — en su condición de teoría que relaciona la subjetividad humana, las concepciones y percepciones del hombre y la mujer sobre sí mismos connotadas por el género y su identidad, la sexualidad y el cuerpo— ha ejercido una notable influencia en las interpretaciones de la realidad desde el siglo pasado.

Alejandra Pizarnik es consciente de su condición de mujer. Condición de mucha más desventaja al ser hija de extranjeros, tener que asumir roles ajenos al estereotipo femenino y vivir en un medio con rezagos machistas como las sociedades latinoamericanas de mediados del siglo pasado.

Pizarnik (2013) manifiesta, en numerosas entradas de sus diarios, su deseo “(...) de ser una niña muy pequeña, sin pensamientos, sin actos, una niña que llora mucho y pide amor” (p. 109). Así, mantenerse siempre niña es un modo de situar una forma de defensa que busca evadir las responsabilidades que el ser adulto impone. Evasión que se extiende a sus creencias religiosas: “No llamar a Dios. No invocarlo. Tenerse la sangre, apretarse los gritos, reventar en las propias venas, pero callar” (Pizarnik, 2013, p. 111).

En este punto debemos hacer una breve digresión para señalar la aparición e inicio de la consolidación de los movimientos feministas que redefinen no solo la nueva posición y actitud de la mujer en la sociedad occidental, sino también que la dotan de una voz particular que se expresa en un sinnúmero de publicaciones que aparecen en el siglo pasado y se establecen con mayor vigencia hasta nuestros días. Esta apertura social a las expresiones femeninas se ve plasmada no solo en la mayor cantidad de textos publicados, sino también en un posicionamiento de la mujer cada vez más relevante en todo el quehacer de la sociedad.

En este punto, podemos establecer algunas líneas de vinculación entre el cuerpo, el psicoanálisis y la literatura. En primer lugar, el cuerpo es el territorio en donde se articulan los dos espacios de la existencia humana: nuestro mundo interior, regido por nuestro raciocinio y subjetividad, y el mundo exterior, en donde podemos distinguir los elementos naturales y las variables culturales. Es en este segundo espacio en el que establecemos las relaciones de jerarquía, de dominación, económica y de carácter social; sin embargo, es conveniente resaltar que estas correspondencias tienen su base en el espacio subjetivo y objetivo.

Como se ha manifestado antes, el cuerpo cumple un rol de primerísima importancia en nuestra praxis de vida, pues es el lugar en donde toda nuestra experiencia sucede. Entonces, una primera relación se establece en la direccionalidad mutua que se establece entre el cuerpo y el inconsciente, estudiado por el psicoanálisis, en tanto nuestra existencia se gesta en sustrato subjetivo e inconsciente —lo cual define todos nuestros actos— que aflora y es representado en cada acto de nuestra vida.

Una segunda relación se fija en el binomio “cuerpo-psicoanálisis” y la “literatura”. En referencia a la literatura, es un hecho fundamental que ella es una representación y producto de la praxis cultural. Ahora bien, cuando hablamos de cultura nos enfrentamos a la amplitud que dicho término tiene, con lo que nos enfrentamos a una definición virtualmente ilimitada. Podemos entender la cultura como todo lo que es producido por el hombre y que se diferencia de todo lo que existe en la naturaleza sin la participación humana. Sin embargo, en esta breve definición se presenta un nuevo escollo, ya que “se ha observado con frecuencia que la naturaleza misma es una abstracción humana, también tiene ella una historia, lo cual, a su vez, significa que es parte de la cultura” (Payne, 2002, p. 120).

Jacques Rancière manifiesta que “la literatura es social, expresa la sociedad ocupándose de sí misma, es decir de la manera como las palabras contienen un mundo” (Rancière, 2009,

p. 62). No debemos ni podemos abstraer a la literatura de su índole netamente social, pues si lo hacemos, aunque sea solo por un tema de especulación teórica, corremos el riesgo de elidir el sustrato en el que se ha gestado, así como también que su direccionalidad carezca de sentido, pues la literatura nace en la sociedad, por la sociedad y para la sociedad.

Nos encontramos pues ante dos correspondencias: en primer lugar, una íntima conexión entre las nociones del cuerpo y el psicoanálisis (que estudia el sustrato subjetivo), que parte de premisas de índole sexual (componente físico y biológico del cuerpo) que coadyuva a la formación de la identidad del individuo; identidad que se verá representada, a lo largo de su vida, a partir de “actos reflejos” que son estructuras ya fijadas en el inconsciente. En segundo lugar, otra relación que conecta que relaciona todo esto dentro de un contexto mayor que es la práctica literaria, en este caso la femenina.

Simbología

Al acercarnos al estudio de la simbología (disciplina que se encarga del estudio de los símbolos) nos enfrentamos a la complejidad que el vocablo “símbolo” representa por su carácter polisémico y por su aplicación en una serie de disciplinas, por lo que es pertinente precisar la diferencia entre símbolo, simbolismo y simbología.

El símbolo es la representación sensible y evidente de una idea asociada por una convención aceptada en un contexto social particular (Cirlot, 2011). El símbolo establece un vínculo convencional, particular y arbitrario con su objeto. El concepto de símbolo ayuda a representar una idea que puede ser percibida a través de los sentidos y que presenta rasgos vinculados a una convención aceptada. Los símbolos son un paradigma ancestral y son inmanentes a la naturaleza humana, pues posibilitan que el mundo, tanto fáctico como imaginario, sea aprehendido de una manera intuitiva y directa. La importancia de

su estudio radica en que el conocimiento de ellos nos permite estructurar una visión orgánica, que siempre se presenta compleja, tanto desde el punto de vista racional como subjetivo.

El simbolismo es un sistema que permite representar un concepto, una creencia o una entidad abstracta. Este sistema funciona a partir de la asociación de ideas que promueven estas y por las redes que estos van tejiendo. El simbolismo, también, alude a una escuela literaria que surgió, a finales del siglo XIX, en Francia, y que se distingue por presentar a los objetos evocándolos desde una poética en lugar de nombrarlos directamente.

La simbología es el estudio de los símbolos. Esta disciplina es utilizada para nombrar y organizar los conjuntos de símbolos que se identifican y articulan en algún ámbito específico. Uno de los intereses principales de la simbología es delimitar el campo de acción simbólica, con la finalidad de evitar confundir fenómenos similares, que en realidad solo se asemejan o tienen una relación exterior.

Juan Eduardo Cirlot, en el prólogo de la primera edición de su *Diccionario de Símbolos*, señala que:

El interés por los símbolos tiene un múltiple origen; en primer lugar, el enfrentamiento con la imagen poética, la intuición de detrás de la metáfora, hay algo más que una situación ornamental de la realidad; después, nuestro contacto con el arte del presente, tan fecundo creador de imágenes visuales en las que el misterio es un componente casi continuo. (Cirlot, 2011, p. 13)

Cirlot profundiza en el desarrollo del concepto del símbolo en nuestra cultura occidental, para lo cual establece una secuencia que explica el concepto del símbolo y su historicidad remontándose a las primeras grandes culturas orientales.

Otro importante aporte a la aproximación terminológica del estudio de los símbolos lo realizan Jean Chevalier y Alin Gheer-

brant en su *Diccionario de símbolos*. En la parte introductoria proponen una aproximación a la definición del término “símbolo”. Estos dos autores señalan cada una de las palabras que podrían ser confundidas con la significación del símbolo y explican que:

El emblema, el atributo, la alegoría, la metáfora, la analogía, el síntoma, la parábola, el apólogo, son formas figuradas constitutivas de la expresión y tienen en común el ser signos y no rebasar el plano de la significación. Son medios de comunicación pertenecientes al conocimiento imaginativo o intelectual, que desempeña un papel de espejo, pero no salen del marco de la representación. (Chevalier & Gheerbrant, 2012, p. 18)

Estas primeras aproximaciones a la simbología pretenden fijar el marco general bajo el cual se procurará realizar la interpretación de la obra de Alejandra Pizarnik, para lo cual es necesario llegar a establecer una definición particular del término “símbolo” que articule los diversos conceptos teóricos de las varias disciplinas que utilizan el símbolo como base de interpretación, con la finalidad de guiar el análisis, la explicación y la exposición de la investigación propuesta. En ese sentido planteamos que existe una correspondencia entre el símbolo y la realidad, y viceversa. El símbolo produce y reproduce de alguna manera la realidad, y, simultáneamente, este es producido por ella. A través del símbolo se establece un equilibrio entre el mundo exterior —la realidad— y el mundo interior —la imagen— vinculando estas dos esferas y llenando el vacío existente entre ambos universos. Los símbolos gestan modelos para interpretar y representar a la realidad, así como elementos que ofrecen información y direcciones para organizar esta misma realidad. Dada la ambigüedad que entrañan muchos símbolos y a la dialéctica implícita entre lo que “se muestra y lo que se oculta”, estos deben de ser considerados no como fórmulas de exacta explicación, sino más bien como posibilidades dinámicas de interpretación. Una hermenéutica literaria debe tener la ca-

pacidad de transignificación, sin que esto denote quebrantar la racionalidad o caer en el sinsentido. El símbolo nunca queda explicado en su totalidad, sino que siempre hay que volver a descifrarlo dentro de un contexto; a la manera de una partitura, esta nunca es descifrada por completo, sino que este desciframiento se da en cada nueva ejecución, en cada nueva interpretación.

Alejandra Pizarnik: una breve aproximación a su obra poética

La obra poética de Alejandra Pizarnik comprende siete poemarios publicados en vida: *La tierra más ajena* (1955), *La última inocencia* (1956), *Las aventuras perdidas* (1958), *Árbol de Diana* (1962), *Los trabajos y las noches* (1965), *Extracción de la piedra de locura* (1968) y *El infierno musical* (1971). Después de setiembre de 1972 —fecha de su fallecimiento— se publicaron varias ediciones de sus obras: *Textos de sombra y últimos poemas* (1982) —en donde se incluyen una obra de teatro y una novela corta: *Los poseídos entre lilas* y la novela *La bucanera de Pernambuco o Hilda la polígrafa*—. En el año 1990 se editó *Obras completas*, antología de prosa y poesía; *Correspondencia* (1998) recopila toda la correspondencia encontrada hasta esa fecha; *Prosa completa* (2002) recoge toda su producción en prosa; *Poesía Completa* (1955-1972), Edición a cargo de Ana Becció (2012), es la edición definitiva de toda la poesía publicada, y *Diarios. Nueva edición de Ana Becció* (2013). Sin embargo, quedan dos archivos importantes aún por revisar y analizar: en la Biblioteca de la Universidad de Princeton y en la Biblioteca Nacional Mariano Moreno en Buenos Aires.

Pizarnik es una poeta caracterizada por un uso sugerente y preciso del lenguaje. Sus poemas son manifestaciones de un virtuoso espíritu lírico. Sus poemas —muchos de los cuales se distinguen por visiones abstractas— son de fácil reconocimiento e identificación gracias a la presencia reiterada de algunos símbolos. Cada símbolo determina y particulariza la obra de

Alejandra Pizarnik. Sabemos que toda acción humana y toda percepción de la realidad están cargadas de significación; en Pizarnik, su poética integra parte de esta realidad dentro de un armónico universo semántico articulado por ciertos símbolos, logrando así que la realidad asuma nuevas manifestaciones, las mismas que sugieren una visión novedosa y creativa del mundo.

La obra de Alejandra Pizarnik se caracteriza por una constante búsqueda por vencer —a través de la expresión poética— las graves carencias en varios aspectos de su vida: problemas de salud, integración familiar, limitaciones de integración social, autoestima, inseguridad, relaciones afectivas mediocres—; carencias que se expresan a partir de una individualidad bastante difusa y singular. La poesía de Alejandra Pizarnik va en busca de una forma que la represente y que le otorgue no solo una voz particular, sino también una presencia que pueda consolidar los elementos dispersos en su difuminada personalidad. Hay una gran pregunta que atraviesa la obra de Pizarnik: ¿Qué / quién soy? Esta interrogante está presente en muchos de sus poemas. Pizarnik escribe “El centro / de un poema / es otro poema / el centro del centro / es la ausencia / en el centro de la ausencia / mi sombra es el centro / del centro del poema” (Pizarnik, 2012, p. 381). Su poesía transforma su más profunda intimidad en materia poética. Su propuesta poética es un intenso interrogatorio y diálogo consigo misma. Su voz, a manera de un coro, aparece en múltiples frecuencias expresivas que hacen eco de la melodía de su palabra, siempre en la búsqueda por resolver el conflicto existencial que sojuzga su existencia: sus poemas establecen líneas que conectan su vida y su obra hasta límites que se aproximan al paroxismo. Alejandra Pizarnik vive y escribe en un constante desplazamiento emocional tanteando un territorio poético que le brinde calma y refugio.

En el caso de Pizarnik, es muy difícil separar su vida de su obra poética, pues, como lo manifiesta la misma autora en varias entrevistas, su afán era “lograr hacer poesía con los trozos de su vida transformando su existencia en materia textual”:

Ojalá pudiera vivir solamente en éxtasis, haciendo el cuerpo del poema con mi cuerpo, rescatando cada frase con mis días y con mis semanas, infundiéndole al poema mi soplo a medida que cada letra de cada palabra haya sido sacrificada en las ceremonias del vivir. (Pizarnik, 2012, pp. 269-270)

Dentro de su corta existencia, un aspecto que determina el carácter singular de su obra son los estados neuróticos que se evidencian en distintas etapas de su vida. Para Pizarnik —cuya particular personalidad se expresa con claros matices en su obra— la muerte y la locura son un escape y lugar de reposo, desde donde se pueden afrontar una vida llena de temores e inseguridades. Esta oscura esperanza le brinda la fuerza para resistir como extranjera en una tierra ajena a su historia familiar: Pizarnik siempre se sintió extraña en su propia patria. Esta situación de apatridad le obligó a buscar en la lectura y en el silencio —de su retiro social— la paz que su propio espíritu le negaba. Cabe anotar, tal como lo señala Eduardo Chirinos que el “silencio no fue siempre, para nuestra autora, una posibilidad de plenitud, sino una posibilidad de tentación y promesa de algo que la poesía le podía ofrecer a través de la reconciliación entre el lenguaje y el deseo” (Chirinos, 1998, pp. 24-25). Chirinos cita al poema “Cold in hand blues” para sostener que este poema se caracteriza por no contener espacios tipográficos entre los textos del diálogo ni tampoco cuenta con pausas ortográficas, sin embargo, está impregnado de una “asfixiante capa de silencio”. El empleo de esta forma dialogada permite la distinción, según Chirinos, de las voces a partir del espacio de silencio entre verso y verso: “y qué es lo que vas a decir / voy a decir solamente algo / y qué es lo que vas a hacer / voy a ocultarme en el lenguaje / y por qué / tengo miedo” (Pizarnik, 2012, p. 263).

Además de lo señalado, el tema de la muerte —expresado en una serie de símbolos— atraviesa la totalidad de su obra y se manifiesta como uno de los ejes temáticos sobre los que se articula su poesía. Una breve lectura del corpus poético, con-

formado por 331 poemas, evidencia las 198 veces en que la nominación de la muerte aparece a través de algunos símbolos relacionados con ella:

en esta noche en este mundo / extraordinario silencio el de esta noche / lo que pasa con el alma es que no se ve / lo que pasa con la mente es que no se ve / lo que pasa con el espíritu es que no se ve / ¿de dónde viene esta conspiración de invisibilidades? / ninguna palabra es visible. / sombras / recintos viscosos donde se oculta / la piedra de la locura / corredores negros / los he recorrido todos / ¡oh quédate un poco más / entre nosotros! / mi persona está herida / mi primera persona del singular / escribo como quien con un cuchillo alzado en la oscuridad / escribo como estoy diciendo / la sinceridad absoluta continuaría siendo lo imposible / ¡oh quédate un poco más entre nosotros! (Pizarnik, 2012, p. 399)

Los temas relacionados con la muerte y los estados oscuros del espíritu están presentes en la obra poética de Alejandra Pizarnik —muchos de ellos expresados a través de una serie de símbolos— se han identificado sistemáticamente en sus ocho poemarios. La individualidad, la infancia, el silencio, la noche, la muerte, la búsqueda de una identidad, su profundo compromiso con el lenguaje, la intensidad en el diálogo interno, las relaciones entre su biografía y su obra, los estados depresivos son ejes que permiten articular un sentido a su vasta producción poética, y ponen en evidencia los estrechos vínculos entre el cuerpo, ciertos rasgos del individuo denotados por el psicoanálisis y la escritura literaria.

Conclusiones

Hasta aquí hemos planteado, de manera muy general y resumida, una serie de elementos que configuran una línea de investigación que debemos de continuar para hallar la respuesta a nuestra pregunta inicial: ¿Cuáles son los símbolos que aparecen con mayor frecuencia en la obra poética de Alejandra Pi-

zarnik, y de qué manera estos símbolos articulan la unidad poética y visión de mundo que propone la autora?

La intención de este trabajo es relacionar nuestro corpus (obra poética) y nuestro instrumento de análisis (simbología) desde la perspectiva de indagación ofrecido por el marco del cuerpo y del psicoanálisis.

Nuestro corpus de estudio está conformado por 331 poemas que integran la totalidad de la obra publicada en ocho poemarios (siete publicados en vida y uno, póstumamente). Se ha realizado una cuantificación de todos los símbolos encontrados en este corpus, lo cual ha arrojado un total de 274 símbolos con diferente presencia cuantitativa.

Una primera observación de los símbolos encontrados —a lo largo de sus ocho poemarios— nos muestra algunos símbolos recurrentes que atraviesan su obra y que guardan relación con el cuerpo. Por ejemplo, encontramos: ojos (79 veces), manos (52), huesos (29), sangre (29), cuerpo (21), boca (11), brazos (10), cabello (9), cabeza (9), dedo (6). Otros que pueden ser relacionados con el lenguaje psicoanalítico por su directa evidencia, por ejemplo: muerte (198), noche (186), silencio (113), infancia (74), sombra (72), espejo (25), fuego (25), sueño (25). Un tercer grupo está conformado por muchísimos otros que podríamos observarlos desde una óptica feminista, en el sentido de la perspectiva particular que quizá una mujer puede otorgar a alguno de ellos. Este tercer grupo, quizá el más complejo, por la subjetividad implícita que puede representar, es sin embargo un desafío que vale la pena realizar en la intención de mejorar nuestra interpretación.

Con estos tres nuevos elementos (cuerpo, psicoanálisis y simbología) y las relaciones que entre ellos se pueden fijar, y las consecuentes inferencias que se pueden establecer, queda abierta una línea de indagación que puede coadyuvar a enriquecer la lectura, el análisis y la interpretación de nuestro corpus poético.

Habiendo realizado una lectura transversal de toda la obra de Alejandra Pizarnik a través de dos ejes: su poesía en el eje horizontal y los símbolos, que atraviesan toda su producción poética, en el eje vertical, preliminarmente podemos señalar que:

- a. La poesía de Pizarnik está caracterizada por el uso reiterativo de símbolos sobre los que se fundamentan una serie de campos temáticos que se desarrollan a lo largo de su itinerario poético y que se extienden también a su obra en prosa, su correspondencia y su diario personal.
- b. Las isotopías que aparecen en su obra poética articulan una serie de características —que se presentan poema a poema— y que establecen una relación de continuidad no solo entre los poemas de un libro en particular, sino a lo largo de sus ocho volúmenes de poemas, y le otorgan una articulada homogeneidad de significado a su obra.
- c. Muchas veces la denotación poética se sustenta en las reiteraciones que se hace de los símbolos. Esta es una poética de palabras, de temas y tópicos que se van articulando a partir del uso de símbolos. No describe, pero sí crea sugerentes imágenes, cohesionadas a partir del uso reiterado y sistemático de algunos símbolos.
- d. Este acercamiento a la obra de Pizarnik, desde la perspectiva de la simbología, es un tema que puede y debe ser desarrollado, pues queda plenamente demostrada la capacidad del corpus poético de Pizarnik como objeto de estudio simbólico, así como la facultad de la simbología como instrumento de exégesis literaria.

Referencias bibliográficas

- Chevalier, J. & Gheerbrant, A. (2012). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder Editorial.
- Chirinos, E. (1998). *La Morada del silencio*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Cirlot, J. (2011). *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Siruela.

- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Claves-Dominios.
- López, M. (2010). Una simbología otra del cuerpo de la mujer: la apertura al otro. *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2: Cuerpo y alteridad. Recuperado de: <www2.uned.es/dpto_fim/invfen/Inv_Fen_Extra_2/23_Merc_Lopez_Jorge.pdf>
- Jueves 12 de agosto de 2021, 22.12 horas.
- Payne, M., (Comp.). (2002). *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Pizarnik, A. (2012). *Poesía (1955-1972)*. Edición a cargo de Ana Becció. Barcelona: Editorial Lumen.
- . (2013). *Diarios. Nueva edición de Ana Becció*. Barcelona: Editorial Lumen.
- Rancière, J. (2009). *La palabra muda. Ensayo sobre las contradicciones de la literatura*. Buenos Aires: Tierna Cadencia Editora.

**LA IDEA DE LIBERTAD EN LA NOVELA *EL GAMONAL* DE
MANUEL ROBLES ALARCÓN**

**THE IDEA OF FREEDOM IN THE NOVEL *EL GAMONAL* BY
MANUEL ROBLES ALARCÓN**

**A IDEIA DE LIBERDADE NO ROMANCE *EL GAMONAL* DE
MANUEL ROBLES ALARCÓN**

Melquiades Aléndez Carrión*

Esandino - Estudios Andinos de Interculturalidad: Quechua y Aymara
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
alendezmel@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7595-1164

Recibido: 16/03/21

Aceptado: 7/11/21

* Licenciado en Educación, especialidad Lengua y Literatura por la Universidad Tecnológica de los Andes de Apurímac, con estudios de Maestría en Lengua y Literatura en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; asimismo, con estudios de Maestría en Ciencias de la Educación, con mención en Lengua, y de doctorado en Ciencias de la Educación en la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle. Es integrante del Grupo de Investigadores Esandino-Estudios Andinos de Interculturalidad: Quechua y Aymara de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos,

Resumen

El presente artículo trata la idea de libertad en la novela *El gamonal* de Manuel Robles Alarcón. El gamonal Cristóbal de Rocafuerte y Vergara, con el ejercicio ilimitado de libertad genitiva y dativa, escarmienta y victimiza a los colonos de la hacienda para someterlos a su dominio. El gamonal, desde la ideología hispanista, enfrenta a los indigenistas y proyecta exterminar a los indígenas porque considera que son una rémora para el desarrollo del país. El Estado, que constituye la principal institución ablativa, no limita la libertad genitiva y dativa del gamonal en el periodo de crisis del estado oligárquico (1920-1975). Las organizaciones campesinas, los políticos e intelectuales indigenistas son desacreditados. Todo argumento en favor del indígena es vulnerado por el gamonal. La idea de libertad en la novela *El gamonal* se interpreta desde el materialismo filosófico como teoría de la literatura.

Palabras claves: Idea de libertad, la novela *El gamonal*, Robles Alarcón.

Abstract

This article deals with the idea of freedom in the novel *El gamonal* by Manuel Robles Alarcón. The gamonal Cristóbal de Rocafuerte y Vergara, with the unlimited exercise of genitive and dative freedom, chastises and victimizes the settlers of the hacienda to submit them to his dominion. The gamonal, from the Hispanic ideology, confronts the indigenistas and plans to exterminate the natives because he considers that they are a hindrance to the development of the country. The State, which constitutes the main ablativ institution, does not limit the genitive and dative freedom of the gamonal in the crisis period of the oligarchic state (1920-1975). Peasant organizations, indigenous politicians and intellectuals are discredited. Any argument in favor of the indigenous is violated by the gamonal. The idea of freedom in the novel *El gamonal* is interpreted from philosophical materialism as a theory of literature.

Keywords: Idea of freedom, the novel *El gamonal*, Robles Alarcón.

Resumo

Este artigo trata da ideia de liberdade do romance *El gamonal* de Manuel Robles Alarcón. O gamonal Cristóbal de Rocafuerte y Vergara, com o exercício ilimitado da liberdade genitiva e dativa, castiga e vitimiza os colonos da fazenda para submetê-los ao seu domínio. O gamonal, da ideologia hispânica, enfrenta os indigenistas e planeja exterminar os indígenas por considerá-los um estorvo ao desenvolvimento do país. O Estado, que constitui a principal instituição ablativa, não limita a liberdade genitiva e

dativa do gamonal no período de crise do Estado oligárquico (1920-1975). Organizações camponesas, políticos e intelectuais indígenas estão desacreditados. Qualquer argumento a favor dos indígenas é violado pelo gamonal. A ideia de liberdade no romance *El gamonal* é interpretada a partir do materialismo filosófico como uma teoria da literatura.

Palavras-chaves: Idéia de liberdade, o romance *El gamonal*, Robles Alarcón.

Introducción

Manuel Robles Alarcón es autor de cuatro novelas. Entre ellas, *Sara Cosecho*, *Jacinto Huillca*, *El gamonal* (título original *El gamonal o el señor de Yanahuaijo*) y *Los altivos* (novela inconclusa). No se han publicado las tres últimas novelas, a excepción de algunos capítulos en revistas y periódicos de Lima. Aparte de estas novelas ha escrito cinco colecciones de cuentos: *Los perros vagabundos* (título de la primera edición: *Sombras de arcilla*), *Defensores anónimos de tu vida* (título original: *La sombra de Caín*), *Fantásticas aventuras del Atoj y el Diguillo*, *Los que ahora tienen una esperanza* y *Cuentos de tierra mestiza*. No se han publicado las dos últimas colecciones, solo algunos cuentos de ambas colecciones se han publicado en revistas y periódicos de Lima y Abancay. Además, permanece inédita la obra teatral *Don Diego Ratón y don Antonio Zorro*. Tiene, además, varios artículos dispersos en revistas y periódicos de Lima los mismo que faltan recopilar. Desde la genealogía literaria, la gran parte de las obras literarias de Robles Alarcón se clasifica como literatura crítica o indicativa, algunos cuentos de la colección *Los que ahora tienen una esperanza* pertenecen a la literatura programática o imperativa y *Fantásticas aventuras del Atoj y el Diguillo* es una literatura sofisticada o reconstructivista.

Todas estas obras indicadas tienen calidad literaria. Sin embargo, no son referentes en la investigación por cuatro motivos. Primero, porque sus obras publicadas se hicieron en editoriales que no tienen alcance nacional; segundo, porque no se han editado sus mejores obras literarias: *Los que ahora tienen*

una esperanza, *El gamonal* y la novela *Jacinto Huilca*; (esta última obra literaria recibió el Premio Nacional de Novela Ricardo Palma en 1947 y en 1942, la misma había obtenido una mención honrosa en el 2°. Concurso Internacional de Novela Farrar & Rinehart de Estados Unidos); tercero, las investigaciones literarias académicas no son suficientes; y finalmente, porque por ser producciones literarias regionales indigenistas han sido marginadas por las editoriales importantes.

La novela *El gamonal* se ha difundido como novela inédita por los críticos literario. Romero (1966) indica que *El gamonal* es una novela corta e inédita. Tauro (1975) refiere que Robles anuncia la publicación de *El gamonal*, novela corta. Vivanco (1981) dice amén de la novela *El gamonal*. Arriola (1983) afirma que *El gamonal* delata al luchador social de fibra comunista. Corcuera (1988) manifiesta que entre los trabajos que ha dejado inédito, figura *El gamonal* (novela). Toro (2004) afirma que *El gamonal* es una novela corta e inédita. Entre los citados quien mejor conoce es Tauro porque ha escrito la mejor biografía de Robles Alarcón. Sin embargo, desconoce, al igual que los demás la publicación del capítulo I, “Indios de hacienda” en la revista *Garcilaso* (13 de diciembre de 1941, 12, pp. 13-15).

Robles Alarcón frente a su obra manifiesta que la novela *El gamonal* constituye una de sus primeras novelas escritas después de unos relatos. Robles (1982) resalta que escribió una “novela” corta, con base a lo que su madre le contaba, había oído o visto de niño él mismo. La novela *El gamonal* en principio estuvo compuesto de cuatro capítulos: “Pataquishka”, “Indios de hacienda”, “El cholo levantisco” y “El insumiso”. Lamentablemente, se extravió el primer capítulo (“Pataquishka”); al respecto, Robles Alarcón afirma que la conquista es como la espina del cacto pataquishka que se incrusta en la carne del indio y cuando el indio la saca nunca sale.

Respecto a la idea de libertad, Maestro (2017) interpreta con el título *La idea de libertad en La Celestina* desde el materialismo filosófico como teoría de la literatura y llega a la conclu-

sión que *La Celestina* es una obra que se ubica fuera de las normas del Estado. Todos los personajes actúan al margen de las normas oficiales de la sociedad política. Además, Maestro (2017) Interpreta Idea de libertad en *La Numancia* de Cervantes y llega la conclusión que *Numancia* representa la ablación de la libertad imperial de Roma, y que a su vez el Imperio Romano representa la ablación íntegra de *Numancia*, como ciudad-estado que se aniquila antes de convertirse en sierva de Roma. Estas dos referencias constituyen una consulta permanente en la interpretación de la novela *El gamonal* de Robles Alarcón.

El objetivo del presente artículo es interpretar la idea de libertad que se objetiva en la novela *El gamonal* de Manuel Robles Alarcón desde los presupuestos metodológicos del materialismo filosófico como teoría de la literatura. El método con el que se interpreta es el método del materialismo filosófico como teoría de la literatura. El materialismo filosófico se basa en los principios generales de la gnoseología materialista, como teoría del conocimiento organizada en torno a la distinción materia / forma.

La idea de libertad se refiere a la “Facultad natural que tiene el hombre de obrar de una manera o de otra, y de no obrar, por lo que es responsable de sus actos” (Real Academia Española, s.f., definición 1). Cabanellas (1976) la define como “La facultad de hacer todo aquello que no perjudique a otro” (p. 550). Bueno (1996), desde el materialismo filosófico, afirma que la libertad es la lucha por el poder para dominar a los demás, a partir de esta idea central precisa “como la potencia (poder o capacidad) para causar sus actos” (p. 251). Para Maestro (2017) “La Idea de la Libertad que sostiene el Materialismo Filosófico se sintetiza en esta máxima: Libertad es lo que los demás nos dejan hacer” (p. 1548). Maestro organiza la idea de la libertad en tres casos de declinaciones. El primer caso, es la libertad genitiva que implica las fuerzas materiales y la potencia física de una persona; el segundo caso, es la libertad dativa que son los logros de una persona y el tercer caso, es la libertad ablativa que limita la libertad de una persona.

La idea de libertad en la novela *El gamonal* de Robles Alarcón

La idea de libertad en la novela *El gamonal* se establece en la relación dialéctica entre el gamonal Cristóbal de Rocafuerte y Vergara frente a los indios. Esta relación dialéctica se desarrolla dentro del eje circular del espacio antropológico del materialismo filosófico que es la relación humana, personal y operatoria. Sin olvidar la relación del eje angular con Dios y el eje radial o la naturaleza. A continuación, se interpreta en los tres casos de declinaciones:

La libertad genitiva

La libertad genitiva (libertad de) está en las fuerzas materiales de que dispone una persona: su potencia física, sus conocimientos y su voluntad de querer o hacer. Además, la libertad genitiva representa una concepción positiva de la libertad en la posibilidad de ejecutar acciones y operaciones. Asimismo, una concepción negativa en donde carece de su potencialidad física, conocimiento y voluntad de querer y hacer (Maestro, 2016).

Desde esta definición, el señor Cristóbal de Rocafuerte y Vergara posee una hacienda feudal, lleva una pistola calibre 38, tiene un almacén de armamentos de guerra; su esposa, doña Berta Evangelina, se subordina a su poder; tiene un administrador, un mayordomo, capataces y colonos que son fuente y cimiento de su fortuna. La libertad genitiva que dispone el hacendado Cristóbal de Rocafuerte y Vergara es ilimitada frente a la libertad genitiva de la que disponen los indios.

El Estado le potencia con la oficina de correos y telégrafos en la hacienda de Yanahuaijo. Doña Berta Evangelina, esposa del gamonal, confirma: “—Aquí están, nuestras oficinas de Correos y Telégrafos” (Robles, 1944, p. 20). El latifundio tiene más poder que un distrito: “O sea pues, que allí, en la hacienda estaban, aquellas oficinas del Estado, que Pichiulla con ser distrito, como decía José Santos, no la tenía” (Robles, 1944, p. 20). René

Da Pozzo, el periodista visitante, expresa su disconformidad y su ironía “—Vaya, vaya. ¡Eso sí que está bueno!” (Robles, 1944, p. 20). El gamonal usa el telégrafo para denunciar ante el subprefecto cualquier incidente o levantamientos de los colonos.

El poder físico del gamonal Cristóbal de Rocafuerte y Vergara es colosal, tal como lo describe el narrador de la novela. Hay armonía entre el gamonal, el caballo y sus indumentarias finas. Una armonía perfecta entre las imágenes y el sonido:

Y no tardó en aparecer, a unos cincuenta pasos siguiendo la columna, jinete en brioso overo, un arrogante hombre de hermoso poncho de vicuña y embozado hasta las narices en gruesa bufanda de la misma lana, dejando apenas adivinar los ojos de penetrante mirada. Era don Cristóbal de Rocafuerte. El amplio sombrero de ala caída tocándole casi hombros y espaldas. Sólidamente sentado en la silla, venía al presumido paso del animal, sueltas negligentemente las riendas ricas en anillos de plata y las erizadas espuelas palpeñas trinando con provocativa musiquilla metálica.
—¡Shallán..., shallán... shallán!... (Robles, 1944, pp. 30-31)

Toda esta descripción se conjuga con los indios prisioneros que van delante del gamonal arrastrados por los mayordomos. En contraste, los indios de hacienda están desnutridos, harapientos, débiles y enfermos. Una denuncia y una crítica feroz al gamonal por tener al colono en las condiciones infrahumanas:

Aquel multiforme desfile de “indios de hacienda”, a sus espaldas, continuaban, alargándose. Caras pálidas y amarillentas, espantajos andrajosos, caras chupadas por el hambre y la extenuación, lentos pasos vacilantes, caras de indios e indias palúdicos. Mezclándose o yendo en zigzagante fila. Como en séquito silencioso o una extraña romería de gentes de furtivas miradas y vientres flácidos visibles entre harapos de sus camisas. (Robles, 1944, p. 14)

La relación entre el hacendado y los indígenas es como el símil del puma y las ovejas. El puma es el máximo depreda-

dor que tiene para devorar a todas las ovejas. Mientras, ¿las ovejas qué libertad genitiva tienen? Ninguna. Tienen todas las de ser devoradas. Lo mismo ocurre entre el gamonal Cristóbal de Rocafuerte y Vergara y los indios de hacienda. Los indios ven al hacendado como a un monstruo depredador, huyen temerosos:

Algunos de aquellos indios parecían apresurar nerviosamente el paso. Como procurando alejarse con la mayor prontitud posible de algo a que temieran más que a la peor alimaña, brillándoles el temor en las miradas blancas. Igual que un rebaño de ovejas amenazadas por el puma, sacudiéndoles las carnes instintivo temblor. Hombres y mujeres de diferentes edades, pero semejantes indumentarias terrosas, entre ellos niños, que parecían haber estado transitando por el finamente empedrado patio cuando fueron sorprendidos por la súbita aparición del patrón. (Robles, 1944, p. 35)

El Estado no ejerce con la libertad ablativa o leyes prohibitivas; el Estado mismo es la república de oligarcas. Por eso, el gamonal Cristóbal de Rocafuerte y Vergara goza del poder ilimitado, aplica su propia justicia contra los indios. Él mismo, al recibir la visita de los hermanos José Santos y María Erlinda Godínez Peralta, afirma que ellos habían venido de la civilización limeña. Se deduce que la hacienda de Yanahuajjo es la barbarie. El gamonal Cristóbal de Rocafuerte y Vergara es un experto en capturar indios de las comunidades del distrito de Pichiulla, pueblo sometido al poder de su latifundio. Lleva amarrados para someterlos a escarmientos. Solo la literatura es el poderoso medio que critica los problemas sociales. La materia literaria que objetiva Robles Alarcón se fundamenta en la gnoseología materialista porque guarda relación con la realidad. Nadie puede decir que la literatura de Robles Alarcón es una leyenda negra contra los gamonales. La oligarquía de Apurímac era tan sanguinaria e inhumana que se comprueba con la historia regional y relatos orales de los habitantes del

lugar. En la siguiente cita, el narrador de la novela profundiza la denuncia:

No cabía pues duda, “todo un hombre”. Tenía pues entonces razón de pavonearse, golpear el fino empedrado con los tacos, fustigar orgullosamente sus botas. Puesto que era de esos gallardos paladines que capturan indios en las punas, los amarran y se los llevan a su hacienda para aplicarles su “propia justicia”. Tan orgulloso también y nada semsiblera [sic], como para prestar oídos a desarrapados indios. (Robles, 1944, p. 65)

El hacendado Cristóbal de Rocafuerte, ante su interlocutor José Santos Godínez Peralta, estudiante de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, plantea la civilización y el progreso social a partir de los fundamentos darwinistas que los blancos son los que llevarán el progreso, y para eso se debe exterminar a los indígenas, porque son un obstáculo para el progreso: “¿Queremos progreso? Muy bien... Pero entonces, no hay remedio. A exterminar a todos los indios, para que haya progreso. Porque, ¡tché!... estos brutos retrógrados, oigausté, son una rémora” (Robles, 1944, p. 56).

El modelo de progreso que plantea es el modelo de Estados Unidos que exterminó a los indígenas para alcanzar su desarrollo: “—¿Usted cree, dígame, que si no hubieran exterminado a los indios, los Estados Unidos sería lo que es ahora, una gran nación? ¡No señor! Qué ocurrencia...Imposible”. (Robles, 1944, p. 57). Sobre el Darwinismo Social que inició en 1920 con la dualidad hispano-indígena, Kapsoli (1996) afirma: “Las corrientes hispanistas apostaban fundamentalmente por el Darwinismo Social; es decir, se propicia la inmigración de los blancos porque son ellos los superiores, que ello permitirá el desarrollo del país” (p. 22). Mariátegui (1928) cuestionó en su momento las ideas de raza inferior y degenerada: “El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. (...) La degeneración del indio perua-

no es una barata invención de los leguleyos de la mesa feudal” (p. 40). El gamonal Cristóbal de Rocafuerte y Vergara reproduce el discurso de los hispanistas en la polémica con José Santos Godínez Peralta, estudiante de la San Marcos:

El indio no es sinó [sic] un ser inferior, degenerado, proge-
nia de una raza decadente. Y encima de eso, flojo e hipócri-
ta. ¡Yo también he leído, oigausté, señor! ¡Claro que he leído!
¿Qué cree usted?... Pero eso, aquí a uno no le sirve de nada.
¡La experiencia oigausté, la experiencia! El único medio de
entenderse con el ijidio [sic] es rigor, porque estos indios no
entran en razonamientos. ¡Todo lo demás es perder tiem-
po, malgastar paciencia! ¡Bondad, caridad, humanidad con
ellos?... ¡Tché! Adefesios... Hay que tratarlos a malas, si se
les quiere hacer bien. De otro modo, es engañarse. (Robles,
1944, p. 58-59)

Robles Alarcón en esta novela presenta el debate de los indigenistas y los hispanistas de los inicios del periodo de crisis del estado oligárquico (1920-1975). Los indigenistas estaban representados por Luis E. Valcárcel, Uriel García, José Antonio Encinas, Mariátegui y muchos otros intelectuales. Arguedas (1967) establece la comparación entre Luis E. Valcárcel y Raúl Porras Barrenechea. Valcárcel es intelectual antihispanista que responsabiliza los males del Perú a los españoles: “Sostiene que todos los vicios y defectos del hombre peruano son de origen hispánico: la avaricia, el ocio, la envidia, la hipocresía... que no existían en la antigüedad indígena” (p. 6). Mientras Porras al igual que Los hispanistas Riva Agüero y Víctor Andrés Belaúnde consideraba que el indio era la rémora para el desarrollo del Perú. Arguedas confirma la posición de Porras en el mismo artículo:

El historiador Raúl Porras representa, en cambio, la actitud contraria y constituye el personaje central de toda una corriente igualmente aguda. Según estos hispanistas, el indio es el responsable de las limitaciones y defectos del país; afirman que es refractario a la civilización freno que impide la evolución social del Perú, y los seguidores provinciales

del hispanismo llegan a proponer el exterminio total del indio para sustituirlo con inmigrantes europeos. (p. 6)

A partir de esta contraposición se deduce que José Santos Godínez Peralta, estudiante de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, es un antihispanista; mientras, el gamonal Cristóbal de Rocafuerte y Vergara es un hispanista que plantea el exterminio total del indio.

La práctica recurrente del gamonal para mantener sumiso al colono es el escarmiento. El escarmiento no es nuevo, se practica desde la colonia. En la hacienda de Yanahuaijo somete al escarmiento al cholo levantisco Evaristo Ñahui. Ordena a los verdugos a despojarles la ropa de mestizo para vestirlo de indio:

Ya tenía el torso desnudo, pues lo primero que habían hecho, para humillarle más por orden expresa del amo, fue romperle la camisa, despojándole de sus ropas de cacinete [sic], del sombrero de paño y los zapatos. Y embutirle a pulso en el ridículo pantalón de jerga y encasquetarle el viejo chullo, para hacerle sentir que no era sino un “pobre indio de puna”. (Robles, 1944, p. 65)

La justicia propia que aplica el gamonal para el escarmiento es la flagelación. Se requiere para su aplicación un lugar y los verdugos. El lugar del escarmiento es la gran puerta de arco de la hacienda y los verdugos son los capataces colonos de la hacienda que cumplen las instrucciones del patrón: “—¡Y ahora, tirenle quince vergazos!— y torciendo la boca en gesto de fiero: — ¡Pero con alma, como para que se le quiten las ganas de venir a joder otra vez!” (Robles, 1944, p. 66). Los verdugos indios lo flagelaron con ferocidad al hombre de su raza. El gamonal siente una felicidad cuando le destrozan la piel de la espalda del cholo levantisco Evaristo Ñahui: “Don Cristóbal de Rocafuerte, increíblemente, parecía gozar. Contemplar con insano deleite aquella carne torturada, la sangre molida, las brisnas [sic] de epidermis que a veces volaban por el aire, las espasmódicas convulsiones de las espaldas de Ñahui” (Robles, 1944, p. 66). El

narrador al inicio del capítulo II describió al gamonal como a un carnicero de la costa: “Mirándole con mayor atención cuando se dio vuelta, más parecía aquel señor, por su continente y textura, aparte de su aparente mansedumbre y bondad, un próspero carnicero de una ciudad grande de la costa” (Robles, 1944, p. 37). El cholo levantisco Evaristo Ñahui quedó destrozado: “De las narices del Evaristo manaba espumosa sangre, a borbotones. Sus espaldas no eran sino una champa irritada, entrecruzándose en ellas grandes vetas rojas o moradoverduscas, exsudando [sic] sangre por alguna desgarradura de la bronceada piel” (Robles, 1944, p. 69). Finalmente, el cholo levantisco Evaristo Ñahui semimuerto fue sumergido al agua para que reaccione y lo encerraron en el calabozo de la hacienda.

En el capítulo III, los indígenas retornan a trabajar a la hacienda como consecuencia del escarmiento. El único que no retornó es el insumiso Sebastián Jahuana. Su conducta de alzado le aflige al poderoso amo. Para evitar que se convierta como en el caso del cholo levantisco Evaristo Ñahui, planifica acabar con el insumiso Sebastián Jahuana. Arma la treta para enrolar en el servicio militar. Envía una carta al subprefecto de Abancay para que lo inscriba en la lista de enrolados. El gamonal decide asesinarlo porque si regresa licenciado del cuartel sería una amenaza para el latifundio: “Medida dolorosa, pero necesaria” (Robles, 1944, p. 114). Él no lo ejecutaría, sino el mayordomo Saturnino Jahuana, pero este le replica que el insumiso Sebastián Jahuana es su primo y no lo ejecutaría, a lo que el gamonal le respondió: “—¿Acaso con bala está cargado, carajo? ¡Pólvora nomás es! Pa asustar nomas [sic]” (Robles, 1944, p. 119). Saturnino Jahuana aceptó, fue en búsqueda del insumiso, y lo disparó: “—¡Ooouuu!... —el Sebastián dio un brinco y se desplomó” (Robles, 1944, p. 131). Terminó con la vida del insumiso Sebastián Jahuana. Así se evidencia la libertad genitiva del gamonal Cristóbal de Rocafuerte y Vergara con el despliegue de su poder físico y conocimiento.

Libertad dativa

Maestro (2016) define que la libertad dativa está destinada a lograr algo. Son las intenciones prolépticas, las intenciones teleológicas. Se ejerce la libertad dativa para conseguir un fin. La libertad dativa implica la consecuencia de la libertad genitiva porque no se puede pretender algo si no se hace algo, si no se tiene medios de hacer algo, recursos de hacer algo no se puede pretender de conseguir algo. La libertad dativa responde a la pregunta, ¿qué consigue un ser humano cuando ejerce la libertad genitiva? Desde esta definición, la pregunta es, ¿para qué escarmienta el gamonal al cholo levantisco Evaristo Ñahui? ¿Para qué hace asesinar el gamonal a Sebastián Jahuana?

El hacendado Cristóbal de Rocafuerte logró desarrollar una hacienda próspera nada inferior a las demás haciendas de la región. La hacienda es feudal:

“Yanahuaijo” —o quebrada negra— era, sin embargo, una no pequeña hacienda cañavelera, como todas las de la quebrada del río Pajpacha, y no tenía mucho que envidiar a un castillo feudal. Aunque no contara con aljibes, a excepción del lúgubre cuartocho donde se hallaba el cepo, ni el puente levadizo, ni torres almenadas. Ni la ciñeran pétreas murallas, sino solamente cuatro rústicas paredes de adobe perdidas a la sombra de eucaliptos y viejos pacaes. (Robles, 1944, p. 8)

La señora Berta Evangelina, esposa del gamonal, manifiesta que su esposo ha vencido las indiferencias y sentimientos de pesar de los demás hacendados del valle. Cría ganados de raza para mejorar la ganadería peruana en tierras sin dueños. Miente, los latifundios siempre se han desarrollado en territorios de las comunidades campesinas:

Traídos aquellos animales, decía ponderativamente, desde lejanas regiones de la Costa por su empeñoso compañero de toda la vida, don Cristóbal de Rocafuerte y Vergara, luchando contra la incomprensión y las envidias de los

hacendados vecinos, en un sacrificado afán por mejorar la ganadería nacional. O por lo menos de esta infeliz tierra abandonada de Dios, donde nadie, con excepción de su esposo, sabía, qué cosa eran animales de casta, ganado bueno. (Robles, 1944, p. 11)

El gamonal Cristóbal de Rocafuerte y Vergara es represor y enemigo jurado del indio, gracias a los indios construyó su fortuna y es halagado por sus apologistas, hombres de leyes de la época y los vecinos notables de la provincia de Abancay. Además, es un reconocido tributario y elogiado por la única prensa de Abancay:

Ya que por algo, según su propia e inalienable convicción, nadie era como él tan perfecto conocedor del género humano, todo un sicólogo “práctico”, forjado en el diario batallar contra la indiada, y no por la simple lectura de unos cuantos libros. Domador de indios, por lo demás, sí señor. Tanto que lo reconocían con admiración y lo exaltaban toda vez que había ocasión sus aduladores abogados y otros ilustres señores de la capital provinciana. Y también, y cómo no, progresistas ciudadanos, emprendedor y esforzado hasta niveles paradigmáticos, y además, uno de los mayores contribuyentes de la región. Virtudes éstas y aquellas a menudo puestas en altísimo relieve por el único diario de la provincia, pequeño verdad, apenas cuatro páginas tamaño carta, pero único diario en toda la vasta región. Mal podía esperarse pues, entonces, que dejara de utilizar, o que tan sólo utilizara de modo inadecuado, aquel prestigio cimentado, lo podía jurar, sobre una incontestable verdad: sus genuinos méritos, por todos conocidos. (Robles, 1944, p. 56)

El gamonal Cristóbal de Rocafuerte y Vergara no fue un gamonal aislado, sino formaba parte de la gran organización agraria de la región sur del Perú. A raíz de la acusación como criminal y abusivo por el visitante José Santos Godínez Peralta, el mecánico-cobrero y el telegrafista don Celestino, ambos de la hacienda de Yanahuajio decían que nadie le había faltado

respeto a tan alto miembro: “Cristóbal de Rocafuerte, poderoso señor de la comarca, prominente miembro de la Liga Agraria de la provincia y de bien clavado abolengo, no era a quien ningún mequetrefe entrometido de porquería, viniera a decirle en su propia cara ‘criminal’, ‘abusivo’” (Robles, 1944, p. 85). El escarmiento ejemplar del cholo levantisco Evaristo Ñahui le produjo resultados favorables porque los colonos, por miedo al castigo, retornaron a trabajar a la hacienda. El administrador lo confirma: “—Todo está bien ahora, señor. Todos los indios colonos dicen que van a volver al trabajo. (...) Porque me parece, quel escarmiento que se ha hecho con el Ñahui y los otros indios esos, ha dado resultado” (Robles, 1944, pp. 99-100). El escarmiento amilanó a los colonos hasta degradarles de su condición humana “—Están asustados como viejas, señor” (Robles, 1944, p.100).

El asesinato de Sebastián Jahuana alivió los problemas coyunturales de los alzamientos de los colonos de la hacienda. Sin embargo, el gamonal cree haberlos solucionado de manera definitiva. Tienen un pensamiento fascista: “La solución total, eso es’ Porque a esto hay que exterminarlos, como los nazis a los judíos” (Robles, 1944, p. 124). La libertad dativa muestra al gamonal como un poderoso señor latifundista, muy superior a las haciendas vecinas.

Libertad ablativa

Maestro (2016) afirma que la libertad ablativa (libertad en) es el corte o limitación de aquello que se ejerce, es decir, de las libertades genitiva y dativa. El Estado ejerce la ablación de la libertad. Cuando se vive en una sociedad organizada se tiene que tener en cuenta que la política es la organización del poder y la organización del poder implica la administración de la libertad porque a cada persona según el papel que tenga dentro de una sociedad política le corresponde unas posibilidades de ejercer el poder y de asumir el poder o de obedecer el poder que ejercen

otros. El Estado regula ablativamente el ejercicio de las libertades genitivas y dativas porque no es cuestión de que yo tengo el derecho de decidir. No solo el Estado tiene la capacidad para limitar ablativamente la libertad de la gente, sino también los gremios y los grupos humanos, porque desde el momento que alguien pertenece a un grupo sabe que su libertad está ablativamente organizada por los ideales del grupo y lo que puede hacer en términos de libertad siempre estará determinado ablativamente por las exigencias programáticas del grupo, por la ideología del grupo, también hay individuos que ablativamente limitan la libertad.

El periodo de crisis del estado oligárquico (1920-1975) implica la ablación de la libertad genitiva de los hacendados del Perú, y hay un proyecto de desarrollo nacional del Perú. García-Bedoya (2004) explica con claridad que en este periodo se desarrollan el proyecto nacional y el proyecto popular que reúnen a los campesinos, obreros, la pequeña burguesía, incluido la burguesía contra los intereses imperialistas; Mariátegui diseñó el proyecto popular para terminar con el orden social injusto opresivo. Las organizaciones indigenistas como la Asociación Pro-Indígena, el Patronato de la Raza Indígena, la Contribución a una legislación tutelar indígena de José Antonio Encinas, la Constitución de 1920 promulgada por Augusto B. Leguía en su artículo 58° indica que el Estado protegerá a la raza indígena y dictará leyes especiales para su desarrollo y cultura en armonía con sus necesidades. Además, precisa que la Nación reconoce la existencia legal de las comunidades de indígenas y la ley declarará los derechos que les corresponde. En alguna medida como instrumento respaldaron las luchas indígenas en el Perú. Sin embargo, los latifundistas no acataron las leyes del Estado:

Las leyes del Estado no son válidas en el latifundio, mientras no obtienen el consenso tácito o formal de los grandes propietarios. La autoridad de los funcionarios políticos o administrativos, se encuentra de hecho sometida a la auto-

ridad del terrateniente en el territorio de su dominio. (Marriátegui, 2002, p. 89)

El latifundista Cristóbal de Rocafuerte y Vergara era consciente de la libertad ablativa que iba cercenando su poder. El caso del cholo levantisco Evaristo Ñahui que viajó a Lima en compañía de dos indígenas a denunciar los abusos feudales. En el escarmiento, le acusó de abusivo y ladrón: “Jamás indio alguno se había atrevido a como el Ñahui, aunque se le estuviera desollando, a gritarle en su propia cara ‘abusanero’, ‘gamunal’, ladrún” (Robles, 1944, p. 124). Los tres visitantes limeños como el periodista René Da Pozzo y los hermanos José Santos y María Erlinda Godínez Peralta al realizar visita a los interiores de la hacienda ya habían cuestionado como hacienda feudal por la inmensidad de las chacras cañaverales, los animales de raza y las condiciones inhumanas en el que se encontraban los colonos: “—¡Feudalismo pues, hijo, feudalismo!” (Robles, 1944, p. 27). La ablación de la libertad del hacendado se manifiesta cuando José Santos Godínez Peralta le cuestiona cuando flagelaban al cholo levantisco Evaristo Ñahui: “—¡Este es un abuso, señor Rocafuerte! ¡Un crimen, un salvajismo!” (Robles, 1944, p. 66). El hacendado acusó de comunista a José Santos Godínez Peralta por esta protesta: “Ni tampoco ningún comunista de porquería, después de habersele dado techo y comida, había venido a insultarle, a decirle “criminal”, cuadrándosele de aquel modo, viendo u oyendo la indiada” (Robles, 1944, p. 124).

Arguedas (1967) ratifica que los gamonales acusaban de comunistas a cualquiera que defendía al indígena: “Califican de ‘comunista’ a todo aquél que las defiende, inclusive a quienes procuran la ‘incorporación’ del indio a la cultura nacional” (p. 11).

Igualmente, Sebastián Jahuana ya iba convirtiéndose en alzado y desobediente ante los principios laborales de la hacienda. Son evidencias de la libertad ablativa. Además, el gamonal percibe y manifiesta que todos los indígenas y los empleados de

la hacienda ya venían ejerciendo la ablación de la libertad de Cristóbal de Rocafuerte y Vergara:

Pero ahora, con tales ejemplos, alzaría pues cabeza toda esta zarta [sic] de indios piojosos. Y hasta cualquier pobre diablo, como el mecánico-cobrero o el empleadito de la recaudadora o el infeliz del telegrafista, no sólo le perdería el respeto, sino que cualquier rato se le orinaría en la boca. ¿Cuándo, por ejemplo, se hubiera atrevido el viejo tísico ese del Celestino a ponerse altanero, como lo hizo, cuando fue a pasar el telegrama al subprefecto? ¿O el inútil del mecánico-cobrero a hablarle tan suelto de huesos tal si fuera su igual, como lo había hecho, esa misma tarde? Era, pues, preciso actuar con la mayor prontitud y decisión, para que aquello no ocurriera nunca. Hacer un escarmiento, pero un escarmiento de verdad... (Robles, 1944, p. 124)

Encinas redactó artículos sobre el reconocimiento de las comunidades indígenas y envió comisiones al sur andino del Perú para obtener información sobre los reclamos de los campesinos en el periodo del Oncenio de Leguía. Igualmente, sabía el gamonal de las acciones de los indigenistas Uriel García, Luis E. Valcárcel y entre otros intelectuales y profesionales indigenistas que han contribuido hacia la reivindicación de los indígenas. El gamonal ridiculizó las ideas de los indigenistas, calificándoles de redentores de indios ante José Santos Godínez Peralta, estudiante de la San Marcos:

—¿José Antonio Encinas dice usted?... ¡Ohhh! Un pobre maestrillo de escuela de pueblo. Puneño ese, todo el tiempo metido en su escuelita, y ahora viniéndonos con sus famosas ideas, convertido en un experto en indios... ¡Y Uriel García, el “cojo” Uriel García, otro! ¿Cree usted que pasando toda la vida resgueando [sic] por los claustros de la universidad San Antonio Abad del Cuzco, se puede conocer como uno al indio?... ¡Redentores de indios!... ¿Valcárcel, también ha dicho usted, no? Ah, no... Simplemente Valcárcel, no. Sinó [sic] para que suene más pomposo, Luis “E”

Valcárcel. Otro, ¡redentor! Y no solo eso, sino enemigo de uno por que sí, como si algún daño se le hubiera hecho. Olvidándose, ¡qué cosa!, de que sus padres y él mismo también, son dueños de indios, tienen una hacienda. ¡Tchó, oigausté!... ¿Quién no los conoce? El mundo es chico, joven. Y de repente hasta quizás hemos estudiado juntos en el Colegio Nacional de Ciencias del Cuzco. Y hasta quizás, siendo estudiantes habremos estado en más de una juerga y aventura. Asiesqué... ¡A mí no, oigausté! ¡A mí no me vengan con cosas! (Robles, 1944, p. 58)

El gamonal Cristóbal de Rocafuerte adjetiva como personas de mal vivir, de poco juicio e ignorantes a los integrantes de movimientos indigenistas, a los intelectuales, a los profesionales y a los políticos que buscan la reivindicación del indio porque ejercían la libertad ablativa, amputaban su libertad genitiva y su libertad dativa: “Al diablo, pues, sociólogos, psicólogos, politicastros e ‘ideólogos’ de todas partes. Taifa de charlatanes, ¿qué sabían?” (Robles, 1944, p. 58). José Santos Godínez Peralta, estudiante de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, plantea la solución del problema del indio desde tres aspectos: la justicia, la tierra y la educación: “(...) lo que el indio necesita es justicia, señor. (...) Y que se le devuelva sus tierras. (...) —Sí, eso. Principalmente, eso. Y... educación”. (Robles, 1944, p.60)

Las soluciones planteadas por José Santos en favor del indio, según el gamonal Cristóbal de Rocafuerte y Vergara, son falacias y peroratas de los comunistas:

—¡Falso, amiguito! ¡Falso! —cortó con voz prepotente y áspera el hacendado— ¡Falso, mi querido amigo! Esas no son sino monsergas de comunistas... ¿Qué me vausté a decir a mí, que toda una vida, veinticinco años, vengo lidiando con indios?... ¡Tchó! Qué equivocado estausté... Educarlos, ¿también dijo usted, no? (Robles, 1944, p. 60)

Para el señor Rocafuerte, la educación es la que había generado levantamientos y rebeliones de indios. La educación del

indio era un peligro contra el poder del gamonalismo que también generaba la libertad ablativa del gamonal.

Resultados y discusiones

La idea de libertad es un concepto categorial. Toda obra literaria es una ficción, por tanto, no se puede someter a criterios de verdad, falso o posible, sino a la ficción que son conceptos conjugados con la realidad. Conviene precisar la interpretación desde los tres géneros de materialidad de la ontología. En el mundo físico (M_1) está la hacienda Yanahuaijo que es la hacienda Casinchihua, limita con el distrito de Pichiulla que en sí es el distrito de Pichirhua, provincia de Abancay, región Apurímac. El gamonal Cristóbal de Rocafuerte y Vergara, Evaristo Ñahui, Sebastián Jahuana son personajes ficcionalizados. Sin embargo, Casafranca (2014) evidencia que existieron en la vida real con variantes “Evaristo Ñahuis”, “Guillermo Ccahuana” ambos dirigentes de la comunidad de Pichirhua. Miranda (2002) menciona a Evaristo Ñahui como uno de los luchadores de la comunidad contra la hacienda de Casinchihua:

El año de 1930 empieza la lucha de reivindicación de sus tierras usurpadas por el dueño de la hacienda Casinchihua. Los primeros dirigentes de la comunidad campesina fueron: Francisco Moreano, Evaristo Ñahui y Cristóbal Baca quienes fueron acusados como agitadores apristas, por el dueño de la hacienda y por las autoridades políticas; fueron tomados presos, conducidos a Lima y reclusos en diferentes penales y en la Isla “El Frontón”. (p. 510)

En el mundo psicológico o fenomenológico (M_2) el gamonal Rocafuerte es soberbio, criminal, enemigo jurado del indio. El gamonal se basa en creencias, como el caso de que los blancos son superiores a los indios; la creencia es una ideología racial. Y en el mundo lógico (M_3) se objetivan ideas como la idea de libertad, la idea del escarmiento, la idea del crimen, la idea de la rebelión, etc. El feudo o latifundio, desde el punto de vista del

materialismo filosófico, es una sociedad gentilicia que se parasita en el Estado y de las fuerzas de los indígenas.

Conclusión

La idea de libertad es una categoría que a través de sus tres casos de declinaciones: libertad genitiva, libertad dativa y libertad ablativa permite interpretar una obra literaria. A partir de este sistema categorial en la novela *El gamonal* de Manuel Robles Alarcón, el gamonal Cristóbal de Rocafuerte y Vergara tiene la libertad genitiva ilimitada, somete al indio a su dominio y ha construido la libertad dativa en el que se demuestra que tiene una hacienda con las características de feudalidad. Sin embargo, ya se encuentra frente a la libertad ablativa que limita y cercena su poder. Tal como se ha demostrado es consciente el gamonal de que han surgido los movimientos campesinos, las organizaciones indigenistas, profesionales, políticos e intelectuales, incluso el Estado ya intervino con la Constitución Política del Estado de 1920. Precisamente ya se encuentra en los inicios del periodo de crisis del estado oligárquico (1920-1975). Por otra parte, el gamonal Cristóbal de Rocafuerte y Vergara ha eliminado la libertad genitiva y dativa del indio. Solo ha imperado la libertad ablativa para el indio, esto quiere decir, que el indio se encuentra en una pobreza total, harapiiento, desnutrido y sometido a su poder. Todo indio levantisco es sometido al escarmiento y el indio insumiso es eliminado con arma de fuego. La lucha del gamonal Cristóbal de Rocafuerte no solo es una lucha contra el indio, sino también es contra sus detractores y los acusa de ideólogos y de comunistas. Finalmente, es importante señalar que la novela *El gamonal* de Robles Alarcón es una literatura crítica o indicativa porque involucra al Estado como gobierno inoperante frente a los abusos de los gamonales. Las autoridades del Estado respaldan los abusos de los terratenientes contra el indio.

Referencias bibliográficas

- Arguedas, J. M. (1967). *El indigenismo en el Perú*. https://www.cie-sas.edu.mx/publicaciones/clasicos/00_CCA/Articulos_CCA/CCA_PDF/032_ARGUEDAS_El%20indigenismo_en_el_Peru.pdf.
- Arriola, M. (1983). *Diccionario literario del Perú* [2ª. ed.]. Lima: Editorial Universo.
- Bueno, G. (1996). *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*. Oviedo: Pentalfa Ediciones.
- Cabanellas, G. (1976). *Diccionario de derecho usual*, vol. II [9ª. ed.]. Editorial Heliasta.
- Cámara de Diputados (1989). *Constituciones políticas del Perú 1822-1979*. Lima: Editora y Distribuidora Triunfaremos.
- Casafranca, J. L. (2014). *La fuerza de la memoria andahuaylina*. Lima: Gama Gráfica.
- Corcuera, A. (1988, junio 27). Manuel Robles Alarcón, un narrador del Ande. *Diario Hoy*, pp.16-17
- García-Bedoya Maguiña, C. (2004). *Para una periodización de la literatura peruana* [2ª. ed.]. Fondo editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Kapsoli, W. (1996). Identidad nacional. http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/univ_sociedad/n6_1996/a05.pdf
- Maestro, J. G. (2016, abril 6). ¿Qué es la Libertad y para qué sirve? Sobre La señora Cornelia de Cervantes. [video]. <https://www.youtube.com/watch?v=sNPwiAGOFis>
- Maestro, J. G. (2017). *Crítica de la razón literaria. El materialismo filosófico como teoría, crítica y dialéctica de la literatura*. Vigo-Pontevedra, España. Editorial Academia del Hispanismo.
- Mariátegui, J. C. (2002). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* [70ª. ed.]. Lima: Empresa Editora Amauta.
- Miranda, J. (2002). *Abancay provincia andina: una mirada del pasado al presente*. Abancay: El Meridiano.
- Real Academia Española (s.f.). Libertad. En *Diccionario de la lengua española*, en 10 de marzo de 2020. <https://dle.rae.es/libertad>

- Robles, M. (1941, diciembre 13). Indios de hacienda [capítulo I de *El gamonal o el señor de Yanahuaijo*]. *Garcilaso*, 12, 13-15
- . (1944). *El gamonal o el señor de Yanahuaijo*. (Novela inédita).
- . (1982, junio 16). Manuel Robles Alarcón colonialismo cultural lucha contra él. *Kausachum*.
- Romero, E. (1966). *Diccionario manual de la literatura y materias afines*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Tauro, A. (1975). *Diccionario enciclopédico del Perú* [2ª. ed.]. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.
- Toro, C. (2004). *Diccionario general de las letras peruanas. Historia de la literatura peruana*. Lima: Editorial San Marcos.
- Vivanco, A. (1981, abril-mayo). El zorro que desafió a Dios [Currículum de Robles Alarcón] *Nikko*, 250, 52-53.

ANÁLISIS CRÍTICO DEL MINIMALISMO DE PAUL HORWICH

**CRITICAL ANALYSIS OF THE MINIMALISM OF PAUL
HORWICH**

ANÁLISE CRÍTICA DO MINIMALISMO DE PAUL HORWICH

Óscar Augusto García Zárate*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
ogarciaz@unmsm.edu.pe

ORCID: 0000-0002-0382-6719

Recibido: 29/10/21

Aprobado: 11/11/21

* Es doctor en filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y docente Extraordinario Experto de la misma universidad. Obtuvo su grado de doctor con la tesis “Minimalismo y deflacionismo”. Sus intereses académicos se inscriben en el terreno de la lógica, la epistemología y la metodología de la investigación. Ha escrito libros como, *Introducción a la lógica*, *Introducción a la filosofía*, *Teoría del conocimiento*, *Ciencia, verdad y filosofía* y *Teoría deflacionista de la verdad*. Ha publicado artículos en revistas indizadas como *Letras y Escritura y Pensamiento* de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM.

Resumen

El minimalismo de Paul Horwich es la teoría que pretende ser la de mayores alcances epistemológicos dentro del deflacionismo. Su creador lo presenta como la última palabra sobre el concepto de verdad, declarando imposible un estudio más detallado y profundo sobre el tema, apoyándose en el conocido esquema de equivalencia, cuyos orígenes se pueden rastrear en los escritos seminales de Alfred Tarski. Sin embargo, llevando hasta sus extremos el poder explicatorio de la teoría mínima de Paul Horwich, resulta prácticamente nulo. Aunque su teoría de la verdad pueda justificarse, su semántica no puede sostenerse.

Palabras clave: deflacionismo, minimalismo, verdad, análisis conceptual, análisis semántico.

Abstract

Paul Horwich's minimalism is the theory that claims to be the most epistemological within deflationism. Its creator presents it as the last word on the concept of truth, declaring a more detailed and in-depth study on the subject impossible, relying on the well-known equivalence scheme, whose origins can be traced in the seminal writings of Alfred Tarski. However, taking the explanatory power of Paul Horwich's minimal theory to its extremes, it is practically nil. Although his theory of truth may be justified, his semantics cannot stand.

Keywords: deflationism, minimalism, truth, conceptual analysis, semantic analysis.

Resumo

O minimalismo de Paul Horwich é a teoria que afirma ser a mais epistemológica dentro do deflacionismo. Seu criador o apresenta como a última palavra sobre o conceito de verdade, declarando impossível um estudo mais detalhado e aprofundado sobre o assunto, apoiando-se no conhecido esquema de equivalência, cujas origens podem ser traçadas nos escritos seminais de Alfred Tarski. No entanto, levando o poder explicativo da teoria mínima de Paul Horwich aos seus extremos, é praticamente nulo. Embora sua teoria da verdade possa ser justificada, sua semântica não se sustenta.

Palavras-chaves: delacionismo, minimalismo, verdade, análise conceitual, análise emântica.

Introducción

El presente trabajo se inscribe en el marco de la filosofía analítica. Lo que caracteriza a la filosofía analítica en sus diversas manifestaciones es: (1) una consideración filosófica del pensamiento (proposición y estados intencionales) puede ser lograda por medio de una consideración filosófica del lenguaje, (2) una consideración comprensiva del pensamiento (proposición y estados intencionales) solo puede lograrse de esta manera, (3) el respeto por los estándares de claridad en la terminología, procurando utilizar las palabras en su sintaxis y sentido ordinarios, y cuando, por cuestiones técnicas, sea menester apartarse de este uso, se hace explícito el nuevo significado de la manera más clara posible, (4) en lo que toca a la argumentación, los estándares compelen a probar toda afirmación de relevancia epistémica y filosófica en nuestro discurrir, esto a partir de reglas inferenciales conocidas y otras que, por ser más esotéricas, se explican y justifican cuando es pertinente, y (5) en el desarrollo y despliegue de una investigación se recurre al empleo del método de análisis conceptual, lingüístico y semántico que proporcionan la lingüística y la lógica, apelando a la dimensión transformativa o interpretativa del análisis que nos permite la teoría cuantificacional, y relegando a segundo plano el análisis por descomposición propio de los filósofos pre fregeanos.

Teoría mínima de Paul Horwich

La teoría mínima de la verdad de Paul Horwich —filósofo analítico británico en la Universidad de Nueva York—, ha sido objeto de una serie de críticas por parte de pensadores con actitudes tan dispares como Davidson (2001), Gupta (1993), Dummett (1978) y Leeds, (1978). Paul Horwich presenta en su obra seminal *Truh* (1995) a la teoría mínima como la última palabra sobre el concepto de verdad, declarando imposible un estudio más detallado y profundo sobre el tema, apoyándose en el conocido

esquema de equivalencia, cuyos orígenes se pueden rastrear en los escritos seminales de Alfred Tarski (1956).

Quizá la característica más impresionante de la teoría mínima es absolutamente simple. Pues la teoría mínima contiene tan solo instancias no controvertidas del esquema de equivalencia (E) y no introduce ninguna proposición general de tipo nomológico; y así no asume más entidades ontológicas que aquellas que implican las instancias. Esta es la razón por la cual es llamada la teoría mínima. Sin embargo, aparecen dos problemas.

Primero, como Anil Gupta observa (1993b, pp. 359-369), la simplicidad de las teorías puede ser medida por varias dimensiones. Dos de la más importantes son la ontología (las entidades con las que la teoría está comprometida) y la ideología (los conceptos que emplea). Ya que la teoría mínima contiene un bicondicional para cada proposición, su ideología contiene todo concepto. Entonces, en esta dimensión la teoría mínima es máximamente compleja (se nota que por ‘proposición’ y ‘concepto’ Gupta significaría ‘proposición no nomológica’ y ‘concepto no nomológico’). Así ¿por qué no buscamos una teoría más simple que pueda explicar todos los fenómenos de la verdad de una manera más económica, esto es, por una proposición general de tipo nomológico?

Segundo, nótese que la teoría mínima nunca menciona de qué son verdaderas las proposiciones. Quizá, si hay solo una cosa, por ejemplo, el mundo real, de lo que pueden ser verdaderas las proposiciones, no necesitamos mencionarla. ¿Cuál de los ‘mundos posibles’? Si se requiere que una teoría de la verdad mencione de qué son verdaderas las proposiciones, ¿por qué está titulada la teoría mínima para ser una teoría de la verdad? Ahora, vamos a considerar si las mayores afirmaciones filosóficas de Horwich sobre el contenido de la teoría mínima son sostenibles.

Tesis Axioma

Para mostrar que todos y solo aquellos bicondicionales de (E) son los hechos más básicos de verdad, Horwich sostiene que aque-

llos bicondicionales, y solo ellos, son axiomas considerando la verdad que no necesitan de explicación. Para fundar el punto de arriba, dice (i) la teoría mínima no contiene ninguna generalización de tipo nomológico y así no se espera que dé ninguna explicación ulterior, (ii) todos los bicondicionales de (E) son conocidos a priori y así, no pueden ser explicados por cualquier hecho o teoría solo conocidos a posteriori y (iii) los bicondicionales de (E) son estipulativos en naturaleza.

Considérese (i). Mencione antes que quizá la característica más impresionante de la teoría mínima yace en el hecho de que no introduzca ninguna proposición general nomológica; y que Horwich apela a esta característica de la teoría mínima para argumentar a favor de su tesis axioma. No obstante, a partir de la caracterización de Horwich de la función del predicado de verdad, uno puede notar que él mismo hace tales generalizaciones nomológicas al describir la función del predicado de verdad, donde sea que un hablante quiera afirmar alguna proposición p , pero no sepa exactamente qué proposición es, él siempre puede usar ' p es verdadero' como una proposición alternativa a p . De esta manera, aparece algo inconsistente. Kirkham pone la siguiente crítica: aunque la teoría mínima pueda explicar varias instancias particulares de uso del predicado de verdad de la manera descrita, ella no puede explicar la ley de arriba y así necesita de una explicación ulterior (1992, p. 47).

De hecho, como se dijo antes, Horwich tiene demasiado cuidado en distinguir su teoría mínima de la verdad de su concepción minimalista de la verdad; y la última es expresada por sus afirmaciones laterales a favor de la adecuación de la teoría mínima. Horwich puede responder a la crítica de arriba de la siguiente manera: lo que él dice es que la teoría mínima en sí misma no contiene ninguna generalización de tipo nomológico, y su enunciado nomológico no aparece en su teoría mínima en el meta nivel sino solo en su deflacionismo minimalista en el meta-meta nivel. La generalización nomológica de Horwich en cuestión, como una cuestión de hecho, es una elaboración nomológica de aquellos infinitamente muchos bicondicionales; y esta generalización nomológica es una parte

indispensable de su deflacionismo minimalista. No obstante, Horwich diría, en su deflacionismo minimalista, que él no intenta dar una explicación ulterior de esta generalización nomológica, y él da tal explicación, esto es su TFL. De esta manera, (i) parece ser una razón legítima. Hasta aquí todo suena bien.

Pero, aunque (i) parezca una buena razón para decir que la teoría mínima no necesita de ninguna explicación ulterior, eso no significa que cualquier afirmación general deba necesitar una explicación ulterior. Como una cuestión de hecho, sea o no que una afirmación necesite de explicación ulterior, no depende de si es general o particular sino de qué tipo de generalidad tiene si es general y sobre qué tipo de particularidad tiene si es particular. Allí parece haber dos tipos de afirmación generales nomológicas: una es que la afirmación nomológica que es generalizada a partir de muchos casos particulares por inducción; la otra es la afirmación nomológica general que consiste en cierto tipo de regla(s) y que puede simplemente ser una estipulación colectiva o algo conocido a priori. De la misma manera, parece haber dos tipos de afirmaciones particulares: un tipo de afirmación particular es basado en la evidencia individual empírica; el otro tipo de afirmación particular es llevado o derivado de una cierta regla general. De esta manera, el primer tipo de afirmaciones generales necesita ser explicado de manera ulterior por el primer tipo de afirmación particular, mientras que el segundo tipo de afirmación particular necesita ser explicado de manera ulterior por el segundo tipo de afirmación general.

En lo que toca a (ii) y (iii), en tanto aquellos bicondicionales de (E) se toman como expresiones lingüísticas de nuestro entendimiento básico de la verdad en la forma particular de una instancia particular de (E), se puede decir que no tienen naturaleza a priori y estipulativa solo porque ellos se suponen expresar tal naturaleza. En otras palabras, su naturaleza a priori y estipulativa superviene en la naturaleza a priori y estipulativa de nuestro entendimiento general de la verdad preteórico. De esta manera, su naturaleza a priori y estipulativa, si tiene al-

guna, no implica realmente su propio estatus axiomático. ¿Es nuestro entendimiento preteórico de la verdad a priori y estipulativo? Probablemente sí, en ciertos sentidos de los términos ‘a priori’ y ‘estipulativo.’ No obstante, el análisis conceptual o genealógico de la naturaleza a priori y estipulativa de nuestra intuición general preteórica de la verdad están más allá del alcance de este trabajo.

Tesis de la función lógica (TFL)

La tesis de la función lógica es esencialmente compartida por todos los deflacionistas contemporáneos y constituye la característica principal del deflacionismo de descomillado. Recuérdese que la TFL consiste de dos afirmaciones. La primera, TFL (1), dice que la razón de ser del predicado de verdad consiste tan solo en su función lógica de capacitarnos a expresar ciertas generalizaciones o indicar proposiciones indirectamente dadas que no pueden ser explícitamente expresadas. La segunda, TFL (2), dice que los bicondicionales de (E) solo muestran cómo se satisface la función lógico-sintáctica.

Lo que quiero discutir en esta sección es:

- (i) el soporte intuitivo de TFL (1) no puede basarse en una tesis de equivalencia no epistémica sobre la extensión o el sentido, sino sobre alguna tesis epistémico-pragmática de significado-equivalencia; y así TFL (2) es falsa;
- (ii) la razón de ser primaria del predicado de verdad consiste en su función descomilladora semántica y en su función-denominalización lógico-sintáctica; y así TFL (1) es falsa;
- (iii) aun sin usar el predicado de verdad, una vez que uno hace una aserción expresando una oración con una fuerza asertórica, se apela implícitamente a la noción de verdad porque la verdad es interna a una aserción; por tanto, aun si TFL (1) se sostiene, ella no puede apoyar la idea filosófica central del deflacionismo mencionada antes.

Lo que planeo es:

Mostrar (i) figurando cuál es el soporte intuitivo de TFL(1) y analizando la distinción entre una tesis de equivalencia semántica no epistémica y una tesis epistémico-pragmática de significado-equivalencia.

Mostrar (ii) explicando cómo la función semántica de descomillado del predicado de verdad es posible y analizando su relación con la denominación lógico-sintáctica del predicado de verdad.

Explicar (iii) en virtud de algunas moralejas desprendidas de la discusión precedente.

TFL (1)

El primer punto de TFL, TFL (1), parece tener soporte intuitivo. En el caso de Horwich, se dice que tal soporte intuitivo viene de la tesis extensión-equivalencia (E). En muchos otros casos deflacionistas, el soporte intuitivo se dice venir de la tesis extensión-equivalencia de Tarski V. Esto me parece equivocado. Por una parte, los dos lados de una instancia de (E), según los deflacionistas, son equivalentes no solo en el sentido de la equivalencia extensional material, sino también en el sentido de equivalencia en el significado: ellas parecen decir esencialmente la misma cosa. Esto es, aquello a lo que se comprometen los deflacionistas no es solo la tesis de equivalencia extensional de (E) o V sino alguna tesis de equivalencia de significado. Por otro lado, aquello que preocupa a los deflacionistas del descomillado es una tesis pragmática sobre los usos situados de personas del predicado de verdad en su práctica lingüística; en otras palabras, la tesis de equivalencia de significado en cuestión es no sobre el significado de la oración sino sobre el significado de la expresión pragmática. De esta manera, el soporte intuitivo para TFL yace en alguna tesis pragmática de equivalencia del significado antes que en la tesis no pragmática de extensión equivalencia de (E) o T.

Los deflacionistas combinan la tesis no epistémica de la equivalencia de extensión V o (E), con la tesis epistémico-pragmática de equivalencia de significado (S). El resultado significativo de esta combinación es que tal maniobra hace implausible su explicación de cómo el predicado de verdad juega el rol lógico-sintáctico. Al respecto, Gupta da un análisis de por qué es problemático para los deflacionistas poner la tesis de equivalencia V en su elaboración del rol lógico del predicado de verdad como herramienta para el descomillado (1993, pp.57-59). Una de las mayores razones es que ambos lados de V no significan lo mismo o no son sinónimos. Consecuentemente, las siguientes dos conjunciones no significan lo mismo:

4. Si lo que Einstein dijo fue que nada viaja más rápido que la luz, entonces, nada viaja más rápido que la luz, si lo que dijo fue que la mecánica cuántica está equivocada, entonces, la mecánica cuántica está equivocada, etc.

y

5. Si lo que Einstein dijo fue que nada viaja más rápido que la luz, entonces la proposición de que nada viaja más rápido que la luz es verdadera, y si lo que dijo fue que la mecánica cuántica está equivocada, entonces la proposición de que la mecánica cuántica está equivocada es verdadera, etc.

No obstante, Horwich evita la crítica de Gupta poniendo a (S) antes que a V en su explicación del rol lógico del predicado de verdad. Aquí hay una explicación apelando a (S). Nótese que cualquier conyunto de (4) implica esencialmente la actitud epistémica de X: por ejemplo, el conyunto ‘si lo que Einstein dijo fue que ‘nada viaja más rápido que la luz’, entonces nada viaja más rápido que la luz’ significa realmente que, si lo que Einstein dijo fue que ‘nada viaja más rápido que la luz’, entonces ‘nada viaja...’ será una aserción hecha por X (o entonces ‘nada viaja...’ será expresada por X con fuerza asertórica); así (S), antes que V, toma forma. De esta manera, si (1) es reformulada como (5)

apelando a (S), (5) significa lo mismo que (4). Ahora discutiré otra combinación similar.

La tesis pragmática de equivalencia de significado (S), es a veces formulada como:

(N) 'La proposición de que p es verdadera' significa lo mismo que ' p '. Sin embargo, esta formulación de nuestra intuición de equivalencia del significado no es tan solo engañosa, sino por completo falsa cuando se toma como una tesis no epistémica de equivalencia sobre el sentido. Veamos por qué:

(N) y (S) son significativamente diferentes. (N) nos dice que las dos oraciones 'La proposición de que p es verdadera' y ' p ' tienen el mismo significado fijo e inequívoco (o el mismo sentido), mientras que (S) nos dice que dos expresiones de una persona en cuestión tienen el mismo significado para el hablante en la práctica lingüística. (S) es una tesis epistémico-pragmática que concierne a usos situados de las dos oraciones en cuestión e involucra cierta actitud epistémica del hablante. Así, (N) y (S) hablan sobre cosas diferentes, y uno no puede apelar a nuestra intuición de equivalencia del significado y su expresión para justificar (N).

De la discusión de arriba tenemos las siguientes conclusiones:

- (i) La formulación correcta de nuestra intuición de equivalencia de significado sobre el uso situado del predicado de verdad en nuestra práctica lingüística es la expresión epistémico-pragmática de la tesis de equivalencia de significado (S); no es la tesis no epistémica de equivalencia semántica, V o (E), lo que es verdadero, ni la oración no pragmática tesis de significado de equivalencia, (N), lo que es falso.
- (ii) Así, es (S), no V ni (E) ni (N), lo que muestra como la función lógico- sintáctica del predicado de verdad es satisfecha.
- (iii) Por tanto, TFL (2) es falsa.

Por la explicación de arriba, concluyo:

Primero, (N) y V, en tanto tesis no epistémicas de equivalencia semántica, hablan sobre cosas diferentes que (S), como una tesis epistémico-pragmática de equivalencia;

Segundo, (N) es falsa, aunque V es verdadero;

Tercero, (N) así no es una formulación correcta de nuestra intuición de equivalencia de significado;

Cuarto, por tanto, TFL no puede basarse en (N), mucho menos en V.

A continuación explicaré por qué TFL (1) no se sostiene al figurar que nos mostraba realmente nuestra intuición de equivalencia del significado expresada por (S). Primero, desde el punto de vista de distinguir la aserción del mero pensamiento, explico cómo el predicado de verdad es semánticamente redundante. Segundo, explico en detalle cómo, en aquellos casos donde el uso del predicado de verdad parece indispensable, el predicado de verdad juega su rol semántico de descomillado tanto como su rol lógico sintáctico de denominación y por qué la razón de ser primaria del predicado de verdad consiste antes en su función semántica que en su función lógico-sintáctica. Tercero, explico por qué, aun si TFL (1) es correcto, aún no es demasiado fuerte para justificar la supuesta implicación de la TFL al efecto de que la verdad no es sustantiva.

La intuición de la equivalencia de significado parece ser apremiante. En nuestra práctica lingüística, cuando decimos algo, nosotros, la mayoría de las veces, lo creemos y tomamos por verdadero; esto es, lo afirmamos. Entonces no necesitamos usar el predicado de verdad para expresar que reconocemos la verdad de lo que decimos. Pues, como Frege (1974, pp.136-158) analiza, podemos hacer una aserción al simplemente expresar la oración con fuerza asertórica; y usualmente lo hacemos de esta manera. Dos cosas son ciertas en el caso actual. Primero, la así llamada fuerza asertórica pertenece a las intenciones del hablante. Segundo, la fuerza asertórica estaría disponible solo cuando el sentido o pensamiento de una oración o proposi-

ción que va a ser afirmada es expresado de modo explícito. Por ejemplo, no podemos hacer una afirmación solo expresando ‘lo dicho por Óscar’ porque ‘lo dicho por Óscar’ es un nombre no estructuralmente descriptivo de la oración ‘la nieve es blanca’ y no expresa de modo explícito el contenido o pensamiento de la oración. De esta manera, en y solo en el caso de nombres estructuralmente descriptivos, podemos movernos del lado izquierdo de (S) a su lado derecho de modo que se haga directamente una afirmación sin usar el predicado de verdad. Pues, desde el punto de vista de la primera persona, la aserción de una persona ‘la nieve es blanca’ tiene el mismo significado que su afirmación “‘la nieve es blanca’ es verdadera”.

Sin embargo, por otro lado, aun si el sentido o pensamiento de una oración o proposición puede ser expresado de modo explícito, uno puede tan solo expresar una oración sin fuerza asertórica. Por tanto, para el agente de primera persona y para el agente de tercera persona, una oración (N) cuando es expresada en un cierto contexto, no significa automáticamente o por defecto una aserción: a veces lo hace mientras que a veces no.

Si el predicado de verdad es considerado natural y convencionalmente para usarse como la herramienta sintáctica en cuestión, el predicado de verdad, antes que otras frases, debe natural y convencionalmente ser considerado la herramienta asertórica más adecuada en el caso de nombres no estructuralmente descriptivos al menos considerando la economía. Hasta aquí lo que se ha dicho dejaría la siguiente impresión: la razón por la que el predicado de verdad, antes que otras palabras, es usado para servir como una herramienta asertórica en casos de nombres no estructuralmente descriptivos yace en este hecho: en aquellos casos, el predicado de verdad siendo usado como una herramienta sintáctica es lógicamente previo a ser usado como una herramienta asertórica. Pero esta impresión parece incorrecta. Como una cuestión de hecho, usar el predicado de verdad como una herramienta asertórica parece mucho más natural y convincente que usar el predicado de verdad como

una herramienta sintáctica. Más aun, uno parece tener razones para decir que la razón de ser primaria del predicado de verdad consiste antes en su función semántica que en su función lógico-sintáctica. Realmente, si la función del predicado de verdad solo o aun de modo primario consiste en su función lógico-sintáctica, aparecería un enigma sobre por qué la gente en una comunidad de lenguaje haría o tendría que hacer una elección del predicado de verdad entre tantos predicados elegibles, como una herramienta puramente sintáctica en aquellas ocasiones que Horwich menciona. Sin embargo, una vez que hemos dado vuelta al orden de la manera de pensar indicada en la antes mencionada impresión incorrecta, el enigma sería fácilmente disuelto. Las razones son estas:

Primero, al hacer una aserción, tenemos como nuestro propósito primario hacer una aserción, o adscribir la verdad a una oración, o pretender que el mundo es tal como lo dice la oración. Entonces, cuando tenemos que hacer algún acento técnico al hablar de oraciones o proposiciones de modo que se haga una aserción, simplemente necesitamos el predicado de verdad, antes que algún otro predicado, ambos como un recordatorio semántico de aquello de lo que realmente estamos hablando y como una herramienta asertórica, como Quine señala "...el predicado de verdad sirve, como si lo fuese, para apuntar a través de la oración hacia la realidad; sirve como un recordatorio de que aunque las oraciones son mencionadas, la realidad es aún el punto completo" (Quine, 1970, p. 11) y, al usar el predicado de verdad, decimos la verdad de lo que dicen las oraciones; esto es, decimos que el mundo es como la oración dice. La preocupación de Quine es seria: si no usamos el predicado de verdad en ese caso, perderíamos la referencia objetiva, al usar el predicado de verdad, hacemos aserciones apuntando al mundo. Este es el rol semántico de descomillado, ambos como una herramienta asertórica y como un recordatorio semántico del predicado de verdad. Llamo a la razón dada arriba la 'razón sustancial'.

Segundo, solo porque el predicado de verdad ya está allí sirviendo como herramienta asertórica y como un recordatorio semántico, no hay simplemente necesidad de añadir otras palabras para que sirvan como herramienta de denominación lógico-sintáctica: el predicado de verdad puede servir como la herramienta dual por sí misma. Llamo a esta razón la ‘razón de economía’.

Por estas razones, me gustaría decir que, en casos de aserción, la función semántica de descomillado del predicado de verdad es primaria mientras que su función lógico- sintáctica de denominación es secundaria o derivada. Desde este punto de vista, no creo que haya ninguna función puramente lógico-sintáctica del predicado de verdad en los casos de aserción.

Como una cuestión de hecho, se puede hacer un ataque mayor contra el minimalismo y el deflacionismo. Aun si TFL (1) es correcto, no es lo suficientemente fuerte para justificar la supuesta implicación de la tesis. Esto es, la redundancia semántica del predicado de verdad, que es supuesto que se muestra por (S), no implica ni la desaparición de nuestro entendimiento preteórico de verdad cuyo contenido está más allá de lo que TFL diga sobre ‘verdadero’ ni la ilegitimidad de tal entendimiento. La razón es: nuestro entendimiento preteórico de la verdad es interno a la aserción en el sentido de que hacer una aserción, sea simplemente expresando una oración con fuerza asertórica o añadiendo el predicado de verdad a la oración, es reconocer la verdad de una oración. De esta manera, aun si el predicado de verdad no es necesario para jugar su función semántica como una herramienta asertórica y así totalmente semánticamente redundante, apelamos aun implícitamente a nuestro entendimiento preteórico de la verdad que es interno a nuestras aserciones y que está más allá de lo que el deflacionismo nos dice sobre la verdad. Doy crédito a Simon Blackburn (1974, pp. 231-235), entre los filósofos contemporáneos, con su argumento explícito y directo para este punto, aunque él exprese aserción

en términos de juicio, y puede tener un diferente entendimiento de la verdad (tomando a la verdad como éxito en el juicio).

Tesis de la explicación

La tesis de la explicación de Horwich consiste en dos puntos. El punto negativo dice que la verdad no tiene ningún poder explicativo más allá de algún rol práctico o lógico del predicado de verdad. El punto positivo dice que la teoría mínima, en combinación con teorías de otros fenómenos, puede explicar todos los hechos sobre la verdad. El principio metodológico implícito en la tesis de la explicación de Horwich es que, si una teoría de la verdad puede ser separada de nuestras teorías de otros fenómenos, entonces debemos separar la teoría de la verdad de las teorías sobre otros fenómenos; una teoría de la verdad no es supuesta como explicando aquellos otros fenómenos todos por sí mismos.

Creo que no hay nada equivocado con el principio metodológico por sí mismo para lo que Horwich apela en su tesis de la explicación. Por el principio, Horwich realmente ha expuesto alguna afirmación extravagante sobre la verdad. Por ejemplo, una de las más extravagantes es la combinación de la verdad con algunos valores epistémicos tales como nuestro éxito para alcanzar nuestros objetivos, la habilidad para manipular el mundo. La idea subyacente es que la verdad tiene alguna conexión intrínseca con aquellas cosas que son valiosas para nuestros objetivos. Sin embargo, como una cuestión de hecho, la cuestión de qué es la verdad difiere fundamentalmente de la cuestión de qué es valioso para nuestros objetivos porque el valor en cuestión no tiene sus conexiones intrínsecas con la verdad. Por tanto, uno no puede esperar una teoría de la verdad que sea una teoría de un cierto valor en busca de poder explicatorio. Más aun, por este principio metodológico, uno está libre de mantener la noción sustantiva preteórica de verdad como correspondencia con una realidad y también aceptar, sin incon-

sistencia, que la verdad no es una propiedad epistémicamente valiosa para alcanzar nuestro objetivo.

Creo que el problema con la tesis de la explicación no yace en su principio metodológico implícito, sino en sus puntos explícitos negativos y positivos en cuestión. El problema con el punto negativo es la afirmación de Horwich sobre lo que puede ser separado de una teoría de la verdad. Como se dijo antes, algunos de sus trabajos de separación (tales como la separación de la verdad de valores) son brillantes. Pero parece insostenible para él deshacerse de todas las explicaciones sustantivas de la verdad como la conjunción de verdad en sí misma y algo más. No es difícil ver que este problema, como una cuestión de hecho, resulta de un problema crucial con el segundo punto de su TFL discutido antes: ¿por qué es legítimo para él decir que la instancia de (E) solo muestra cómo la función lógico-sintáctica es satisfecha? Si mis análisis de la tesis axioma y TFL son sostenibles, y los bicondicionales de (E) nos dicen algo esencial sobre la verdad, la verdad tiene algún poder explicativo más allá de aquellos roles lógicos o prácticos del predicado de verdad. Los problemas con el punto positivo de la tesis de la explicación van más allá. Horwich (1998b, pp.25-29) se da cuenta de este tipo de problema. Así, es demasiado cuidadoso para decir lo que él realmente significa con la tesis de la explicación: su teoría mínima “es suficiente, en combinación con teorías de otros fenómenos, para explicar todos los hechos sobre la verdad”.

Por estas razones la Tesis de la explicación es completamente débil. De esta manera, la teoría mínima no tiene el poder explicativo que la Tesis Explicación promete retóricamente. En este caso, la única apelación que Horwich puede hacer es a la Tesis Axioma. Pues si las instancias de (E) son realmente los hechos más básicos sobre la verdad, el poder explicatorio debe ser débil como es; las objeciones arriba perderían fuerza. Más aun, hay aún alguna diferencia en principio entre la teoría mínima y la teoría nula en el sentido de que la primera captura los hechos básicos sobre la verdad, mientras que la última, no.

Como hemos dicho antes, la Tesis Deflacionista consiste en un punto positivo y otro negativo. El positivo dice que la verdad consiste en la función lógico-sintáctica del predicado de verdad; mientras que el negativo, que la verdad no es una propiedad sustantiva con un poder explicatorio (sustantivo).

La similitud más importante entre la definición semántica de la verdad y las teorías deflacionistas de la verdad es que ambas teorías dan importancia primaria a diferentes versiones del esquema-V que, no obstante, en cuanto estructura, son finalmente lo mismo. Y dado que la definición semántica de la verdad y las teorías deflacionistas de la verdad se garantizan como materialmente adecuadas, también serán extensionalmente equivalentes, al menos en el caso del deflacionismo oracionalista. Por otro lado, es posible trazar una distinción entre dos tipos de deflacionismo. El primero sostendría que el predicado de verdad no designa una propiedad, es decir, que no hay tal cosa como una propiedad de verdad; mientras que el segundo, que el predicado de verdad sí designa una propiedad, pero que esta no es epistemológicamente relevante.

Horwich afirma que solo las instancias del esquema (E) constituyen axiomas sobre la verdad que no necesitan explicación. Sin embargo, nuestra comprensión general más básica de la verdad no es consecuencia de las instancias de (E), sino que, por lo contrario, lleva a tales instancias vía reglas generales de uso lingüístico. Por ello, no se sigue que las instancias de (E) no necesiten de explicación ulterior y alcancen de manera automática estatus de axioma. Asimismo, Horwich sostiene que (1) la razón de ser del predicado de verdad consiste tan solo en su función lógico-sintáctica y que (2) las instancias del esquema (E) se limitan a mostrar cómo es satisfecha la función lógico-sintáctica. Pero el soporte intuitivo de (1) no puede basarse en una tesis no epistémica de equivalencia semántica como el esquema-V de Tarski, sino en alguna tesis epistémico-pragmática de equivalencia de significado; así, (2) es falso. (1) es falso, además porque la razón de ser del predicado de verdad consiste tanto

en su función semántica de descomillado como en su función lógico-sintáctica de generalización. Finalmente, Horwich sostiene que la verdad no tiene ningún poder explicatorio más allá de su función lógico-sintáctica y que, por ello, la teoría mínima, en combinación con teorías de otros fenómenos, puede explicar todos los hechos sobre la verdad. Pero si, como Horwich presume, las instancias de (E) nos dicen algo esencial sobre la verdad, la verdad tiene, entonces, algún poder explicatorio más allá de la función lógico-sintáctica del predicado de verdad que no es esencial.

Si se lleva hasta sus extremos, el poder explicatorio de la teoría mínima de Horwich resulta prácticamente nulo, pues, al capturar todos los hechos sobre la verdad si y solo si está en conjunción con teorías de fenómenos distintos a la verdad, concede toda la carga explicatoria a estas, y se exime de toda responsabilidad epistémica. Aunque la teoría de la verdad deflacionista pueda justificarse, la semántica deflacionista, en particular, la de Horwich, no puede sostenerse. Pues este autor postula afirmaciones incompatibles entre sí, tales como que los condicionales M-T son centrales para la explicación de la posibilidad de toda representación, o que, haciendo uso de su teoría del significado como uso, explicará cómo la representación es posible y cómo es que los condicionales M-T se sostienen. Por tanto, no resulta claro si Horwich explica la posibilidad de la representación. Así, está en la misma posición que la de los sustantivistas; ya que por sus propias reglas, debiera darnos una buena razón para creer que una regularidad básica gobierna el uso de cada expresión del lenguaje que puede ser descubierta, y si no puede hacerlo, está obligado a abandonar su posición con respecto del problema de la representación.

Los deflacionistas como Field (1986), Leeds (1978) y Horwich no han intentado mostrar, como hicieron en el caso de la verdad, que el rol explicatorio de la propiedad de significado se agota por la función de nuestro concepto de significado. De hecho, no han dicho casi nada sobre la función de significado y

adscripciones de significado. Por tanto, no ofrecen una explicación deflacionista completa del significado. Para dar una explicación deflacionista completa del significado, tendrían que dar una del rol lingüístico de ‘significa que’, y tendrían que mostrar que, haciendo uso de ello, podemos decir todo lo que necesita decirse sobre la naturaleza del significado. Así, su explicación de la verdad no resulta completa.

Referencias bibliográficas

- Blackburn, S. (1974.). *Spreading the world*. Oxford: Oxford University Press.
- Davison, D. (2001). *Inquiries into Truth and Interpretation*, 2da. Ed., Nueva York, Oxford University Press.
- Dummett, M. (1978). *Truth and Other Enigmas*. Londres, Gerald-Ducnwoth & Co.Ltd.
- Field, H. (1986). The deflationary conception of truth. En G. McDonald y C. Wright (eds.), *Fact, science and morality*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 55-117.
- Frege, G. (1974). El pensamiento: una investigación lógica. En *Escritos lógico-semánticos*. Madrid: Tecnos, pp. 136-158.
- Gupta, A. (1993b). Minimalism. *Philosophical perspectives*, 7, pp. 359-369.
- Horwich, P. (1995). Truth. En *The Cambridge dictionary of philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 812-813.
- . (1998a). *Meaning*. Nueva York: Oxford University Press.
- . (1998b). *Truth* (2nd ed.). Nueva York: Oxford University Press.
- . (2005). *From a deflationary point of view*. Nueva York: Oxford University Press
- Kirkham, R. (1992). *Theories of truth*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Leeds, S. (1978). Theories of reference and truth. *Erkenntnis*, 13, pp. 111-127.

- Quine, W. V. (1970). *Philosophy of logic*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 11
- Tarski, A. (1997). La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica. En Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid: Tecnos, pp. 65-108.

**EL BAUTISMO COMO RITO QUE GARANTIZA
LA INSERCIÓN SOCIAL EN “HWAN USU”**

**THE BAPTISM AS A RITE WHICH GUARANTEES SOCIAL
INSERTION IN “HWAN USU”**

**O BATISMO COMO RITO QUE GARANTE A INSEÇÃO
SOCIAL EM “HWAN USU”**

Renato Andre Robles Valencia*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
renato.robles@unmsm.edu.pe

ORCID: 0000-0002-2288-8878

Recibido: 20 /04/2021

Aceptado: 2/11/2021

* Bachiller en literatura por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha publicado el artículo “El hundimiento del Titanic: Valdelomar o la reconfiguración del artista moderno” en la revista *Leteo*. Ha sido beneficiario del proyecto Sanmarquinos para el Perú y el Mundo. Ha participado en el VI Y VII Encuentro de Jóvenes Investigadores, evento organizado por la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM.

Resumen

En este artículo se plantea como hipótesis que el bautismo es el mecanismo que asegura una integración social exitosa en el cuento “Hwan Usu”. Para demostrar nuestra hipótesis, utilizaremos la categoría denominada ritos de paso propuesta por el etnógrafo francés Arnold Van Gennep. El trabajo básicamente se divide en tres secciones: la primera supone un estado del arte, apartado que nos posibilitará observar los antecedentes respecto a los cuentos de osos raptores. La segunda parte contiene el desarrollo de nuestro marco teórico, donde se definirá los ritos de paso y se brindará una clasificación de estos. Finalmente, en la última sección se realizará un análisis de “Hwan Usu”, asimismo se comparará este relato con “Juan Usu” con la finalidad de reforzar nuestra hipótesis.

Palabras claves: Hwan Usu, Juan Usu, ritos de paso, bautismo.

Abstract

This article hypothesises that baptism is the mechanism that ensures successful social integration in the "Hwan Usu" story. To prove our hypothesis, we will use the category called “rites of passage” proposed by the French ethnographer Arnold Van Gennep. The paper is basically divided into three sections, the first of which is a state of the art, a section that will enable us to look at the background of the raptors bears’ tales. The second part contains the development of our theoretical framework where rites of passage will be defined and a classification of rites of passage will be provided. Finally, in the last section, An analysys of "Hwan Usu" will be done and then a comparison between this story and "Juan Usu" will be carried out in order to reinforce our hypothesis.

Keywords: Hwan Usu, Juan Usu, rites of passage, baptism.

Resumo

Neste artigo coloca-se como hipótese que o batismo é o mecanismo que garante uma integração social bem sucedida no conto “Hwan Usu”. Para demonstrar nossa hipótese, utilizaremos a categoria denominada ritos de passagem proposta pelo etnógrafo francês Arnold Van Gennep. O trabalho basicamente se divide em três seções onde a primeira supõe um estado da arte, apartado que nos possibilitará observar os antecedentes a respeito dos contos de ursos raptores. A segunda parte contém o desenvolvimento de nosso marco teórico onde se definirá os ritos de passagem e se brindará uma classificação destes. Finalmente, na última seção se realizará uma análise de “Hwan Usu”, também se comparará este relato com “Juan Usu” com a finalidade de reforçar nossa hipótese.

Palabras-chaves: Hwan Usu, Juan Usu, ritos de passagem, batismo.

1. Tras las huellas de Juan del Oso

En este primer apartado desarrollaremos un balance regional de las diversas versiones donde aparece Juan del Oso. Asimismo, nuestro estudio no se limitará al Perú, sino que relacionará las distintas variaciones sobre este personaje antropomorfo, claro ejemplo es el personaje del Chato en México, la versión de Juan Oso español y la de los indígenas Saraguro en Ecuador. De esta manera, recalcaremos las diferencias, las cuales se deben a la adaptación local del relato.

La primera versión sobre el cuento de Juan del Oso parece tener sus raíces en territorio americano. El relato inscrito en la “Descripción de las indias” del padre Reginaldo de Lizárraga, nos indica que en las cercanías del valle de Clisa (Bolivia) existen osos que se roban a las mujeres: “El río que sale de Cochabamba divide estos dos valles, y no es provechoso para sacar acequias por correr casi al fin de él. Crían allí osos muy grandes, que trastornan a las mujeres; y ellas, viéndoles, ninguna resistencia hacen” (Morote Best, 1988, p. 234). De la anterior cita se desprende que el sacerdote se vale del relato de osos raptores con el objetivo de justificar su labor en el valle de Clisa, ya que el eclesiástico sería la autoridad que se encargaría de evitar la lujuria contenida de las mujeres, quienes no oponen resistencia frente a sus secuestradores.

Otra versión que avala el nacimiento de los cuentos de osos raptores en el continente americano es la “Descripción geográfica del partido de Piura”. En este documento —perteneciente inicialmente al *Mercurio Peruano*— se plasma el testimonio del bachiller José Ignacio Lecuanda¹. El intelectual, nos narra el proceder de unos osos que se llevan a las mujeres del pueblo de Salas hacia sus cuevas. Además, el bachiller menciona que generalmente las presas de estos osos son pastoras indígenas. Así, tanto Lecuanda como De Lizárraga concuerdan que las

féminas exhiben una lascivia reprimida, cualidad que se manifiesta sobre todo en las mujeres nativas y da pie a una desestimación de las pobladoras locales; por consiguiente, se posiciona a las pastoras como individuos que no pueden controlar sus impulsos, o sea, son menos “racionales” que otras damas como las españolas.

Una postura que contradice el nacimiento de los relatos de osos raptores en América es el artículo “Juan Oso y la paradoja del sincretismo en Mesoamérica”. Este texto publicado por la revista *Anales de antropología*, nos cuenta la versión hispánica de Juan Oso; relato que guarda muchas similitudes con las narraciones sudamericanas, puesto que se describen sucesos como el rapto de la muchacha por un oso, el alumbramiento de la madre, el nacimiento de Juan Oso, la matanza de sus compañeros y el enfrentamiento contra un demonio.

Respecto a las versiones sudamericanas, los investigadores Lugo Silva y Martínez González, aseveran que es probable que estas hayan surgido por medio de una yuxtaposición de historias, las cuales fueron traídas durante la conquista. Para demostrar tal afirmación traen a colación “El cuento del Chato”, relato perteneciente al sur de Veracruz (México), que comparte una estructura similar con la versión española como la concepción del Chatito, quien es producto de la unión de una mujer con el Chato (bestia peluda de las montañas parecida al oso); el desplazamiento de la roca que mantiene prisionera a la madre del Chatito; el padrinzago del cura; la llegada del Chatito a la escuela y su falta de adaptación a esta que es representada por la matanza de sus compañeros de colegio y su retirada hacia las montañas:

Ahí se fue ese Chatito en esa montaña. Pues porque él ya no era cristiano o gente como nosotros, sino que él ya era animal, por eso él ganó la montaña. Y no se supo por dónde salió, porque no salió en ninguna ciudad, él se quedó en la montaña. Allí quizás se fue a criar. (Lugo Silva y Martínez González, 2005, p. 239)

Con referencia a las historias sobre osos raptores en el Perú, David Weber en *Juan del Oso* (1987) nos ofrece una gran recopilación de estos relatos. De este modo, tenemos catorce versiones en quechua y dos en lengua asháninca. Asimismo, de las catorce versiones en quechua, una pertenece a los indígenas de Saraguro en Ecuador. La cual difiere del resto, porque el oso no habita en una cueva ni caverna, sino que vive en un árbol. Agreguemos que la versión asháninca titulada “Maini Iryaani” resulta particular, ya que el oso —similar a la versión española— se enfrenta al mismo diablo y consigue vencerlo.

En el mismo año de la publicación de David Weber, el escritor Óscar Colchado Lucio publica *Cholito en los andes mágicos* (1987). Esta selección de cuentos andinos contiene una versión de Juan del Oso titulada “Juan Osito”. La historia —muy similar a los relatos comprendidos en las versiones cuzqueñas transcritas por Weber— exhibe como característica peculiar la semiinmortalidad del padre oso, quien finalmente es asesinado por su hijo. Así, “Juan Osito” reactualiza los cuentos sobre osos raptores e inserta al osezno como héroe del pueblo.

Un año después de la publicación de Weber, Efraín Morote Best publica *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedades en los Andes* (1988). En este trabajo, el autor de *Elementos de folklore* (1950) ejecuta un balance de las distintas versiones cuzqueñas de Juan del Oso como las pertenecientes a las localidades de Anta, Calca, Canas, Quispicanchi, Urubamba y Paucartambo. Con este proceder, Morote Best concluye que la pertenencia de los cuentos sobre osos raptores a una misma localidad (Cuzco) no garantiza un final similar, esto es, que los relatos presentan una variación regional que se fundamenta sobre todo en el éxito o fracaso del osezno en la comunidad.

Finalmente, el libro *El hijo del Oso* (2007) de César Itier destaca la relación del oso con el personaje del condenado, hecho evidenciado —según Itier— en la fiesta del *Taytacha Quyllurit'i*, celebración donde los úrsidos tratan de llegar al santuario del Sinaqara. Por consiguiente, una interpretación de las aventu-

ras de Juan del Oso es la concepción de esta como un viaje hacia la purificación del personaje, quien puede salir airoso o no.

Realizado este balance se concluye que no existe un acuerdo sobre el origen del relato sobre Juan del Oso, puesto que hay historias que confirman la génesis del cuento en América (“Descripción de las indias”, “Descripción geográfica del partido de Piura”), otras versiones determinan su fuente en Europa (“Juan Oso”), y una tercera postura señala la yuxtaposición de las tradiciones hispánica y americana (“El cuento del Chato”). Pese a la divergencia sobre el origen del cuento es posible mencionar que Juan del Oso es una historia que funge como medio para debatir la civilidad de los mestizos o hijos de distintas etnias y su posible integración en ciertas sociedades; su concepción producto de una madre humana y un oso (símbolo del hombre salvaje) respalda esta aseveración.

2. Los ritos de paso de Arnold Van Gennep

En este apartado nos proponemos esbozar la categoría de los ritos de paso, concepto acuñado por el etnógrafo francés Arnold Van Gennep. Dicha categoría, nos permitirá identificar los motivos que ocasionaron el éxito o fracaso de la inserción de Juan del Oso en la sociedad, pero antes de esclarecer tal interrogante, conviene brindar una definición de los ritos de paso. Para lograr este fin recurrimos al *Diccionario de sociología* (1963) de Henry Pratt, quien dice que *les rites de passage* son: “Ceremonias que se agrupan en torno a las grandes crisis de la vida o períodos de transición de un estado a otro, especialmente el nacimiento, el matrimonio y la muerte” (1963, p. 261).

Por tanto, podemos decir que los ritos de paso son una acción o conjuntos de acciones que permiten el tránsito de una situación a otra, es decir, un individuo que en un primer momento se encuentra en una fase liminar debe ejecutar una serie de procedimientos para poder insertarse en una nueva comunidad o modelo de vida. Un ejemplo de rito de paso lo constituye el

acto de recitar vedas en la India cuando un niño nace, además del atamiento del *pūtudru* (talismán hecho a base de madera resinosa) al infante, hecho que señala su integración al mundo de los vivos. Otro rito más occidental y contemporáneo son los quinceañeros, celebración donde se presenta el tránsito de niña a mujer ante la sociedad.

Por otro lado, consideramos pertinente diferenciar *les rites de passage* de los ritos de intensificación, ya que los primeros aluden a un cambio de estado personal referido por lo general a las diversas etapas del ciclo vital (nacimiento, pubertad, muerte), aunque no necesariamente tienden a coincidir. Mientras que los segundos están dirigidos hacia la significación de la vida social, por ende, tiene carácter colectivo, claro ejemplo son los ritos de cosecha.

Respecto a la clasificación de los ritos de paso propuesta por Arnold Van Gennep, el etnógrafo francés los divide en tres grupos: ritos de separación, ritos de margen y ritos de agregación. El primero de ellos es definido por Van Gennep: “Los ritos de separación comprenden en general todos aquellos en los que se corta algo; especialmente el primer corte de pelo, el afeitado de la cabeza; luego, el rito de vestir al niño por vez primera” (2008, p. 84).

Asimismo, los ritos de separación se encuentran íntimamente ligados a los ritos de agregación, ya que el proceso de separación implica desligarse de un anterior orden, de una institución, comunidad o modelo de vida, al cual el sujeto pertenecía, es decir, estaba agregado. Un ejemplo de esta vinculación entre separación y agregación, lo encontramos en el rito del bautismo cristiano, porque la acción de verter agua sobre la persona simboliza la agregación al espacio sagrado de la vida cristiana y la inserción como fiel en las instituciones eclesíásticas. Así, el sujeto se desliga del mundo profano para ingresar en el sacro recinto cristiano.

Otro ejemplo de esta relación entre separación-agregación son los esponsales o ritos del matrimonio, el cual implica un cambio en la vida social de los contrayentes; ya que pasarán de una convivencia centrada en sus antiguas familias a una vida conyugal que pone en importancia la relación con la pareja. Es decir, el matrimonio implica una especie de abandono de la antigua familia para dar mayor relieve a la convivencia con el cónyuge, claro está que no existe un desligamiento total de la primera familia, esto es, del grupo perteneciente antes de casarse. Tal como lo reconoce Arnold Van Gennep:

Este cambio de categoría social es el más importante, porque acarrea para uno de los dos cónyuges al menos un cambio de familia, de clan, de pueblo, de tribu; a veces, incluso, los nuevos esposos van a vivir a una casa nueva. Este cambio de domicilio queda indicado en las ceremonias, de tal forma que los ritos de separación se relacionan siempre esencialmente con este paso material. (2008, p. 165)

Respecto a los ritos de agregación, estos tienen como finalidad incluir al niño en un modelo de vida o comunidad. Estos ritos comprenden a las ceremonias de lactancia ritual, del primer diente, del bautismo; además los ritos de agregación abarcan también los rituales de denominación, esto es, el otorgamiento de un nombre a una persona².

También es importante mencionar que muchos ritos de agregación incluyen a los denominados ritos de iniciación, mas algunos estudios usan los términos agregación e iniciación como equivalentes³. Estos últimos tienen como objetivo insertar al individuo en un nuevo orden, institución o comunidad. Un claro ejemplo de un rito de agregación de tipo iniciático es la lustración del niño en Gabón, rito que tiene un efecto catártico, o sea, de purificación.

Una última especie de *rites de passage* lo conforman los ritos de margen. A pesar de que Arnold Van Gennep no nos brinda una definición, nosotros argüimos que los ritos de margen

son aquellos propiamente liminares, este concepto entendido en términos del antropólogo escocés Víctor Turner:

La liminaridad, el estar en medio o entre, es lo esencial de los ritos de paso, refleja el momento en que el individuo ha perdido su estatus anterior y aún no ha adquirido el siguiente: es ambigua e indeterminada, se compara con la muerte, con encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad y los eclipses tanto solares como lunares. (1988, p. 102)

Por tanto, los ritos de margen son aquellas ceremonias que permiten la vinculación entre separación y agregación, razón por la cual una subcategoría de los ritos de margen sean los ritos de reintegración tales como los cultos mortuorios. Por ejemplo, los habbé de la meseta nigeriana entienden el duelo como un proceso marginal:

Durante el luto, los parientes del muerto constituyen una sociedad especial, situada entre el mundo de los vivos, por una parte, y el mundo de los muertos, por otra, y de la que los parientes salen antes o después según sea el grado de cercanía de su parentesco con el muerto [...] Como es natural, son el viudo o la viuda los que pertenecen durante más tiempo a este mundo especial, del que solo salen mediante ritos apropiados y en un momento tal que ni siquiera pueda ya sospecharse su pertenencia física. (Van Gennep, 2008, p. 206)

Habiéndose explicado los ritos de pasos y la clasificación de estos (separación, margen y agregación) propuesta por Van Gennep. Utilizaremos, el andamiaje teórico con la finalidad de explicar la importancia de *les rites de passage* como mecanismo que posibilita la integración social en una comunidad; por consiguiente, la ausencia de un rito de paso se constituye como el fundamento de la expulsión de Juan del Oso respecto de la población.

3. Entre el éxito y el fracaso social

En este último apartado, nos proponemos analizar el relato “Hwan Usu” y lo compararemos con “Juan Usu”. Dicha equiparación se encuentra motivada, ya que nos permite observar que pese a que los relatos pertenecen a una misma región (Huánuco), el final de las historias discrepan con referencia a la adaptación social de Juan del Oso; es decir, en un cuento nuestro protagonista logra insertarse en la comunidad andina, mientras que en el otro es desterrado de esta. La hipótesis que planteamos para explicar tal divergencia —cimentada en la integración social— en los cuentos es la configuración del bautismo como rito que determina el éxito de la inserción comunal de Juan del Oso. Para demostrar nuestra hipótesis utilizaremos la categoría denominada ritos de paso propuesta por Van Gennep.

3.1 Análisis de “Hwan Usu”

El primer acontecimiento que capta nuestra atención en este relato es el rapto de la joven por parte del oso; suceso que parece aludir a un rito de paso vinculado a los esponsales. En consecuencia, la muchacha se separa de su familia y constituye una nueva con el animal. Así, evidenciamos aparentemente una secuencia ritual ligada a la separación y la agregación, sin embargo, este rapto que asemeja ser un rito de paso no lo es, porque para que se constituya tal ceremonia es preciso un acuerdo entre las familias de los futuros cónyuges. Tal como lo afirma Arnold Van Gennep:

Lo que se expresa con los ritos llamados de rapto o robo es la resistencia que oponen los medios afectados; según el valor que se conceda al miembro que se va, la resistencia será más o menos viva, así como también según la riqueza comparada de las partes. Las compensaciones adquirirán la forma de dote, de regalos, de festines, de festejos públicos, de moneda entregada como rescate por este o aquel

obstáculo interpuesto inicialmente por los interesados.
(2008, p. 176)

Por otra parte, este rapto se asemeja al cortejo que se realiza en los Andes peruanos donde los amantes deciden buscar un lugar alejado de las personas para dar rienda a sus afectos amorosos, tal como lo afirma Alejandro Ortiz Rescaniere (1993): “Este primer periodo de tanteos y de encuentros se caracteriza por la íntima soledad, casi secreta, de la relación, por la distancia mutua que mantienen ante terceros” (p. 164).

Asimismo, el autor de *La pareja y el mito* (1993) menciona que estos primeros amores no poseen un reconocimiento social, de allí que se evidencie un carácter marginal —que bordea lo asocial— en estas relaciones⁴. Debido a este carácter marginal, los cuentos que tratan sobre estas parejas: “...sus protagonistas son evocados en la literatura andina como fieras y sus sentimientos como pasiones propias de animales silvestres” (Ortiz, 1993, p. 165).

Agreguemos que la simbología popular relaciona al oso en la sierra peruana con la fuerza, la paciencia, un aspecto mortuorio, la burla a lo sagrado y la lujuria incontenible. Es esta última característica lo que prima en nuestro cuento, puesto que es por medio de la lascivia que se concibe a Juan del Oso, además dicha concepción se realiza en un estado de margen. Tal como lo evidencia Ortiz Rescaniere cuando se refiere al cortejo en los primeros amores. En consecuencia, dicho carácter marginal de la relación será transmitido a Juan del Oso, hecho que se evidencia en su ambivalencia entre salvaje, por parte de su padre y civilizado, herencia de su madre.

Un segundo suceso que llama la atención del lector es que en “Hwan Usu” no ocurre el asesinato del padre, sino que solo huyen hijo y madre hacia la ciudad. Asimismo, el aspecto físico de Juan es descrito como un osezno; es decir, físicamente es completamente animal. A diferencia de otras versiones como “Juan Usu” donde se describe que el hijo es de la mitad hacia

arriba lanudo y de la cintura para abajo tiene piel humana. Sin embargo, la carencia de esta ambivalencia física no afecta su carácter marginal, afirmación que se argumenta durante su estadía en la escuela como lo veremos posteriormente.

Por otro lado, cuando la madre e hijo llegan a la ciudad ocurre el segundo rito de paso —si afirmamos que el cortejo andino, de manera similar al noviazgo, representa un rito de margen— este es, el bautismo. Tal como se narra en el cuento: “Entonces su madre llevó al oso tierno a la ciudad. Le hace llegar al cura, diciendo: ‘Bautízame a mi hijo’. Entonces el cura dice: ‘Yo lo bautizaré’. Yo seré su padrino. Dame tu hijo” (Weber, 1987, p. 104).

De esta manera, observamos que es por medio del bautismo (rito de agregación) que se inserta al osezno en la sociedad. Además, la ceremonia eclesiástica construye un lazo familiar entre la madre y el cura. Este vínculo se explica por el carácter bilateral de la sociedad andina, así es por medio del compadrazgo —entre madre y cura— que el sacerdote está obligado a velar por la protección de su ahijado.

Agreguemos que la ceremonia del bautismo no se encuentra presente en la versión de “Juan Usu”, hecho que acarrea el fracaso de la inserción social de nuestro protagonista. Así, la falta de una purificación antes de ingresar a la comunidad es el motivo por el cual Juan Usu no se puede instalar en el poblado andino; su carácter animalesco representa un peligro para los habitantes, quienes rechazan al protagonista y lo destierran con el objetivo de que muera solo:

Este mi hijo, ahora matará a todo el pueblo. Después de pensar, la mujer lo envió a un mar inmenso. Lo envió así, con una barreta grande al hombro. Entonces le dijo: Ahora vas a pasar este mar al otro lado con tu barreta al hombro. Entonces estaba pasando. Cuando ya estaba en el centro del mar se hundió. Como estaba con la barreta al hombro, se hundió. Se murió ahogado. (Weber, 1987, pp. 100-101).

Por otra parte, el tema de la escuela es común en ambas versiones y el comportamiento de nuestro protagonista no difiere demasiado, ya que en los dos cuentos (“Hwan Usu” y “Juan Usu”) nuestro personaje asesina a sus compañeros que se burlan de él. Pero la gran diferencia entre ambas versiones radica en que Hwan Usu decide ser sacristán, actividad que supone un rol social, aunque fracasa en dicha labor. Sin embargo, es por medio de este oficio que el osito se volverá más civilizado. Así, Hwan Usu comienza paulatinamente a incluirse en la comunidad, pese a los intentos de asesinato perpetrados contra él, Hwan reaccionará con suma inocencia; además que cumplirá a cabalidad las labores encomendadas por su padrino. Por ejemplo, cuando Hwan trae leña del bosque, a pesar de estar plagado de tigres.

Otro aspecto interesante que debemos advertir lo constituyen las pruebas por las que atraviesa Hwan y Juan. Así, en el primero las pruebas conforman un total de tres, mientras que en el segundo son cinco⁵. De la misma manera, en “Juan Usu” se exagera el carácter salvaje del protagonista. Podemos ilustrar esta aseveración cuando Juan Usu va a la guerra y mata a todos los soldados o cuando asesina a un grupo de hombres que simulan estar muertos en los ataúdes. Mas la gran diferencia entre los cuentos “Juan Usu” y “Hwan Usu” se cimienta en el episodio de la lucha contra el condenado en la hacienda, acontecimiento que en “Juan Usu” es narrado con más violencia, debido a los improperios que exclama el protagonista y a la cantidad de almas que enfrenta:

Detrás (del condenado) apareció el esqueleto. Así después otras almas. Estaban para devorar a Juan Oso. Entonces Juan dijo: ¡Cállate! ¡Carajo! Huaq huaq las golpeó a todas las almas. Una noche entera amaneció golpeando a las almas. Con su garrote las golpeó. (Weber, 1987, p. 98)

Por el contrario, Hwan Usu solo se enfrenta a un condenado, además esta escena adquiere mayor relevancia en esta versión,

ya que el oseño experimenta un (re)conocimiento, cuyo antecedente nos remonta al episodio donde Hwan conoce a su padre y con ello percibe su lado salvaje. Este primer reconocimiento es la explicación del motivo que lleva a asesinar a sus compañeros de escuela: Hwan Usu no se identifica al mirarse en ellos, ya que físicamente es un oseño⁶.

El segundo momento de su reconocimiento ocurre en su intensa lucha con el condenado. Hwan se identifica con él, puesto que ambos tienen un carácter liminal. Así, el condenado —ser que no está totalmente muerto, ni tampoco vivo— se encuentra en un estado de margen, al igual que Hwan, quien no es completamente oso —pese a su apariencia física— ni humano en su totalidad, aunque conserva el respeto hacia su padrino, cumple una función (sacristán de la iglesia) y tiene conocimiento de la justicia al obligar a los tigres que carguen la leña; por ende, ha interiorizado una escala de valores y deberes humanos. A causa de este enfrentamiento, mejor dicho, reconocimiento de marginalidades y la purificación por medio del bautismo (rito de agregación) es que Hwan Usu logrará insertarse en la sociedad.

Por otra parte, se puede establecer una comparación entre la historia de “Hwan Usu” con la peregrinación al Señor de Quyllurit'i, festividad donde una gran cantidad de campesinos disfrazados de osos tratan de obtener un bloque de hielo del glaciar Sinaqara y con esta carga intentan ingresar al santuario del *Taytacha Quyllurit'i*. La equiparación que planteamos entre el relato y la fiesta, nos conduce a interpretar que los osos representan a los condenados, quienes procuran obtener la redención. Así, los úrsidos para poder integrarse a la comunidad necesitan una previa catarsis, la cual se logra por medio del rito cristiano del bautizo o mediante la peregrinación al Señor de Quyllurit'i.

De todo lo expuesto podemos concluir que Juan del Oso necesita reconocer su marginalidad, suceso que ocurre en “Hwan Usu” cuando lucha contra el condenado, y ser purificado mediante las ceremonias religiosas. Asimismo, afirmamos que la

peregrinación al Señor de Quyllurit'i revela la íntima relación entre la figura del condenado y del joven oso, por consiguiente, se puede establecer el binomio pecado/expiación en el cuento "Hwan Usu". Finalmente, aseveramos que en ambas versiones huanuqueñas, la escuela como agente socializador fracasa, debido a que el oso no se identifica con sus compañeros; es decir, no proyecta su carácter marginal en ellos.

Notas

- 1 La "Descripción geográfica del partido de Piura", al igual que la "Descripción de las indias", se encuentra contenido en el libro de Efraín Morote Best titulado *Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedades en los Andes*.
- 2 En algunas sociedades del África subsahariana es a partir del nombre (proceso de individuación) que el individuo está vivo.
- 3 Arnold Van Gennep en *Los ritos de paso* (2008) reconoce a las ceremonias de iniciación como una subcategoría que se encuentra incluida dentro de los ritos de agregación.
- 4 Según Van Gennep, el noviazgo es un rito de margen, puesto que se encuentra entre la adolescencia y el matrimonio.
- 5 En "Hwan Usu", el protagonista vence a unos hombres que intentaban espantarlo durante su guardia en la iglesia, derrota a los tigres en el bosque y sale victorioso de su contienda contra un condenado. A diferencia de "Juan Usu" donde los retos que enfrenta el osezno son: Sobrevivir a una campana que casi lo aplasta, cortar leña en un monte plagado de tigres y leones, pelear contra varias almas en una casa abandonada, enrolarse en una guerra y atravesar el mar llevando una barreta al hombro.
- 6 César Itier en *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región del Cuzco* dice que las dos primeras pruebas (el campanario y el bosque) por las que atraviesa Juan del Oso simbolizan la dicotomía humano/animal. Además, Itier expresa que la "incapacidad temporal para humanizarse" es la razón por la cual, Juan mata a su reflejo humano.

Referencias bibliográficas

- Colchado Lucio, O. (1987). *Cholito en los andes mágicos*. Lima: Editorial Prisma.
- Galdo Gutiérrez, V. & González Carre, E. (1976). *Introducción al proceso de sociabilización andina*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Itier, C. (2007). *El hijo del oso: La literatura oral quechua de la región del Cuzco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Martínez González, R. & Lugo Silva, F. (2005). Juan Oso y la paradoja del sincretismo en Mesoamérica. *Anales de Antropología*, 39 (2), 231-253. http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/9973/pdf_463
- . (2009). Juan Oso y la redención del salvaje. *Desacatos*, (29), 141-150. <http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n29/n29a9.pdf>
- Morote Best, E. (1988). *Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedades en los Andes*. Cusco: Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas.
- Ortiz Rescaniere, A. (1993). *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la pareja en los Andes*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pratt Fairchild, H. (1963). *Diccionario de sociología*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, D. (1987). *Juan del Oso*. Pucallpa: Serie Lingüística Peruana.

HORA ZERO DEL CENTRO: POETAS Y EL “POEMA INTEGRAL” EN HUANCAYO, 1978-1983

HORA ZERO DEL CENTRO: POETS AND THE “INTEGRAL POEM” IN HUANCAYO, 1978-1983

HORA ZERO DEL CENTRO: POETAS E O “POEMA INTEGRAL” EM HUANCAYO, 1978-1983

Roberto Salazar Solano*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
roberto.salazar3@unmsm.edu.pe

ORCID: 0000-0002-7723-3393

Recibido: 29/10/21

Aprobado: 5/11/21

* Maestrando de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM. Ha sido ponente en diversos coloquios y congresos: XX Congreso Internacional de Poesía y Poética (2021); XVI Congreso Internacional de Literatura: Memoria e Imaginación de América Latina y El Caribe (2021); 10° Coloquio Internacional de Literatura Hispanoamericana, Mario Benedetti (2021); etc. Sus temas de investigación se enfocan en discursos artísticos periféricos.

Resumen

Este artículo se centra en la fundación de Hora Zero del Centro en la provincia de Huancayo (Perú), a finales de los años setenta, matizado por el diverso hecho social que se imprimió en la múltiple discursividad local; exponiendo en objetivo la caracterización de hechos, los poetas en Huancayo que militaron en la segunda etapa de Hora Zero (1977) y el modo de ejercitar los postulados estéticos del “poema integral”. Para comprender las nociones de participación y agenciamiento se realiza análisis histórico-literario de los documentos de esos puntos de enunciación: *Hora Zero del Centro, Primer manifiesto, Recital 1*(1978), y *Hora Zero Huancayo* (1983).

Palabras clave: *Hora Zero*, “poema integral”, poetas de Huancayo.

Abstract

This article focuses on the founding of Hora Zero del Centro in the province of Huancayo (Peru), during the late seventies, nuanced by the diverse social fact that was printed in the multiple local discourse; exposing in objective the characterization of facts, poets in Huancayo who militated in the second stage of Zero Hour (1977) and way of exercising the aesthetic postulates of the “integral poem”. In order to understand the notions of participation and assemblage, a historical-literary analysis of the documents of these points of enunciation is carried out: *Hora Zero del Centro, Primer manifiesto, Recital 1* (1978), and *Hora Zero Huancayo* (1983).

Keywords: Zero Hour, “Integral poem”, poets of Huancayo.

Resumo

Este artigo enfoca a fundação da Hora Zero del Centro na província de Huancayo (Peru), no final dos anos setenta, matizada pelo fato social diverso que se imprimiu no múltiplo discurso local; expondo de forma objetiva a caracterização dos fatos, poetas em Huancayo que atuaram na segunda etapa do Zero Hour (1977) e forma de exercitar os postulados estéticos do “poema integral”. Para compreender as noções de participação e agenciamiento, realiza-se uma análise histórico-literária dos documentos desses pontos de enunciação: *Hora Zero del Centro, Primer manifiesto, Recital 1* (1978) e *Hora Zero Huancayo* (1983).

Palavras-chaves: Hora Zero, “poema integral”, poetas de Huancayo.

Introducción o simientes de la poesía en Junín

La intención de este artículo es identificar en el Perú la presencia o resabio de una literatura regional sistémica y organizada; también, expresión de su nación y no embarazo cultural, nos instiga inicialmente a atestiguar su anuncio con modesta aura modernista en el soneto, para luego observarla explícita en el ensayo, la novela y el relato; entonces, caven años que cursan décadas finales del XIX e iniciales del XX. El polen estético que se esparcirá enérgicamente en provincia, se dará por potencia intelectual e ideológica, tomada en numen, de los postulados de Manuel Gonzales Prada (Taboada y Sucasaca, 2019). Así la transversalidad meramente emotiva de la literatura regional, donde el creador mestizo captaba la impresión indígena del contexto histórico reflejándola inmediata en el relato, tuvo en su “logrado expresionismo” una comprendida poética original y de nativa floración (Núñez, 1993).

La gesta inaugural se dio por empresa e inquietud individual de algunos motivados por las ideas de reforma política y social¹, adosando una identificación con la clase obrera e indígena; generando una dinámica intelectual, dedicada en labor a la búsqueda de un lenguaje que represente a todos: un discurso que conjunte y armonice. Las particularidades y secuelas de ese ánimo intelectual hicieron morada en las ciudades de constitución colonial y referidas por circunscripción, históricas: Tarma, Jauja y Huancayo.

El acto genésico de la empresa literaria regional en la sierra centro se estableció en la ciudad de Tarma, intuyendo por raíz teórica suelo fértil en la composición lírica. El canto-poema que inicialmente era social, anónima y ritual —como el “hara-hui”— se traslada al testimonial personal de la muliza (Baquerizo, 1988); para luego hallar trasunto en la empresa intelectual de Adolfo Vienrich de la Canal (1867-1908) que, en estudio y recopilación insertará las modificaciones ortográficas preconizadas por Gonzáles Prada, haciendo signo teórico y estético de

su época. Vienrich, modeló con sus formas el arquetipo del intelectual, estableciendo en su labor, dialéctica y método; impulsando proyectos editoriales, como la fundación de *La Aurora de Tarma* (1902) y otras impresiones regulares para la difusión de ideas². También, en esos años aurorales de literatura regional, José Gálvez Barrenechea (1985-1957) —destacado intelectual y ex vicepresidente del Perú— extendió su influencia en sus intermitentes retornos a la ciudad y siendo prologuista favorito de cartillas líricas. La presencia y bagaje intelectual de ambos personajes, fueron centro magnético que conjuntó a una generación sobre la que irradiaron influencia, promoviendo a sus novísimos autores y publicaciones³.

Las gacetillas periódicas germinadas por el despunte económico que motivó la llegada de grupos de comerciantes extranjeros (1893) para la construcción del ferrocarril de la Oroya, dio inicio en la región a nuevos intercambios comerciales y culturales (Alberti & Sánchez, 1974). Las publicaciones periódicas que establecieron los inicios de una prensa incipiente, dieron flores en la ciudad de Jauja, y fungiendo como plataforma de difusión de los diversos discursos líricos mediados por influjo del Modernismo⁴. El diario *El Porvenir*, fundado en 1908 y que extendió su publicación hasta el año 1963, historió en sus páginas un conjunto de textos creativos, enlistando a bardos populares e ilustrados, incentivados por la dinámica social, política y económica de la ciudad. El fundador y director del diario fue Alarco Anibal Motto Vivanco, que desde inicios imprimió su inquietud creativa por la composición lírica. El diario contenía una sección para la publicación de colaboraciones donde firmaron los primeros intelectuales de la provincia⁵. El personaje que descolló de esa generación de intelectuales, fue Clodoaldo Alberto Espinoza Bravo (1900-1969); que la apostilla literaria regional lo especifica como un “adicto al modernismo” (Villanes, 1971, p. 74).

La presencia de la máquina, la construcción y extensión del ferrocarril central (1908), la instalación del telégrafo y la

apertura al tráfico de servicio a Huancayo; permitió dinamizar socioculturalmente las ciudades del valle del Mantaro, configurándolas de ciudades campesinas a ciudades animadas por el auge comercial; intensificando el desarrollo económico, político y educativo⁶. “De tal modo que Huancayo pasaba a ser el eje andino del desarrollo urbano, moderno y dinámico, fundamentalmente comercial y minero. En estos años visitaban la ciudad José María Eguren, Abraham Valdelomar, Pedro Zulen y Dora Mayer” (Baquerizo, 1994, p. 49). Los que insuflaron el germinal sueño literario fueron los hermanos Bolaños Díaz: Federico, Reynaldo y Oscar; intelectuales que solían escandalizar con sus contorsiones y ademanes anarquistas a la conservadora población local. Fue, Federico Bolaños, el primero en publicar un libro de poemas, *Atalaya* (1922), en la ciudad de Lima, texto que prologó —el mencionado— José Gálvez. Al año de 1925, Julián Petrovick, seudónimo de Óscar Bolaños, junto a sus hermanos Federico, y Reynaldo Bolaños (Serafín del Mar), publicaban, en la ciudad de Huancayo, la revista de literatura vanguardista *Hélice* (Baquerizo, 2015).

Mas el bosquejo del paisaje literario de la sierra central no estuvo exento de otros discursos líricos de perspectiva o subjetividad femenina, a pesar de la denostada e injusta mirada que se tenía. Estuardo Núñez, en su pertinente estudio del panorama de producción poética de la vanguardia, aseverará en el capítulo cinco —*Inquietud nueva en las generaciones anteriores*— y en último párrafo: “las poetisas están, en gran mayoría, adheridas, con bastante heterogeneidad de valores, a la línea tradicional. Acusan muchas de ellas, poca evolución espiritual (...)” (Núñez, 1938, p. 118). Distanto la polémica de la declaración, en el listado de publicaciones del libro se alude a María del Pilar Laña Santillana (1903-1985), poeta de Jauja y autora del libro de poemas, *Espirales* (1933). Laña Santillana, ensayó en sus poemas un estilo neo-impresionista; estableciendo cierto itinerario físico y espiritual, donde cada poema simbólicamente estructuraba una espiral. También, el documento local, catalo-

ga en esos años por su exclusivo discurso y apreciable cualidad, a Dora Raquel Smith (1906 - ¿?), autora de *Sismógrafo* (1937). Los poemas propagados de Raquel Smith son anunciados al tiempo, como una voluptuosidad similar a los himnos de Juana Ibarbourou; con estrofas saturadas de “espontaneidad lírica expresa, logrando hallar tesitura poética con fuerza emocional y de eviterno dramatismo” (Mayta, 1979, p. 225).

El hecho social de estas iniciales décadas en la sierra central fueron condición de una serie de transformaciones en la percepción subjetiva de mercancías, formas de producción artesanal y dinámicas sociales que se entallaron en el discurso lírico, dramático y épico; siendo materia esencial y evidente de ideales anti-oligárquicos, donde intentos de quiebre del sistema de dominación tradicional acontecieron en el signo gramatical. Tendencias ideológicas, estéticas y políticas de reivindicación indígena o proletaria fueron evidenciadas, ensayando un imaginario y un entendimiento social. El surtimiento de autores, que asumieron como estandarte ideológico la importancia del arte en la lucha de clases; también se adjudicaron una poética de reclamación proletaria. Señas del *indigenismo* (1920) en la sierra central ahondaron en la valoración de lo nativo, cuestionando mecanismos de segregación e impulsando narrativas para su comprensión como, *Flor de puna* (1921) de Gustavo Allende Llavería (1880 -1939) o *Nuestra comunidad indígena* (1924) de Hildebrando Castro Pozo (1891-1945).

Estos contextos fueron persistentes y trascendieron en las incipientes administraciones de las ciudades y la dinámica industrialista en la región, trazando un intervalo imaginario donde la transformación de los centros y los mecanismos de poder que anacrónicamente se asentaban en la asimetría social unitaria; y por diferenciación étnica, se reordenaron por el comercio de bienes y servicios —afianzando espacios de intercambio como la *feria dominical* en Huancayo— involucrando en correspondencia de condiciones productivas a mestizos y campesinos indígenas (Alberti & Sánchez, Op. Cit), generando nuevas clases

sociales que se integrarán con sus particulares enfoques discursivos.

El primer colectivo nacional de poetas que tuvo arraigo en el valle del Mantaro, por su identificación y asunción de clase, fue el *Grupo Intelectual Primero de Mayo*. Es factible imaginar que la ejecución del ideario sindical que acreditara este colectivo de poetas, devenga de las “jornadas cívicas” del 14 y 15 de junio de 1956 en Huancayo, donde la Central Departamental de Trabajadores de Junín, el Frente Único de Trabajadores Manuales e Intelectuales, el Frente de Obreros de Construcción Civil y la Sociedad Fraternal de Obreros, condujeron una masa incontenible de obreros en movilización a través de la ciudad, paralizando el comercio y el transporte de mercancías, para conseguir la corrección administrativa de una tacha de candidatos civilistas —entonces oficiaba en el gobierno, Manuel Odría Amoretti quien anunciaba en la tacha una temprana manipulación electoral—.

En el acta de fundación y primer cuerpo directivo del *Grupo Intelectual Primero de Mayo* (07 julio de 1956) devela la suscripción de Víctor Mazzi Trujillo, Leoncio Bueno, Eliseo García, José Guerra y Carlos Loayza. La propuesta del grupo alentaba desde la juvenil agitación y el ímpetu sindical, “reconsiderar los valores materiales y espirituales de la clase obrera y contribuir tanto con sus obras como con su servicio militante a una movilización de conciencias” (Mazzi, 1976, p.20). Asimismo, de esos años, *Primero de Mayo* registra como vehementes activistas a poetas de Jauja y Huancayo que, en su labor poética-política no abandonaban “posición o conducta ideológica” (ídem), más exaltaban los postulados de sus premisas: “No preguntéis por el amor, el pan o la rosa, / aquí donde es delito pensar a diario” Víctor Mazzi Trujillo (1925-1989); “¡Overol inmenso cielo azul! / Símbolo de la dignidad proletaria: / siempre ella pura, límpida y fraternal”, Augusto Mateu Cueva (Masma (1907-1971); “Cómo van los andamios elevadores, sudando, cayendo, rechinando... / Es de verla eterna búsqueda de los picos, / de los barrenos y

de los taladros”, José Guerra Peñaloza (1924 - 1983); “En nombre de ellos, José Carlos, / voy a tomar los glóbulos rojos del tiempo / para tatuar en el rostro de la naturaleza / tu insigne ideal proletario”, Víctor Ladera Prieto (1934); “Este hijo mío tan puro hambre, tan grito. / Este trozo de verso que se hila a pedazos / a pañal y pezón”, Hugo Villanueva (1932 - 1997); “Bienvenido Cesar Abraham Vallejo. / Bienvenido hasta mi canto / de poeta en transición de mi patria. / Bienvenido hermano de la luz / hecho palabra”, Algemiroy Pérez Contreras (1934-1960).

El devenir estético del “poema integral” y el establecimiento de la sección, Hora Zero del Centro, en el valle del Mantaro; en los años setenta⁷ afrentará el estilo y técnica de la lírica de los poetas naturales de la sierra centro, que hasta entonces, redundaban en lo bucólico, la exaltación de lo popular festivo o la lucha social proletaria, sin discrepar o negar cobijo al verso blanco o la impronta modernista de la estrofa rimada: “Yo nací donde nace el hichu / y muere el tomillo” (Alfonso Amarillo); “¡Yanamarka! la pampa silenciosa, solitaria / reclinada sobre el dorso de los Andes” (Moisés Ortega); “Indio: / el sol que ríe en tu frente / a diario se cae con algo tuyo” (Juan Contreras); “Despunta la mañana tibia y radiante, con su aroma mostaza y dalias en flor” (Aníbal Cuadros); “Agüita de manantial, desde temprano te peinas” (Antenor Samaniego); “Te esperaré a la vuelta de cada sonrisa leve, te esperaré” (Armando Castilla); “Llegar como un desesperado / sin panes en el alma; / humilde franciscano / del viaje y del recuerdo” (Roger de la Vega); “La pampa sigue lavando sus arrugas / en el puquial olvidado / de ayer” (Benjamín Torres), etc.

Hora Zero y el “poema integral” en 1977

El movimiento Hora Zero fue un concurso vanguardista de poetas, que surgió a inicios de la década de 1970 en el Perú. El Manifiesto *Palabras Urgentes*, publicado en 1970, como apéndice del libro *Kenacort & Valium 10* —primer libro de Jorge

Pimentel— refiere como partida de nacimiento. Posterior a ello fueron diversos los manifiestos publicados que delinearon la actividad del movimiento. Los postulados de los manifiestos inaugurales proponían una “*poesía viviente*” y el “*poema integral*”, haciendo de estos, crisol que reunirá a voces poéticas de las diversas provincias del Perú. Para el año de 1971, además de los integrantes que residían y militaban en Lima, tenían dos filiales: Hora Zero Chiclayo y Hora Zero Oriente⁸.

La interpretación sociológica de las proposiciones inaugurales, comprende que, “el poema integral es la aplicación de un discurso que reproduce los desgarramientos y la hibridez de la sociedad peruana en el plano individual dotándola de un protagonismo negado por el sistema” (Mora, 2009, p. 32). La hegemonía literaria aplicada a las lenguas y el lenguaje —topo donde se evidencia las estructuras gramaticales y sociales— están vinculadas al ejercicio del poder de minoritarias bandas que extienden su predominio a estas ordenaciones. Ordenaciones que en parte permiten entender cómo la gramática correcta de un lenguaje está vinculada a la ejecución del poder, y en otra, examina casos concretos donde se avasalla con innúmera influencia en (des)uso del lenguaje de una sociedad.

Luego del primer congreso de Hora Zero (1972), el movimiento fue disipándose, a razón del distanciamiento espacial e ideológico de sus fundadores —Juan Ramírez Ruiz y Jorge Pimentel—. Desfilaba frenético el “gobierno revolucionario” y militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) que tenía en pretensión la horizontalidad de la sociedad peruana, reconociendo en la diversidad cultural una posibilidad de reencuentro nacional, trasponiendo al quechua y otros símbolos históricos un valor en la oficialidad; intensificando las fructuosas movilizaciones populares y campesinas.

Era el año 1977 —dos años después del golpe militar “el tacnazo” (1975) que destituyó a Juan Velasco, acusándolo de indisposición crónica de facultades mentales⁹— cuando el poeta Tulio Mora y Jorge Pimentel, inflamarán la maquinaria,

fulgurando la segunda etapa de Hora Zero, y extendiendo influencia a otros hitos geográficos.

Mora, en el prólogo de *Hora Zero. Los broches mayores del sonido* (2009), realiza una conjunción de pareceres y continuidades entre el postulado estético del *poema integral* (1970) de Juan Ramírez Ruiz, y el manifiesto refundador del renovado Hora Zero internacional, *Contragolpe al viento. Hora Zero, nuevas respuestas* (1977):

Complementariamente, en *Contragolpe al viento* (1977), el renovado Hora Zero hace explícitas alusiones a una tradición poética latinoamericana contestataria (...) En resumen hay características comunes de este despliegue múltiple de la estética del poema integral, serían 1) el equilibrio conflictivo de lo estético “culto” y lo popular-marginal o abiertamente el rechazo de lo primero por la vigencia de lo segundo; 2) la poética de la experiencia (“poema auténtico”); 3) la experimentación; 4) la asociación de diversos discursos (verso, narrativa, ensayístico, dramático, audiovisual, periodístico, y otros); 5) la necesidad de nuevos perfiles humanos para hacer más verosímil una nueva subjetividad; 6) la negación del yo lírico diluyéndolo en otros sujetos propios de la poesía dramática o épica; y 7) la fusión de las cuatro fuentes emisoras de la poesía: cosmopolita, nativista, mitológica y urbana (p. 32-33).

Son estos puntos comunes los que establecieron posición en las filiales provinciales que se instauraron en el Perú. Los participantes, entonces resignan (en los dos sentidos: de renunciar y resignificar) su yo para cedérselo al otro en una forma de alteridad empática: “El yo se disfraza de yosotros” (Mora, 2016 p. 11).

Del manifiesto Hora Zero del Centro a Hora Zero Huancayo (1978-1983)

Durante la refundación del movimiento Hora Zero, el año 1978 se estableció una sección del movimiento en la ciudad de Huancayo, denominada Hora Zero del Centro. Este hecho

conjuntó a un grupo de poetas motivados por las proposiciones que esgrimía el “*poema integral*”; e indujo a una militancia y elaboración de materiales adicionales: *Hora Zero del Centro, Primer manifiesto, Recital 1*(1978); y *Hora Zero Huancayo* (1983). Esta militancia del “*poema integral*” por los poetas de Huancayo, trascendió en su producción bibliográfica, elaborada en ese sentido.

Los avatares que motivaron la fundación de Hora Zero del Centro fueron narrados en una nota periodística —realizada al poeta César Gamarra— del año 2009:

Cuenta una vieja historia que unos muchachos provenientes de la ciudad de Lima que escribían poesía de la buena, y que eran más o menos conocidos por provocar escándalos y desmanes en sus recitales arribaron a la ciudad de Huancayo, un día del mes de junio de 1975¹⁰.

En la nota periodística, la mítica visita de esos jóvenes salvajes ofreció una presentación, frente a un público ávido de escuchar poesía que hablase de los cambios históricos que la ciudad estaba afrontando. También, relata que el público enfebrecido asistió al auditorio del hotel *El Mirador* —lugar donde el Área de actividades artísticas de la Casa de la Cultura Departamental de Junín organizaba recitales de poesía y música—. Además, la nota reseña que entre los invitados se hallaban los poetas Enrique Verástegui, Jorge Pimentel, Eloy Jáuregui, Ricardo Paredes, Sergio Castillo Falconí y César Gamarra (que antes había estudiado Educación en la Universidad Nacional Federico Villarreal, forjando amistad con los poetas Juan Ramírez y Jorge Pimentel, que fue testigo de parte de la fundación del movimiento poético Hora Zero). Al mismo tiempo, Gamarra abonará en la nota periodística que “antes de Hora Zero, no había grupo que señale un hito en la poesía”. De ese vertiginoso instante en el terraplén de la incertidumbre, se asentará que “la palabra, en 1975, estaba ahí, dramática y equidistante entre la imagen y la escritura” (Jáuregui, 2018, p.4).

El descalabro económico y político de las dictaduras militares no cesarán su empresa teniendo en el golpe de Estado de Francisco Morales Bermúdez su expresión máxima. El desmantelamiento y desnaturalización de las reformas sociales de Velasco darían condición a la posterior y sangrienta insurrección. Es el año 1978¹¹, cuando el poeta César Gamarra coincide con el poeta Sergio Castillo en Huancayo, en acción fraterna deciden convocar a los jóvenes poetas que habían conocido, proponiéndoles fundar una sección provincial del movimiento Hora Zero. Gamarra expone, en la nota periodística antes mencionada, la intención reformista que tenía Hora Zero en la sierra central: “una visión de la poesía más amplia, más integradora, y romper una poesía muy apegada al huayno, y a la tristeza”. Ese año se redacta y publica *Hora Zero del Centro, 1er manifiesto, recital I*¹², exponiendo un ideario que delinearía dialéctica y praxis de la sección de Huancayo:

1) Hora Zero del centro es antiacadémica, porque se rebela ante los moldes caducos y reaccionarios que impone la Universidad (...). / 3) Nosotros creemos que presenta inmensas posibilidades el “poema integral”, porque podemos expresar nuestra interioridad e introducir el lenguaje cotidiano que nos agrada y rodea: abarcando el contexto rígido por la violencia institucionalizada. 4) Con nuestros trabajos vamos en contra de toda forma dogmática de hacer literatura. 5) Asumimos la responsabilidad del trabajo creativo por encima de cualquier otra tarea inmediatamente: asistir a un mitin y escribir un poema coyuntural o político. 6) Estamos a la espera, que se adhieran escritores jóvenes a quienes anime escribir con violencia y vitalidad sobre nuestro tiempo. 7) Hora Zero saluda a los estudiantes secundarios por su combate en la defensa de la verdad, la libertad y la justicia social (...).

Los jóvenes poetas que consolidaron semilla y militancia en *Hora Zero del Centro*, tuvieron participación en la muestra poética del movimiento, *La Última Generación*¹³ (1979), y en el reci-

tal mayor de 1981. Inicialmente solo serán los jóvenes poetas, César Gamarra, Sergio Castillo, Flor de María Ayala, y Arturo Concepción, quienes participarán activamente —luego Ayala y Concepción se apartarán de Hora Zero para fundar y consolidar el colectivo Para cantar o morir (1979), que hizo núcleo en la Universidad Nacional del Centro del Perú—. Fue posterior la inclusión de la poeta Lucía Ocampo en el movimiento poético, y estancia del poeta Tulio Mora en el valle del Mantaro¹⁴ lo que consolidó a la sección, sumando la realización de recitales y publicaciones. Es importante hacer mención que el poeta Mora tuvo en proyecto realizar un poemario sobre su experiencia en el valle del Mantaro, que concluyó en la *plaque*, *El valle de los fenicios*¹⁵, donde repasa experiencias, amistades y tragedias.

La permanente crisis cultural, social, política y económica en iniciales años de la década del 80, será elemento nutricional y anuncio de la catástrofe que se avecinaba¹⁶. La reflexión poética, que no dista del hecho social, se veía desposeída por el suceso y su violencia; desprendiendo en la suma de sus actos, denuncia, pronunciamiento que señalará la descomposición humana y social, trasladando en su arenga la expresión y el enunciado de otras subjetividades y sujetos de escritura; estruendo que no suspenderá su exaltada presencia en el discurso, donde acaso “el poeta es el ser más inmediato con la vida, es lo más aproximado a lo verdadero y lo más probadamente humano de todo un siglo de hediondez y aniquilamiento”¹⁷ (Pimentel, 1983).

Deviene el año 1983, cuando el poeta Mora, gestiona y publica la antología *Hora Zero Huancayo, ediciones Hora Zero*, donde se suscriben los cuatro poetas militantes consolidados: Tulio Mora, César Gamarra, Lucía Ocampo y Sergio Castillo. Así mismo, en ese año se realizaban los comicios municipales de la ciudad de Huancayo que eligió como alcalde a Saúl Muñoz Menacho, y que en la semblanza describen su elección como una hazaña: “se había convertido en el primer alcalde socialista de la provincia” (Matayoshi, 2012, p. 164). Aquel celebrado alcalde al año siguiente —el 24 de julio de 1984— sería victimado por

“un grupo de oficiales que asistían a un curso de entrenamiento avanzado de infantería, quienes habrían recibido la tarea de asesinar a varios alcaldes y catedráticos de Ayacucho y Huancayo antes de graduarse” (Matayoshi, 2012, p. 165). Hechos que ya insinuaban la “guerra sucia” y la creciente violencia política armada, advirtiendo su copioso torrente en el valle del Mantaro. Entonces, la alocución, la soflama poética que no reposa, equilibrará sus intuiciones y propuestas aglutinando en sus ciclos, y en sus tiempos, a sus personajes y épicas, sin trazar con el murmullo, el discurso apático o la indiferencia.

De poetas militantes y libros en *Hora Zero del Centro* (1978 -1983)

El vehemente ejercicio estético del “poema integral” en *Hora Zero del Centro* y sus militantes¹⁸ puede enlistarse en sus hechos y los libros que explicitaron desde la refundación del movimiento, el establecimiento de la filial y la intermitente residencia del poeta Mora en Huancayo. Los contiguos de la empresa poética colectiva se soportan en la acción y escritura de sus cuatro poetas —vinculados por natalicio y lazos familiares al valle del Mantaro—apaleando como demarcación territorial y espiritual la fisonomía geográfica y cultural de las comunidades campesinas, indígenas y ciudades de la sierra central. La reseña inicial de las simientes de esos ejercicios poéticos y su trasunto editorial permite el repaso de losas que sumaron a la veta creativa de Hora Zero, haciendo cartografía inaugural del documento local, donde la investigación crítica debe encauzar sus aguas para indagar por esas pendientes. La presente glosa solo atiende el gesto inaugural de los integrantes como punto de enunciación y referencia que permite, al tiempo, medir las distancias recorridas.

Tulio Mora Gago (Huancayo, 1948-Lima, 2019), eminente poeta, ya anunciaba en *Mitología* (1977) su portentosa dialéctica historiográfica, incluyendo a la literatura peruana el dis-

curso inédito de la mítica prehispánica: “*Pawa Pachacámac/ Pawa Pachacámac / Me desperezo, abro mi baúl de sueños / cintura de niebla en la parda mora. / Pero Ashanínka no sabía que el Pawa había muerto / lucha de ventisca, de lluvia contra el fuego*”.

César Gamarra Berrocal (Lima, 1949), desde el verso de largo y extenso aliento en *No me digas que es muy tarde* (1983), narrará las vicisitudes de la migración de los hombres de campo a las minas, asumiendo una representación devenida de una profunda alteridad praxiológica: “Ahora tomas el café, la caja registradora / toma cuenta de los rostros / que no te ven. / Pero saben que tú estás. Hablas por ti, / por los demás; / empiezas con la maldita metafísica, / te recriminas”.

Sergio Castillo Falconí (Jauja, 1947), desde un imaginario andino mitigado por la ciudad moderna en *Ala sonora, grillo* (1970), desplegará un discurso de dramas públicos e íntimos de aquel hombre entrañado aun por sus valores culturales y sus símbolos contenidos en la naturaleza: “Perfecta ya tu habla / sorda, intensa / conversando con lo vivo / pareciera / o... una desatada *uishcata* / palpitante / contemplada, ahoritita, iridiscente / en el bullicioso mercado / donde rueda libremente, pulcra”.

Lucía Ocampo Abásolo (Huancayo, 1957-Lima, 2001), logra da ensayista en estudios sobre la mujer campesina del valle del Mantaro¹⁹, en sus poemas —aun de más inéditos— reflexiona intuitivamente sobre esa identidad que distingue la individualidad de otras: “*Primera.* - Peregrinamos, / peregrinaremos, / peregrinación eterna. / A golpes, a zanjadas / a cubiles vacíos / a olorosas despedidas. // *Segunda.* - Estaba bien dar una vuelta al círculo, quizá dos... // *Tercera.* - ¿Dónde está la maldita salida?”.

Las dimensiones productivas que se extienden en filiaciones y pormenores de esas proposiciones estéticas, desagran los años liminares de obiedad que se le ha asignado a *Hora Zero*

del Centro, el “poema integral”, y a sus poetas; asentando en el discurso gramatical, cuño de portentosa pluriculturalidad; irradiando en sus diversos proyectos creativos testimonio de un artefacto retórico que tiene en el (des)estructuralismo literario y la crítica de la cuestión social, su patente. El ensamblaje de esa personificación sociolingüística de relaciones que establece el grupo de poetas horazerianos, evidencia las confrontaciones entre semiótica y semiología, o para ser más rotundo entre lengua y habla que aún se exhibe en la competencia de su uso y conocimiento²⁰. En esta oposición dual de la lengua y el habla, que deviene de lo funcional y lo no funcional, incide la trama poética etnográfica que contraviniendo la urdimbre del imperativo gramatical que implanta códigos hegemónicos predeterminados, fragua el “quipu nacional” del “poema integral” como un instrumento autodeterminación que refuta y desmonta en su ejercicio de deshilvane el tiránico colonial, develando un espíritu liberador que no exenta del *ethos* que esencializa a nuestras comunidades andinas y amazónicas.

Notas

- 1 Manuel Gonzales Prada, esgrimirá desde una posibilidad *anarquista* (*Páginas libres*, 1903 y *Horas de lucha*, 1908), una reforma social para el alcance del bienestar del individuo, la revolución obrera, la sublevación de la mujer, y la supresión del posicionamiento racial.
- 2 Miguel Suarez Osorio y Antonio Cisneros Reaño (1967) en *Historia del periodismo en Junín* refieren a Adolfo Vienrich como autor de dos tomos de obra de recopilación oral andina: *Apólogos quechuas* y *Tarma Pachahuaray*, *azucenas quechuas*; también como fundador y director de publicaciones periódicas: *La Unión* (1903) y la *Aurora de Tarma* (1904).
- 3 Los datos en referencia pertenecen a Manuel Baquerizo Baldeón, que suscribe en la revista *Kamaq Maki* n°3, 1983, *José Gálvez y la primera promoción de los poetas de la región central*: “La primera promoción de poetas y escritores estuvo ligada a la figura de Adolfo Vienrich (1867-1908). (...) Cerca de Vienrich actúa un grupo de intelectuales, de edades disimiles, integrado por Santiago Rodulfo León (1861), poeta, músico y dibujante; Fortunato Cárdenas (1888-1949), poeta y novelista; Erasmo Carpio Romero (1888-1949), maestro, escritor y folklorista; José Castillo Atencio, músico, artesano y poeta; Manuel Villaizán Clavería (1980-1931) y José Carlos Chirif (1890-1937), además del citado Gustavo Allende Clavería (1980-1931).

- Una de sus figuras más descollantes, que no radicaría permanentemente en la ciudad, fue José Gálvez (1885-1957).
- 4 Entre variadas y abundantes publicaciones periodísticas, que registran divulgación en Jauja, se enlistan algunas que relacionan su fundación con algunos nombres reconocibles: *Luz de la juventud* (1919) de Clodoaldo Alberto Espinoza Bravo; *La prensa* (1923) de José Carlos Chirif; *Índice* (1931) de Ernesto Bonilla del Valle; *Acolla* (1939) de Moisés Ortega, etc.
 - 5 El relato de la pionera empresa periodística de *El Porvenir* y sus colaboradores es registrado en el libro *Entre el río y el fuego. Poemas, crónicas y chácharas (1910-1953)*, donde se hace antología de la producción lírica y costumbrista de los incipientes ejercicios literarios en Jauja: Alarco Anibal Motto Vivanco, Clodoaldo Alberto Espinoza Bravo, Luis A. Rivero, Alberto Rivera y de Piérola, y Graciela Tremolada F.
 - 6 La restructuración sociocultural significativa impulsada en la sierra central por el industrial-capitalismo y la extractiva minera, irradiará en el valle del Mantaro influencia, reconfigurando el imaginario social y su trascendente literario. Es oportuno indicar que el poeta, Juan Parra del Riego nació circunstancialmente en la ciudad de Huancayo (20 de diciembre de 1894) que entonces solo era una localidad de dinámicas campesinas.
 - 7 *Xauxal Artes y Letras* (1967), colectivo para la difusión de artes en la ciudad de Jauja, organizó el *Primer Encuentro de Poetas Jóvenes del Perú* (23, 24, y 25 de abril de 1970).
 - 8 *El corazón del fuego: Hora Zero* (1971), en la dirección del poeta Manuel Velázquez Rojas, reúne poemas, manifiestos, listado de recitales y publicaciones. La mención de las filiales Chiclayo y Pucallpa, también presenta listado de sus poetas.
 - 9 El 29 de agosto de 1975 Radio Bicolor de Tacna narra: “Velasco ha sido destituido... por haber desviado el proceso revolucionario de la fuerza armada (...) Juan Velasco Alvarado no se encontraba en la posesión de sus facultades mentales para seguir en su tarea de gobernante”. Información tomada de *La caída de Velasco y el fin del gobierno izquierdista en el Perú*, publicada el 29/08/2018 en la página web *Barricada*. Recuperada el día 12/02/2021 de la página <https://barricada.com.ni/caída-velasco-golpe/>
 - 10 La nota periodística titulada *Las tonadas de Hora Zero del Centro*, fue publicada el 12/12/2009 en el diario Correo, y fue recuperada 12/12/2020 de la página <https://diariocorreo.pe/espectaculos/las-tonadas-de-hora-zero-del-centro-275156/?ref=dcr>
 - 11 1978 figurará, entre las efemérides literarias de la región centro, como un año signifiante: Oscar Bolaños (Julián Petrovich iniciador de la vanguardia literaria fallecía en el olvido; también Cesar Núñez Arroyo, publicaba a mimeógrafo *Huajaco*, relato novelado de la heroica del “Cholo” Mayta y las frustradas guerrillas de Jauja —el relato local servirá como motor incitante de *Historia de Mayta, 1985*, del novelista Mario Vargas Llosa—.

- 12 En entrevista inédita, Sergio Castillo Falconi y César Gamarra Berrocal (realizada el 18 de noviembre de 2020), recuerdan que la redacción del manifiesto Hora Zero del Centro fue realizado en alimón; también que fueron nueve jóvenes los que suscribieron el manifiesto: Sergio Castillo, Pepe Zapata, Arturo Concepción, María Elena Montero, Flor de María Ayala, Raúl Torres, Rider Pérez, César Gamarra y Eduardo Moisés Inga (dibujante).
- 13 Entre los jóvenes poetas que participan de la muestra, identificamos a Ayala (Flor de María), Gamarra (César), Nauca (Lucía Ocampo), Montero (María Elena), y Castillo (Sergio).
- 14 El año 1983, el poeta Tulio Mora regresará a Perú de su residencia en México, retornando a la ciudad Huancayo de forma intermitente. El libro *Oración frente a un plato de col y otros poemas* (1985), firma su realización en pueblos del valle del Mantaro.
- 15 La “plaque” *Ciudad de los fenicios* (1999), contiene cinco poemas: *El valle de los fenicios*, *Lecciones de composición*, *La inocencia de lo permanente*, *La lavandera*, y *Deflagración del amor*.
- 16 Fue la quema pública de ánforas y padrones electorales (1980) por militantes de *Sendero Luminoso* en el distrito de Chuschi (Cangallo, Ayacucho) el acto que declaró la guerra al Estado y a la ciudadanía (*Hatun Willakuy, Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Perú*).
- 17 La cita textual —carente de página numerada— corresponde al colofón del poemario *Palomino*, 1983, Carta Socialista Editores, Lima.
- 18 Antes de la militancia horazeriana, demás integrantes ya habían avivado proyectos creativos en otras direcciones: Tulio Mora, pregonó por *Estación Reunida* (1970), mientras Sergio Castillo impulsó, *Xauxal Artes y Letras* (1967) y *Tiahuanaco 2000* (1970).
- 19 La poeta Lucía Ocampo ganará el Concurso de ensayos DESCO (1991) con *Un mundo de Tristezas*, donde asiste el tema de la mujer campesina.
- 20 Noam Chomsky, en su postulado teórico de “revolución cognitiva” (1955), descartaría ideas del Estructuralismo lingüístico que imaginaba la adquisición del lenguaje por medio de aprendizaje y asociación imperativa; proponiendo la existencia de un cerebro que aprehende el lenguaje de forma natural que no relega lengua alguna; proposición que Juan Ramírez Ruiz, adaptará al contexto peruano, haciéndolo manifiesto y epílogo de su libro, *Un par de vueltas por la realidad* (1971), comportando como *Primeros apuntes sobre la estética del Movimiento Hora Zero*: “Nos interesa la manera como es asumido el poema en todos sus aspectos y matices: estructura formal, sintaxis, etc. (...) Toda poema en sí es una obra que vale por sí misma”.

Referencias bibliográficas

- Alberti, G. & Sánchez R. (1974). *Poder y conflicto social en el valle del Mantaro*. Lima: Instituto de estudios peruanos IEP.
- Baquerizo Baldeón, M. (1988). José Gálvez y la primera promoción de poetas de la región central. *Revista Kamaq Maki* N°3, Huancayo, octubre-diciembre, 1988. p.3-10.
- . (2015). *Desdoblando el paisaje: proceso de la literatura desde el mundo andino peruano*. Estudio y recopilación de Jesús Cabel. Lima: Grupo Editorial Arteidea
- Castillo Falconí, S. (1977). *Ala sonora, grillo*. Lima: Edición de autor.
- Chomsky Noam, A. (1999). *Estructuras sintácticas*. Argentina: Ediciones Siglo XXI
- Comisión de entrega de la CVR (2008) *Hatun Willakuy, Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Perú*. Lima: Edición de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Instituto de Democracia y Derechos Humanos-PUCP, Defensoría del Pueblo y MISEREOR-IRH HILFSWERK.
- De Taboada, J. & Sucasaca, Y. (2019). Cronología. En *Historia de las literaturas en el Perú. Volumen 4. Poesía peruana: entre la fundación de su modernidad y finales del siglo XX*. Giovanna Pollarolo y Luis Fernando Chueca, coordinadores. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Gamarra Berrocal, C. (1982). *No me digas que es muy tarde*. Huancayo: Editorial Yachayhuasi.
- Hora Zero del Centro (1978). 1er Manifiesto Recital 1. César gamarra y Sergio castillo, Huancayo.
- Hora Zero Huancayo (1983). Ediciones Hora Zero. Tulio Mora, Lucía Ocampo, Sergio Castillo, César Gamarra, Huancayo.
- Jáuregui, E. (2018). Hora Zero, eternidad del quipu nacional. *Revista de literatura Ptyx*. N°6, agosto 2018 Huancayo p.3-12
- Loayza, H. (2000). *Entre el río y el fuego. Poemas, crónicas y chácharas (1910-1953)*. Jauja: Halckon Editores.

- Matayoshi Matayoshi, N. (2012). *La incontrastable ciudad de Huancayo, dioses huancas y otros ensayos*. Huancayo: Imprenta editorial Punto Com.
- Mayta Inga, A. (1979). *Enciclopedia departamental de Junín. Tomo 2, literatura*. Huancayo: Ediciones La voz de Huancayo.
- Mazzi Trujillo, V. (1976). *Poesía proletaria del Perú (1930-1976)*. Introducción, Selección y Notas de Víctor Mazzi T. Lima: Editorial Horizonte.
- Mora, T. (1977). *Mitología*. Lima: Arte/Reda.
- . (1999). *Ciudad de los fenicios. Plaquette*. Lima: Edición de autor.
- . (2009). *Hora Zero. Los broches mayores del sonido*. Lima: Fondo Editorial de Cultura Peruana.
- . (2016). *Hora Zero, Infrarealismo, la última vanguardia*. Lima: Lancom Ediciones.
- Núñez, C. (1978). *Huajaco. Relato novelado de las guerrillas de Jauja*. Jauja: Edición de autor.
- Núñez, E. (1994). *Panorama actual de la poesía peruana. Segunda edición corregida y con dos adendas*. Trujillo: Colección homenaje al centenario de César Vallejo, serie mayor.
- Ocampo, L. (1991). *Un mundo de tristeza*. Lima: DESCO
- Ramírez Ruiz, J. (1971). *Un par de vueltas por la realidad*. Lima: Ediciones Hora Zero
- Suarez, M. & Cisneros, A. (1967). *Historia del periodismo en Junín*. Huancayo: Editorial Sebastián Lorente.
- Velásquez, M. (1971). *Hora Zero, el corazón del fuego*. Lima: Ediciones Universidad Nacional de Educación.
- Villanes Cairo, C. (1971). *El escritor venció al hombre*. Huancayo: Editorial San Fernando.

RESEÑAS

**Hugo Chacón Málaga. *Manifiesto andino para el Bicentenario*.
Lima: Aleph impresiones, 2021, 78 pp.**

Durante estos doscientos años de nación republicana, en el Perú no han dejado de aparecer voces críticas sobre nuestra identidad colectiva. La esperanza de crear una verdadera nación peruana que integre a todos sus habitantes ha nutrido diversos grupos sociales, académicos, políticos, religiosos etc. Sin embargo, los ideales aún se quedan en el papel o en el grito de la masa ya que suelen ser utopías y justificaciones de los administradores del poder. El Perú es un país que aún no posee ideales comunes ni sociedad cohesionada. Esta falta de identidad y unidad son la base de la inestabilidad permanente. Entonces: ¿qué más hacer para el Perú?, ¿qué camino seguir para crear una identidad?, ¿una nación peruana en una sociedad pluricultural y en contexto de globalización?, ¿cómo superar la dicotomía criollo y andino?

Estos problemas son planteados y respondidos en el reciente ensayo *Manifiesto andino para el bicentenario* del ingeniero puneño Hugo Chacón Málaga. Este intelectual peruano ha estudiado los problemas sociales, económicos y políticos del Perú desde distintas ópticas, especialmente desde las humanidades y ciencias sociales. Anteriormente ha publicado *Nación andina* (2017), *Arguedas, biografía y suicidio* (2018), *El eurocentrismo de Mariátegui, calco y copia* (2019), *Vargas llosa y su afiliación al tribal occidente* (2019), *Reflexiones en torno a la filosofía andina* (2020), entre otras. En su *Manifiesto*, Chacón propone una nueva forma de nación para el Perú. No se alinea con los proyectos nacionales del pasado, nacidos de mentes criollas con fuerte influencia europea. El autor apuesta por “la sustitución

de la clase y etnia dominante de las posiciones de poder y de conducción del país, reemplazar la casta criolla que conduce el Estado desde siempre por una nueva colectividad cultural: la andina” (p. 18). Formar una nación andina que tome los saberes ancestrales de los pueblos originarios, se adapte al progreso moderno y esté liderado hegemónicamente por ideales y ciudadanos andinos. Asimismo, nos muestra las dificultades, los objetivos y las bases programáticas para esta reorganización nacional.

El ensayo posee catorce partes y empieza con una cita tomada de *Relación de antigüedades de este reino del Perú* de Juan de Santa Cruz Pachacuti sobre el asesinato del inca Atahualpa perpetrado por orden de Francisco de Pizarro. En la primera parte, *Tres visiones adelantadas*, Chacón muestra los enfoques de Guamán Poma, José María Arguedas y José Carlos Mariátegui acerca de la principal contradicción o problema del Perú: el antagonismo entre andinos y criollos. Esta es la raíz para cuatro problemas más tocadas en la segunda parte, *Las contradicciones*: a) la estructura productiva occidental y depredadora frente a las condiciones objetivas de la naturaleza andina; b) el monocultural Estado homogéneo criollo contra la población pluricultural andina amazónica; c) lo que somos frente a lo que deseamos ser, aquí aborda la cuestión del colonialismo y la occidentalización andina; d) por último, el antagonismo entre las culturas originarias y la civilización occidental y cristiana representadas en el aparato estatal. La solución de nuestro autor es reemplazar la hegemonía criolla por una andina.

En la tercera parte, *La nación andina*, presenta su idea de nación para el Perú. El término nación refiere a las relaciones culturales, étnicas, lingüísticas y religiosas de una comunidad con origen semejante y horizonte histórico común. Esto amerita la decisión personal de los habitantes hacia un proyecto unitario de vida, sin necesidad de ser racialmente homogéneos. Pero, ¿cómo construir nación en un país de múltiples contradicciones? Construyendo una alternativa civilizatoria distinta,

un nuevo sujeto social con un proyecto de sociedad consistente. Esta debe impactar en la clase social dirigente y, especialmente, en la sociedad andina. Se necesitarán alianzas étnicas e internacionales, líderes comprometidos con el proyecto y una filosofía que proporcione principios éticos y morales. Según Chacón, el término nación “andina” es el indicado ya que antecede y sucede a la conquista, armoniza con el espacio geográfico e incorpora lo urbano y rural. Además, lo andino, y no lo criollo o mestizo, es el elemento integrador de la pluriculturalidad nacional.

La cuarta sección se titula *La trinacionalidad andina*. Aquí presenta una tarea futura para la sociedad andina: unificación del pueblo peruano, boliviano y ecuatoriano realizada por los pueblos originarios. Esta integración sobre el espacio andino impulsará una nueva civilización continental con raíces ancestrales y andinas. En la quinta parte, *El país que imaginamos*, profundiza en algunas ideas de Arguedas acerca de la problemática social del Perú. Con esto, plantea tomar los saberes andino ancestrales para retomar la armonía con la naturaleza, la comunidad y nosotros mismos. Desde la sexta hasta la onceava parte, Chacón desarrollará detalladamente las tareas y objetivos para su proyecto de nación andina en el Perú. Abordará temas como el nacionalismo cultural, interculturalidad, clases sociales, identidad colectiva, alienación, Estado pluricultural, hegemonía ideológica y política, racismo, geopolítica, reestructuración productiva y desarrollo, organización política a través de un bloque nacional andino, etc. En síntesis, para Chacón “el poder que posee la cultura occidental a través de sus intérpretes criollos y que controla medios de comunicación, sistema educativo, el aparato del Estado, las fuerzas armadas y el ‘sentido común’ de la vida nacional, tiene que ser sustituido por el poder andino. Este objetivo, junto al de la construcción de la hegemonía ideológica, debería ser el centro de toda actividad política” (p. 50).

La decimosegunda parte, *La hegemonía*, expone las bases filosóficas de su proyecto. Nuestro autor muestra las influencias filosóficas de occidente: Platón, Sócrates, cristianismo, Descartes, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Stuart Mill, Gramsci, entre otros. Asimismo, afirma que no podemos rechazar la influencia de estos pensadores en la organización social del presente, a pesar de su imposición hegemónica alienante. Además, apuesta por el desarrollo de una filosofía nacional de cepa andino-amazónico. Esta se encuentra incluso antes de la invasión española y subyace en la mentalidad de los pueblos, colisionando con la lógica y estética dominantes de occidente.

En el penúltimo apartado, *El mito y la magia*, el autor resalta el papel del mito y la magia en la forma de vida andina. Por ello, está de acuerdo con la filosofía mitocrática, denominada así por Gustavo Flores Quelopana, que fue sustento de la ciencia y la sociedad multicultural andina. Chacón afirma que el reto principal de la filosofía nacional es hallar el método que integre el mito al quehacer diario y productivo. Asimismo, hallar una forma diferente de hacer ciencia y tecnología. La filosofía nacional debe tomar la herencia andina y llevarla al plano universal, reconstruir la autonomía moral e intelectual como base para la acción política. En la última parte, *Crear y no copiar*, el autor advierte que ya no debemos copiar o imitar modelos foráneos. Está de acuerdo con la creación de fundamentos e identidad genuina para el país. Entonces, “¿podremos construir una sociedad moderna asentada en una filosofía del mito, de la analogía, metáforas y símbolos? Los andinos antiguos lo lograron, negarnos la posibilidad de recrear esa experiencia carece de sentido” (p.74).

El ensayo de Chacón es un manifiesto novedoso que proyecta una reestructuración de la sociedad peruana en la que lo andino volvería a ser el fundamento de la vida. Se diferencia de las anteriores utopías criollas e incaicas ya que ve críticamente la influencia occidental y el romanticismo tawantinsuyano. Asimismo, discute profusamente los temas fundamentales para la

elaboración de un plan de país. El proyecto de nación andina de Chacón se presenta ante un futuro incierto para el Perú, donde las utopías no han germinado correctamente. Sin embargo, la semilla que recupera el autor no es foránea, es andina y nuestra, solo el porvenir sabrá si las raíces son suficientes para dar buenos frutos. **(Félix Manco Ramos)**

Pérez Orozco, Edith y Terán Morveli, Jorge (eds.). *Cuadernos urgentes: Cronwell Jara Jiménez*. Lima: Distopía editores, 2019, 166 pp.

La colección de crítica literaria *Cuadernos Urgentes* ha respondido a la necesidad de cubrir ciertos pendientes soslayados por la academia nacional, puntos de agenda que finalmente encuentran un lugar para llevarse a cabo. Cada volumen de artículos está dedicado a la obra de un escritor peruano reconocido y en plena producción, pero insuficientemente estudiado. Tras las entregas centradas en Augusto Higa y Julián Pérez, la tercera se consagra a Cronwell Jara (Piura, 1949), autor que a lo largo de su de amplia trayectoria ha recorrido los senderos de diversos géneros literarios y metaliterarios, si bien la narrativa es su faceta más celebrada.

El volumen se compone de un exordio y siete trabajos de crítica. En dicho apartado introductorio, se divide la obra narrativa del escritor piurano en cuatro conjuntos a partir de ejes temáticos: 1) los textos del ciclo de la barriada, ambientados en Lima y signados por la marginalidad y la pobreza; 2) los que representan el mundo rural de la sierra piurana; 3) los de temática afroperuana, y 4) los que podrían incluirse dentro de lo fantástico. Precisamente, los artículos se abocan —a excepción del último— al estudio de la narrativa. Emplean diversos marcos teóricos y metodológicos, pero —como se sugiere en el exordio— los articula la exploración de una preocupación común en la obra de Jara: construir, a partir de los diversos pasados que se representan, una memoria cultural que intervenga en el presente y se proyecte hacia el futuro. A continuación,

procederemos a sintetizar y valorar los aportes de cada una de las investigaciones.

Los cuatro primeros estudios abordan el ya mencionado ciclo de la barriada. En el primer artículo, titulado “ontacerdos como *estado de excepción*: mito, ciudadanía y violencia”, Carlos Yushimito se apoya fundamentalmente en las categorías de Giorgio Agamben para realizar una lectura biopolítica de, precisamente, *Montacerdos* (1981), el más célebre de los relatos de Cronwell Jara. Con base en el concepto de *nuda vida* —condición por la cual el Estado borra la racionalidad, la imaginación y, sobre todo, los derechos de los sujetos, animalizándolos—, se explica la indiferenciación entre lo humano y lo animal en el relato, que se evidencia en metáforas, símiles y en la caracterización de personajes como Yococo y Celedunio. Dicha vida se concreta en un *estado de excepción*, “una zona de indiferenciación que apunta a una suspensión de la norma en el ordenamiento jurídico” (p. 29), espacio que en este caso se corresponde con la barriada de Montacerdos, en la cual, en ausencia del Estado, la aplicación de la ley es gestionada por las organizaciones barriales. Las resonancias míticas en la descripción de Yococo —“muerto vivo”, “inmortal”, entre otros oxímoron, paradojas e hipérboles— son entendidas a través de la categoría del *homo sacer*, un individuo al que se puede matar impunemente, sujeto excluido del derecho humano y del derecho divino, condenado a una “separación del contexto normal de los vivos” (p. 34). Yushimito sostiene, además, que Yococo es configurado desde la parodia —de Cristo, del héroe caballeresco, etc.—, lo cual configura un estado de excepción carnavalesco. Finalmente, es en este marco que la risa grotesca de Yococo opone su contagio a la higienización, simbolizando la lucha por la memoria de Montacerdos ante una modernidad que pretende borrarla. Con este estudio, Carlos Yushimito continúa con una línea teórica

explorada previamente por él* y que se ha mostrado bastante fecunda para el análisis de la obra de Cronwell Jara, como lo comprueban artículos de otros investigadores que también han empleado este arsenal.

En el siguiente capítulo, se incluye una reedición de “*Patíbulo para un caballo*. Entre la narrativa urbana y el neo-indigenismo”, valioso estudio de Juan Zevallos Aguilar que sitúa la mencionada novela de Jara —publicada en 1989— dentro del proceso de la narrativa peruana. En un primer momento, se establecen las relaciones intertextuales que *Patíbulo...* teje con dos de los libros más representativos de la narrativa urbana de los años cincuenta: *No una sino muchas muertes* (1957) de Congrains y *Los gallinazos sin plumas* (1955) de Ribeyro. Zevallos detalla cómo los diferentes lugares de enunciación —aquellos desde burguesía y la aristocracia en decadencia y Jara desde la propia experiencia migrante y la adscripción al socialismo— se despliegan en distintos proyectos ideológico-estéticos: se pasa del narrador omnisciente de los autores del cincuenta al narrador-personaje de Jara; de la representación de lo marginal urbano como degradado, a la autorepresentación que simpatiza con lo popular; y del fragmentarismo y perspectivismo, a la visión totalizadora y compleja del proceso social. *Patíbulo...*, sostiene el estudioso, “encierra una intencionalidad revisionista de la historia desde una perspectiva popular” (p. 52). En un segundo momento, se exploran los vínculos de la novela de Jara con el neoindigenismo a partir de las características definidas por Tomás Escajadillo. Una de estas, la ampliación del tema indígena, permite comprender a los migrantes andinos como parte de una entidad social mayor, sector desde donde se enuncia *Patíbulo...*: “una nueva novela urbana creada por un nuevo sujeto social” (p. 54). Finalmente, el estudioso concluye que el distanciamiento de la novela de Jara respecto de la narrati-

* Véase el empleo de Agamben en Yushimito del Valle, C. (2013). Ilegitimidad y fantasmagoría política: Una lectura del sujeto desechable en *Montacerdos* de Cronwell Jara. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 42, 29-40.

va urbana del cincuenta y su acercamiento al neoindigenismo permiten formular, frente a la concepción oficial excluyente, una propuesta de nación que “incluye la diversidad cultural, la autonomía territorial de los diversos grupos que la integran y es enunciada desde la perspectiva de un protagonista de los procesos migratorio y educativos que hace ver otras dimensiones de la capital” (p. 57). La reedición de este artículo de Zevallos se hace necesaria ante la poca atención que esta novela ha recibido por parte de la crítica a más de treinta años de su publicación y, asimismo, abre el camino para nuevas lecturas que esclarezcan el diálogo entre este y otros textos de la tradición literaria nacional.

Los asedios al ciclo de la barriada continúan con dos trabajos de investigación en torno a *Faite* (2016), una de las más recientes novelas del escritor piurano. “Desarraigo y animalidad en *Faite* de Cronwell Jara” de Marie Elise Escalante aborda las dos cuestiones mencionadas en el rótulo —derivadas del tema de la marginalidad—, sus implicaciones en la subjetividad del migrante y los mecanismos de resistencia plasmados en la escritura. El desarraigo, sostiene la académica, se hace patente a través de la inestabilidad provocada por el desmoronamiento inminente de las viviendas, que es ocasionado no por una amenaza externa —como en otras obras de Jara—, sino por el propio territorio. La pérdida de este vínculo —en línea con los desarrollos de Simone Weil, Deleuze y Guattari— se extiende a lo social: “Su precariedad es una precariedad simbólica, de lazos sociales y comunitarios” (p. 66). Los pobladores, por no contar con una vivienda adecuada, son desplazados hacia el régimen de lo animal; sin embargo, es el héroe, Faite, habitante de un “chiquero”, quien lucha contra este desarraigo y sus implicaciones a partir de una concepción diferente del mundo: “Al reconocer la dignidad, el valor de los hombres y animales por igual, es inmune al sentimiento de degradación y humillación que experimentan otros habitantes de Retablitos” (p. 70). La animalidad, por su parte, es discutida con base en

los planteamientos de Agamben, quien entiende que la división entre lo humano y lo animal es una cuestión filosófica y, sobre todo, política: cualquier relativización de dicha frontera puede ser leída desde estas aristas. Así pues, Escalante señala que en *Faite* —a diferencia de otras obras del escritor piurano, como *Montacerdos*— “lo no-humano puede servir también como una estrategia de resistencia, como un modo de sobrevivir a la marginalidad” (p. 70). La autora concluye destacando que la apertura de Jara a lo maravilloso —como un modo estético de resistencia— configura un horizonte utópico y mítico: “invita a los lectores a pensar o imaginar que otro mundo, otra sociedad es posible” (p. 73). El artículo de Escalante utiliza pertinentemente su arsenal teórico para generar nuevas maneras de leer esta novela.

Por su parte, “La narrativa apostólica como armonía entre lo Natural y lo Artificial: construcción de las identidades y los espacios de protección en *Faite* de Cronwell Jara” de Jeremías Martínez enmarca a la obra en cuestión dentro de la narrativa apostólica, categoría que toma de Palahniuk y que enriquece con los aportes de otros autores. *Faite*, sostiene el estudioso, puede ser entendida como el testimonio de un narrador-apóstol sobre la historia y los milagros de su héroe, mentor y modelo al cual sobrevive. Dentro de esta línea de lectura, en el artículo se despliegan dos reflexiones. La primera se centra en los elementos espaciales presentes en la diégesis de la obra, los cuales son semantizados a partir de las ideas de Gaston Bachelard. Así, Martínez sostiene que la casa se configura como un espacio simbólico tanto de protección como de comunión o armonía entre lo Natural y lo Artificial —oposición transversal en el análisis. La segunda reflexión aborda, con base en las ideas de Zygmunt Bauman, la construcción de la identidad del narrador y del propio Faite: aquel transita hacia su condición de apóstol y este último se transforma en sujeto activo y héroe mitificado. En el apartado final, Martínez sintetiza su trabajo en tres conclusiones, pero la última, en la cual señala que la

mujer es el punto de quiebre en la armonía conseguida entre lo Natural y lo Artificial, no es desarrollada en ninguna parte del artículo. Asimismo, tampoco se explora suficientemente uno de los aspectos anunciados que —se sugiere en el trabajo— haría que la novela se singularice frente a la clasificación planteada: el “desencantamiento de la condición de héroe [de Faite] (identidad atribuida *a priori*) para verlo en su dimensión humana” (pp. 77-78). De este modo, el estudio pareciera aportar menos a la exégesis de la novela de Jara que a la actualización y conceptualización de la narrativa apostólica —“una categoría que se está construyendo” (p.75). Estos vacíos, sin embargo, no deberían ensombrecer los valiosos aportes del artículo en el análisis de la significación de diversos pasajes y elementos de la obra.

Las siguientes dos investigaciones abordan la cuentística del escritor homenajeado en este volumen. “Bandoleros, enfermos, brujos, milagreros, pobres y cazadores. El discurso migrante en relatos de Cronwell Jara” de Aymar de Llano desenvuelve en cinco apartados su asedio a *Montacerdos* (1986), *Las huellas del puma* (1986) —centrado en el mundo rural de la sierra peruana— y *Barranzuela: un rey africano en el Paititi* (2007) —de temática afroperuana. En el primer asedio, se explora cómo en dicha narrativa se configura un efecto de oralidad, a partir de la escritura, que hace *audible* las voces silenciadas de los sujetos de las culturas marginalizadas, lo cual construye una *memoria alternativa* que desafía el centro cultural que el sistema literario hegemónico mantiene. En el siguiente apartado, De Llano se detiene en procedimientos como la reformulación de mitos y la inversión, los cuales permiten imaginar mundos posibles que invierten las jerarquías de poder. En la tercera sección, se reflexiona en torno al vínculo entre las culturas orales y el territorio —que implica, a su vez, la relación del sujeto con la naturaleza y los animales—, cosmovisión que se traslada a la narrativa de Jara como un *palimpsesto*: dicha vivencia de la espacialidad se sob reimprime en el discurso. El cuarto

apartado, sobre la base de la anterior reflexión, aborda el relato *Montacerdos* y revela la particular relación entre el sujeto y la espacialidad en un contexto marginal: “cómo *la* viven, no cómo viven *en* ese espacio” (p. 123). En la última sección, la categoría cornejiana de *discurso migrante* articula las operaciones descritas en los apartados previos, las cuales son leídas como modos en que el autor representa la migración en el contexto de una heterogeneidad cultural: “Lo que define al discurso migrante de nuestro autor no es el referente elegido, sino la manera en que ese referente se le presenta al lector” (p. 126). Con este artículo, Aymar de Llano engarza a sus numerosas investigaciones sobre Cronwell Jara —enfocadas, hasta el momento, en la oralidad y la literatura afroperuana— un nuevo e importante aporte.

En “El mito personal y la metáfora obsesiva en *Las huellas de puma* de Cronwell Jara” de Rodrigo Barraza Urbano, el mencionado cuentario es abordado con base en una adaptación del modelo psicocrítico de Charles Mauron. El estudio parte de un repaso temático de cada uno de los relatos, tras lo cual relaciona los ejes comunes y consigue arribar en oposiciones presentes en aquellos: “venganza/justicia, psicosis/racionalidad, hegemonía/subordinación, crueldad/misericordia y mito/realidad” (p. 142). Sobre este análisis, Barraza infiere que la metáfora obsesiva en *Las huellas del puma* es el retrato de la naturaleza humana en sus dos caras opuestas e indisolubles: “el mal en el ser humano es necesario para que el bien adquiera sentido pleno” (p. 144). Se engarza a esta reflexión, finalmente, el comentario sobre un breve manifiesto de Jara, procedimiento que redondea la cosmovisión configurada por el escritor estudiado: una visión trágica de la existencia que, sin embargo, nunca abandona la esperanza. El particular marco psicocrítico empleado por Barraza —que a través del concepto de mito personal reduce la obra del escritor a sus pulsiones inconscientes— tiñe de biografismo sus aportes, los que bien podrían entenderse, como hemos sintetizado líneas arriba, como

un análisis de oposiciones que da luces sobre la cosmovisión e incluso la poética del Jara.

El último artículo es el único del volumen que no se centra en la narrativa de Jara. “La poética de Cronwell Jara Jiménez: estética y política” de Javier Morales Mena organiza las reflexiones del escritor piurano sobre su quehacer creativo —vertidas en ciertos textos no literarios considerados representativos— con el objetivo de reconstruir su poética. Se parte del análisis de las ideas de Jara sobre la génesis de su escritura: el autor recupera la oralidad de su experiencia familiar en la sierra piurana, la plasma en su lenguaje literario —a través de, por ejemplo, onomatopeyas y aliteraciones— y así consigue, a su vez, construir una memoria cultural de su región. Ahora bien, es partir de su migración a Lima que el autor entiende como necesario que su literatura deba también representar “el lenguaje de la vida y la *sobre-vivencia* de los migrantes en la urbe” (p. 152). La escritura de impronta oral de Jara se articula, así, con los procesos sociales de la historia nacional. Como se evidencia tras el análisis de las ideas del autor sobre la interacción entre literatura y sociedad, la poética de Jara conjuga “desafío estético y vocación política” (p. 155) y, se concluye, está “obsesionada con la presentación de situaciones inhumanas, justamente para buscar transformarlas” (p. 159). El trabajo de Morales Mena echa luces sobre un área poco explorada de la obra del escritor piurano y brinda claves útiles para la lectura de sus textos propiamente literarios.

Por último, y a modo de balance, afirmamos la importancia de este volumen de *Cuadernos Urgentes* para el estudio de la obra de Cronwell Jara. En sus artículos más sólidos —que hemos destacado en los anteriores párrafos— podemos encontrar el rigor teórico-metodológico, la interpretación novedosa, la fecunda articulación entre forma y contenido, la necesaria contextualización literaria, cultural y social, entre otras virtudes. Queda pendiente, sin embargo, el análisis de otras dimensiones casi inexploradas de la producción literaria de Jara, como

su narrativa fantástica y su poesía. Los editores sugieren la posibilidad de un “segundo esfuerzo” (p. 13) al respecto. Poner en agenda este abordaje, así como la indagación en otros autores de su generación, se hace urgente. (**Walter André Alvarado Taboada**)

Espino Relucé, Gonzalo. *De ese hombre que dicen*. Lima: Pakarina Ediciones. 2018, 84 pp.

De ese hombre que dicen, poemario de Gonzalo Espino Relucé, estructurado en cinco bloques: “Moradía”; “Micma”; “Tulape”; “Río arriba, monte abajo” y “Escribas”. Reitera la vocación del autor por la fuerza de la palabra poética como un elemento capaz de construir un puente, colgante tal vez, entre la realidad insondable de la persona y su entorno histórico, temporal; entre eso que Antonio Machado llamaba “las galerías subterráneas del alma” y la “circunstancia” que conceptualizó Ortega y Gasset. Porque, regresando al poeta de *Campos de castilla*, nos señaló que: al poeta no le es dado pensar fuera del tiempo, porque piensa su propia vida que no es, fuera del tiempo, absolutamente nada. A propósito de estas palabras de Machado, Juan Mari-chal comentó: De ahí que la poesía sea, siempre, un testimonio cronológicamente fechador del pasado humano, aún del más remoto: un Carbono – 14 todavía poco utilizado. En este nicho de conceptos sobre la poesía y el quehacer del poeta, la obra de Gonzalo Espino se ensambla con precisión absoluta, contiene los problemas esenciales del hombre: la vida, el amor, la muerte; las preguntas fundamentales: ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿A dónde voy? Y cuando reflexiona en ello construye un proceso de ipseidad, ese que Ricoeur nomina el *sí mismo como otro*, y que más allá del lenguaje filosófico encuentra su mejor expresión en la palabra poética, en la estructura del poema que toca, desde la palabra, la imagen y la melodía, que propone un diálogo sostenido en el andamio de la metáfora; escribe Gonzalo Espino en el poema titulado “Humanidad”: *Desde esta mitad miro a mi otra mitad / la otra mitad me mira, oteamos al interior del poblado / no es exactamente la clasificación de las presas*

/ ni tampoco las chacras que podemos hacer / simplemente, se trata de ser el mismo en el otro mismo.”

De ese hombre que dicen, es un retablo autobiográfico, conversacional en soliloquio, increpante, memorioso, reminiscente. Son los pasos por las sendas holladas de Tulape que el poeta viajero esculpe una y otra vez en otros caminos del mundo, son, también, los ojos escrutadores re-conociendo su mundo en todos los mundos contemplados.

De raíces profundamente regionales, en la geografía y en el habla, la obra de Gonzalo Espino se proyecta, sin embargo, a la tarea de tejer dialógicamente, en su historia del decir y en la apertura horizontal de la lectura, las identidades del Perú y cómo él mismo declara: *“Palabra que quiere ser simplemente sentido y ritmo. Dejo al lector recrear esta poesía en la pausa de su lectura. Moche, andino, amazónico que sigue en las itinerantes conversas iniciadas hace muchos años en la América Latina.”* Y es, justamente, expresión latinoamericana en la que todos los que habitamos esta parte del mundo nos sentimos aludidos, pronuncia la historia del encuentro con el conquistador ibérico, desde la perspectiva del hombre originario y en el verso resurgen los personajes confrontados, las tradiciones y las contradicciones y al final, en el poema *“Wanka del Inca Garcilaso”*, brota de las palabras toda la dignidad del indio derrotado en la batalla pero engrandecido en el *“valor grande”* y en la dignidad de la muerte heroica: Tupac Amaru. Y así, la poesía se abre como un inmenso horizonte de libertad.

El poemario recoge textos que se fueron escribiendo en el lapso del año 2000 al 2018, escritos frente al mar (Malabrigo, Huanchaco y Ancón) o en el acojo urbano de Lima, en la legendaria Tulape y en la Bahiana Alagoinhas. Una poesía que tienta las aristas del coloquio y que factura versos que más que escritos a tinta parecen grabados al aguafuerte.

De ese hombre que dicen, refrenda que la voz poética de Gonzalo Espino Relucé ocupa un lugar sustantivo en las literatura

del Perú, en tanto un artista de fina sensibilidad, de sapiente oficio y de sostenido coraje en su “disenso y protesta contra todo aquello que afecte a la condición humana en el enredo de las lógicas (pos) modernas.” Un libro que no puede dejar de leerse si se quiere saber y sentir el mundo, en ocasiones ensombrecido o invisibilizado, de nuestro ser americano profundo. Obra poética que inexorablemente conmueve el espíritu del lector, porque al hablar de sí mismo, Gonzalo Espino dice a todos: los que le son ingénitos, iguales y distintos. **(Rolando Álvarez)**

Córdova Huamán, Washington. *Yawarwayta*. Lima: Pakarina Ediciones. 2021, 332 pp.

***Yawarwayta*, el amor épico en Washington Córdova Huamán**

En el marco de la Feria Internacional del libro de Guadalajara desarrollada este año, Washington Córdova Huamán me entregó su reciente libro quechua con versión en castellano *Yawarwayta* (Pétalo sangrante o flor de sangre), publicado bajo el sello de Pakarina Ediciones, colección Tlakatlpacha (2021), en 332 páginas, papel avena de 200 gramos. Desde el principio el libro provoca la sensación de oír a un río cantor, en cuyas evocaciones poéticas el lector encuentra hilos de la historia del mundo quechua andino peruano.

Desde ya, la aurora amarilla y la inconmensurable fuerza de la naturaleza que aparecen en la carátula, abren la puerta poética e invitan a un viaje por el sueño utópico que provoca la evocación del mundo andino. El hecho no podía ser ajeno a la experiencia poética quechua de la que los cronistas Guaman Poma de Ayala y el Inca Garcilaso, dieron cuenta, sobre todo cuando aluden a la producción poética cantada en la época prehispánica y Colonial, la cual es, en la actualidad, referente fundamental cuando se analiza o reconoce el derrotero poético del mundo quechua-andino peruano. En todo esto, es preciso anotar a Fray Luis Jerónimo de Oré (1554-1630) autor del famoso “Aya taki”, o al párroco Francisco de Ávila (1519-1601). Más tarde a Andrés Alencastre o Kilko Waraka, José María Arguedas, César Guardia Mayorga, Teodoro Meneses, Moisés Cavero Caso, Lily flores, César Guardia Mayorga, William Hurtado de Mendoza y muchos más, quienes viven entre el universo rural y

urbano. Es obvio que entre estos selectos *haravicus* de nuestro tiempo, no debe faltar Washington Córdova Huamán, Premio Nacional de Literatura 2020, categoría Lenguas Originarias.

El libro está precedido por una aproximación a la obra del autor escrito por Julio Noriega Bernuy; página adelante se lee un cuarteto que funciona como llave de apertura o epígrafe, donde el autor invita al lector a abismarse en el contenido del libro:

Wayraq raphanpim	Florecían tus sueños
Musquyniyki waytarirqa	en las alas del viento
Killaq ñawimpin	palpitaba tu ternura
Wayllukuyniki llankarirqa	en los ojos de la Luna!

Su alusión al pasado de espléndida floración, parece remitirse a un tiempo idílico que, a su vez, se convierte en ventana de asombro por donde el *haravicu*-poeta observa, vive la realidad y escribe en tensas ramificaciones temáticas. Es así que *Yawarwayta*, da paso a sus 14 poemas extensos, cerrando cada una de ellos, con poemas breves (cuartetos con relativa independencia). Se observa que la articulación del libro tiene una armonía estructural, pues cuenta con solvente equilibrio desde la aparición de la imagen de la radiante aurora en la carátula, hasta cuando cierra con la del gorrión pintado al calor azul de sus plumas.

El extenso recorrido de *Wayarwayta*, tiene como fuerza al caudal de ese río de memoria que Washington recupera para su canto. Esa memoria no es sólo suya, sino también la del universo quechua al que se adscribe por nacimiento y vida. Por eso, es preciso manifestar que su *harawi* no es ajeno a la cosmovisión nativa que da sustento al contenido poético, sino también a la cosmovivencia, a esa manera de vivir en concordancia con el universo todo, de ahí que se entiende que en el tejido poético de *Yawarwayta*, viaja también la voz del colectivo que resguarda la memoria histórica de los pueblos. Esa voz está representada a través de diversos sujetos simbólicos como el “jilguero cantor”

que aparece al inicio del primer poema que da título al libro: “*Yawarwayta* / pétalo sangrante”, del que citamos un fragmento, veamos:

Qori ch'ayñaq	Espléndida Yawaywayta
Wayllusqan	caricia eterna
Sumay sumaq Yawarwayta,	del jilguero cantor,
Haqay urqupi	mientras el trueno
Tunrururuy	retumbe en aquella colina
T'uqyarinankama	hoy mismo
K'irisqa purun urpikunaq	te contaré
Kurururninta	el graznido
Kunanpuni willasayki	de las torcazas ultrajadas
[...]	[...]

Yawarwayta, no sólo es la flor ultrajada, sino también el lugar desde donde el jilguero “habla” o “canta”. Así, el canto como recurso comunicativo es también la representación de la oralidad que convierte a la escritura en “árbol” donde el jilguero hace nido y canta. Entonces, el sujeto poético, depositario de la memoria colectiva, trasciende la individualidad planteando la necesidad de “contar” (para no olvidar) la historia de *Yawarwayta* y los personajes que la habitan; por eso el emisor considera necesario y urgente hablar del “graznido de las torcazas ultrajadas”, dándole así valor histórico al “canto narrado”. Esa es su ética, luchar contra el olvido que significa, a su vez, su compromiso con las luchas reivindicativas de los pueblos nativos. En todo esto, escuchar es una categoría interesante que nos plantea el autor como necesidad para comprender no sólo su poesía, sino también el lenguaje del mundo. Escuchar lo no audible, lo desdeñado, lo sometido a la indiferencia y a la exploración; escuchar “el trueno que retumba en la colina” para contar, para poetizar como testigo de la historia de los pueblos que buscan justicia. Su poesía, además de constituir una singular entrega poética, vale como memoria y como denuncia, como invitación al viaje por los derroteros de los pueblos nativos.

Qariy qariy Aulicos	Dicen que Aulico
Yana alqa Mishitota	con su indomable coraje
Pukllapayaspa	jugueteando al Mishito
Llaqtaq phiñakuyninta	atizará
Rawrarichirqa,	la amargura de los pueblos
Qayrayasqa aqchiraqsi	y el indómito aqchi
Nina qawariyininwan	con su mirada de fuego
Suwakunaq	engullirá los sesos
Musqunta upinqa	de los timadores

En sus versos la sensibilidad lírica se va fundiendo con la fuerza épica de un canto. Este rasgo, extensible para el resto de los poemas, incide en retomar a sujetos simbólicos coherentes con el pensamiento nativo. Es así que el diálogo o queja que establece el sujeto emisor con ellos, representa la permanencia y continuidad del mundo quechua, con reacomodos indesligables de su proceso histórico. Dice el poema “*Qayrayasqa/ cerril*”, por ejemplo:

Nina Rit'i sunquyuq	Cernikalo, hijo del Amaru
Amaruq churinkillunchu,	hecho de fuego y granizo,
Waqchakunan	lloran su destino
Yawarchasqa ch'unchulninkuna	
[hap'ispa	los vencidos
Istawtapunim waqanku,	agarrando su yeyuno lacerado,
Llaqta warmakunam	gritan incansable
Illaqwiksankum nanaqtin	los niños del pueblo
Kanipaskusparaq	mordiendo el dolor
Qaparimunku	de su estómago vacío
[...].	[...]

Por eso en la poesía de Washington se puede oír el canto, pero también el trueno que reverbera en su estallido. El *Inkarri* que, si bien no es aludido de manera explícita en el poemario, es una sombra que atraviesa sus versos dándole fortaleza y unidad.

Otro aspecto importante del *haravicu* Washington Córdova Huamán, es su inquebrantable identificación sociocultural quechua, por lo que reitera el compromiso poético señalando; por ejemplo, en su poema “*Wayllukuy / Lenidad*”:

Takiymi allpa k'allanakunapi	Mi canto viene
phiñakuyta t'uqyarichispa	de los surcos abatidos
julio killa	en madrugadas de junio
achikhayknapi	reventando amargas
llakisqa wachukunamanta	
[hamun.	en tostaderas de arcilla.
[...]	[...]

El compromiso poético es también político. Las “tostaderas de arcilla” son los espacios donde el fuego de la historia cuece a los seres que pelean por su dignidad y vida. Así, el sujeto indígena quechua y su lengua, dejan de ser periféricos para convertirse en sujetos de representación y de enunciación.

Yawarwayta es, pues, un libro bilingüe escrito originalmente en *runa simi* o quechua y cuenta con una versión en castellano; ésta es, a nuestro parecer, resultado de un proceso transcreador debido a las dificultades que supone toda traducción. Así, el autor decide plantearse la tarea de aproximarse a la versión original quechua transcreando, de tal manera que ambas versiones parecieran desplazarse como orillas de la misma corriente (se pretende no perder el sentido original quechua). A eso se debe que la estructura sintáctica de cada lengua responda a su propia naturaleza (la sintaxis quechua no es idéntica a la del castellano). **(Carlos Huamán)**

CREACIÓN

ANA VARELA TAFUR

DESVÍOS

“Hay que desviar el cauce del río”- dicen los modernos visionarios.
Y en sus delirios nocturnos habita una central hidroeléctrica.
Una maquinaria espeluznante donde van a morir los peces.
Los ilustrados difunden noticias que no interesan a la nación.
Sus proyectos son cifras millonarias que viajan por ministerios
y suenan a verdades en el congreso de las mentiras.
En nombre del bienestar nacional hablan.
En nombre de un futuro brillante hablan.
Y depredan las riberas de los ríos
con puentes artificiales y carreteras populistas
y anuncian progreso
y anuncian barbarie.

INUNDACIÓN

En esta orilla se inunda el mundo:
mi casa, mi huerta, las calles de tierra,
el techo que cubre mis ojos,
mis botas de jebe Made in China.
Todo rebalsa sobre este río veloz.
Agua por todas partes. Alto costo de vida.
La sorpresa crece en segundos.
Economía de la lluvia que se impone
en cada gota que espera dividirse
en cada estrépito de nubarrones no anunciados.
Naufraga todo en mi cuerpo acostumbrado a flotar.
Navego sin tiempo en momentáneo equilibrio.

CON LA SOGA SE CUENTAN HISTORIAS

A mi abuela Ana Lozano Lozano

La fronda espesa es tu origen
tu refugio y permanencia.
Ayahuasca, sogá de muertos.
Traes los espíritus de las plantas
la sanación del cuerpo y sus pesadillas.

En mis ojos tus colores brillan y tienen rostros.
Ayahuasca, sogá que guarda la certeza de mi nombre,
y de ti, abuela Ana, Uítota en el Putumayo,
huyendo de las correrías caucheras
esquivando el azote en tu espalda.
Tus quince años era un instante,
un tránsito de alucinaciones y exilios.

Ayahuasca, sogá de muertos.
Tus colores hacen brillar la sucesión de mi relato
porque la historia que aquí se cuenta
fue contada por ti, abuela, en la plaza del pueblo.
Tu memoria recordó una vez más.
Fue el recuento de tu huida y tú lo contaste con la sogá.

EL MAR ANTES DEL INFIERNO

Antes de los bosques inundables había un mar.
Desbordante región líquida poblada de arrecifes.
Flotaba una masa fluvial que cubría la mitad del planeta,
agua alucinada, laberinto de reinos inconclusos.

Antes de los espejos de agua gobernaban los caracoles.
El mar jugaba a una expansión habitada por los bufeos.
Algas y anguilas estallaban en desesperados espasmos.
Pero las vaciantes engendraron meandros inacabados
y con lluvias y caudales la biota acuática se esparcía.

Era un mar interior, la Amazonía. Y tan frágil bosque ahora.
Tan irreconocible cuerpo que en algunas novelas y películas
es una región no domesticada confundida con un infierno.

CARLOS REYES

EL INICIO

Me senté a observar a la serpiente que mira con ojo amenazador. Me senté a mirar cómo pasa el agua debajo de canoas y balsas revelando el nacimiento del mundo.

Ukamara es ojo de agua, la galaxia recién explorada, la unidad sideral y esmeralda como huevo de perdiz.

EL AMOR

Nadie podrá amarse en esta fecunda tierra sin tu
consentimiento, oh poderosa Ukamara.

La tranquilidad está aquí: la felicidad, el agua y el corvo
arcoíris.

He zarpado, incontenible navegante entre miríada de
árboles, tronando / rugiendo,

como bomba nuclear he reventado el silencio en los límites
del mundo.

Todo nacimiento de lo natural es el inicio del Universo
Creciente, del Universo Vaciente y del Verbo Primordial.

Todo movimiento infusorio es una explosión de afecto
animal, de búsqueda del otro, de entelequias y fecundación
de siete colores.

Confieso que solo pudimos amarnos entre los matorrales,
tú lo sabes, oh poderosa Ukamara, nos fundimos

con la piedad de nuestros cariños, en un círculo radical
inflamado.

Hemos venido aquí para sembrar estrellas, hemos veni-
do aquí para observar cómo los celestes gusanos de la
Lupuna son puertas en la rápida noche,

Por aquí, oh grandiosa Ukamara, han pasado los barcos
cubiertos de sangre y leche de árboles mutilados.

Aquí los viejos trastos, arrinconados asesinos, varados
en las playas, se han vuelto portentosos urinarios de los
inadaptados, violentos ataúdes donde las aves depositan

sus desechos.

Y tú, Ukamara, portentoso territorio de sueños y cosechas,
te desprendes del planeta como un celestial cohete
que atraviesa el principio de la vida y avivas la bronca
acumulada en los aguajales.

Y tú, Ukamara, hablas desde las malocas y haces públicos
los poemas dispersos sobre el pasto, aquellos que libran
cruentas cruzadas desde el tiempo primordial hasta el fin
de los siglos.

DIOS

Ukamara creó los astros errantes en el infinito y encajó el microbio que preñó a la boa de donde nació el primer hombre.

Las chacras de plátano y de tabaco crecen bajo su protección y sus hojas se derraman por los capilares de la tierra y por el impetuoso corazón de los montaraces.

Ukamara es la estela en el oscuro firmamento, es la resina venenosa del anfibio acate Phyllomedusa, es la energía del cazador de paujiles y del pescador de sábalos.

En su corazón de manatí los lagos y las quebradas se muestran apacibles y los ríos despiertan temprano con el chasquido de los delfines y el zumbido de los insectos.

El cóndor que anida en las nubes y observa la hecatombe del mundo se rinde ante Ukamara y le aprovisiona con su único huevo en señal de reverencia.

Un Dios indescriptible y despierto acompaña las tierras y la vegetación de los campos mojados por el Universo Creciente.

El rayo que parte árboles cuando llueve y el trueno que aterroriza a los navegantes se derrumban ante Ukamara.

La candela que arde en el monte revela el quehacer humano y en la sogá de los muertos miran su acelerada mutación.

El horno nuclear ardiendo por millones de años es Ukamara, la luz y el calor que emana hace saltar a grillos y escarabajos y calienta las playas universales del Amazonas.

BARRIZALES

Para Guillermo Ramírez Vela

UNO

Sobre el lienzo vegetal —llanchama de los hombres y los animales— descansa un Dios de ciénaga, iluminado, inmutable, que nos recuerda los memorables acontecimientos de los abuelos.

Vivos, despiertos, los cultivos transpiran sus olores de medicina hacia los nubarrones que caerán luego sobre los fértiles barrizales de Ukamara.

El sol no descansa en su trabajo eterno de generar comida. Así celebran los hombres y las mujeres de la prolongada aldea.

El aire que pasa aviva el maíz, la sandía y el arroz que florece; el melón que deja caer su fragancia, el pepino verde y la cañabrava que se descubre desde lejos.

La tierra se ha resquebrajado igual que en movimiento sísmico, pero no hay destrucción sino nacimiento: el huevo y la semilla

que se enciende. En otro espacio se declara el charco que se empoza donde se cuecen los peces y donde los muchachos capturan los astros que los salvará de la muerte.

Ukamara es el barrizal que derrama el germen del inicio, pero también es el gusano que come la hoja de la yuca.

En el sosiego de la tarde los barrizales escupen sus excreciones cuando las muchachas recogen agua de la quebrada.

El planeta gira sempiterno igual que desde hace millones de años y Ukamara despierta sensato y único sobre la tierra.

DOS

Cuando el agua baja su caudal aparecen los barrizales. Como un neonato que aspira el primer golpe de aire en las salas de maternidad son estas ciénagas en donde nacen las plantas, los microbios y los reptiles que aguardan.

Lejos están los pueblos. Lejos se oye el sonido de los motores fuera de borda. Solos los perros y las aves nos sugieren la eventualidad del tiempo y la distancia, la carcoma de las horas recorriendo la extensión de un extraño

sedimento que se conecta con la dilatación de la palabra. Prominentes, sumergibles, terapéuticos, la abundancia húmeda y las cuarteadas tierras por el astro vitamina D se mantienen solitarias e incólumes.

Las nubes atemorizan con su aspecto de caballo erguido, el agua de los cielos es lo que amamos para que florezca la naturaleza fango. La lluvia cae como granos y golpea los rostros, el cetico esconde los cuerpos, las aves se guardan entre los árboles que la naturaleza ha mantenido por siglos.

PLATANARES

Ukamara es el planeta que sostiene sembríos emergentes, alfombra húmeda cuando llueve, telón ardiente cuando el sol abrasa.

La tierra en el inicio fue una masa de microbios aglomerados en las charcas estancadas de Ukamara.

Platanares. ¿A dónde se desplazan los platanares? ¿A dónde van? ¿A dónde se deslizan por las depresiones?

En las cumbres del conocimiento, Ukamara enseña el credo de la naturaleza y el plátano macho engorda succulento y pesa menos en los frágiles botes.

Contra la ignorancia se exalta la ciencia y la sabiduría ancestral: el plátano crece desde su corazón y son arremetidos por loros, monos

y perros del monte. En sus hojas secas se esconde el cascabel como una máquina mortal que te envuelve con la mirada.

1. Platanares.

2. Platanares.

°3. Platanares.

La lluvia es menos dolorosa debajo de las hojas y el río cercano nos da de beber. Y bebemos.

Por las noches los fantasmas nos advierten con silbidos y caminan sin camisa ni zapatos: son niños desnudos frente al mundo, Ukamara.

Platanares.

Por el camino entre platanares se escapan los hombres para evacuar sus despojos fisiológicos abono de las tierras

y entre las hojas verdes preguntaremos por la hora cuando el retorno sea la descomunal certeza de la esperanza.

IRMA ALVAREZ CCOSCCO

TUPAMARU (FERNANDO)

[Wañuyman chimpay]

No querían que vieras el color
ni sintieras la piedra, la lluvia...
y te arrancaron los ojos.

Sunquypi mana tukukuq waylluywan
Pacha tigrariq mayu pataman chayarisaq.

Irun ichhuta yawarpi chulluchikpa
chakata qhasillamanta simparisaq.

Kay mana tukukuq kallpaywan
kawsaymanta wañuyman chimparisaq.

[Yawar ñan]

Con este amor profundo a la existencia,
traspaso el tiempo.
Corro y abrazo los huesos decadentes
de mis padres, mis hermanos... mis wawas.

Me abrazo al ayllu,
limpio el deshonor rasgante
calmo el dolor recalcitrante

Antikunaman phawarispá
machuykunap tullunta pallarikuspa

allpa ñak'arisqanta saminchasaq.

Yawar mayu ñan pataman chayarispa
willka qurakunawan k'irinkuta hamp'irisaq.

Raprayuq llamakunapi hunt'a chayarispa
miski mikhuywan mikhuchisaq,
wikuña awaykunawan pisturisaq.

[Taki]

**Yawar mayu
qucha mayu
warmalla munallay apaq mayu
walihataqa apachkaypis
warmayanachayta wikchuranpuway...*

[Tupamaru]

Alzo el vuelo
y corto el maldito tiempo
para seguir sanando mi adn herido.

Las tinieblas y el frío
no llegan al corazón del hombre que amo.
Corro a la ventana de los barrotes,
busco entre las sombras y por fin
lo encuentro.

Yanaytaqa
manam pipas sarunchanmanchu
Munasqay qharitaqa
manam pichas sipinmachu.
Sunqun rawrariqtaqa
manam imapas thasnuyachinmanchu.

Laqha llanthupi such'uykuspa
uyanta qhawarini,

wakmanta riqsiwananpaq
samayniyta qurini.

Le entrego mi ser entero
para calentar las tinieblas.
Me preño de su coraje,
me preño de nuestro adn
que traspasa la frontera de la carne.

Wiksayman aysarini,
yarqasqa yana pumahina mikhunanpaq
chakaykunawan raphraykunawan wayturini,
samayninman kutirinanpaq.

Waylluni,
imaynachus kunturkuna pumakunawan
wayllunakunku kikin.
Chullallam kanchik.

Cargo el en vientre
los hijos que sí tuvo.
He parido los hijos de los príncipes
que se resistieron a ser esclavos en las mitas.

* Fracción del canto de Rosa Chaiña, Yahuar-Mayu

“Tupamaru” Poema central el Proyecto Llontop con
Anonymous Ensemble Nueva York <https://anonymousemsemble.org/>

WARANQA

[Taki] Qanchu k'irirkuwarqanki
 qamchu sipirkuwarqanki
 manam manam
 Qamqa yuyayllata qhisurquwarqanki
 Qamqa miyullatam upyachiwarqanki
 Manam k'irirwaytaqa munarqankichu
 Sipiwaytapunim munarqanki.
 Waranqa wakiwan tupachisqa miyu,
 qhasquy llik'iriy.
 Quri qullqiwana llusirisqa wañuq allpa,
 sullay ch'akichiy.
 Manam k'irirwaytaqa munarqankichu
 Sipiwaytapunim munarqanki.
 Suturiy yarqa,
 allpachasqa tullukunata t'ikarichiy
 t'ikawan hamp'i laq'ata ruwanam kachkan.
 Hanaq mayu ukhu mayu,
 Hanaq mayu ukhu mayu
 wiksay patapi t'inkuripa
 phurun rurukuna tarpuspa
 q'illu nawi uywakunata hatarichiy,
 munakusaykipunim.
 Wiksaypi tinkurisqa mayukunamanta
 hatun mayu lliwman purichun,
 lliwta qharparichun.
 Ruruqa rurun,
 rumi rumi patapipas
 allpaywanqa rurunqapunim.

YARQA

Me refugio en la melodía que corre,
 cual pez que se abraza al arrullo del río viviente.
 Me lanzo al pukyu,
 donde las hebras y raíces me acarician.

[taki] *Hapirikuriway yanapariway
 wayqiy panay, ñañay turay.
 Mamachallaysi llaqtachallaypi
 waqay patapi suyariwachkan.
 Taytachallaysi runaq llaqtanpi
 waqay qaqapi suyariwachkan.*

Voy cayendo a la profundidad del pukyu
 pero los laq'us me sujetan,
 me envuelven, me susurran:
rikch'ariy, kawsariy, hat'ariy! nispa.

Rumi q'usñi paraymanta
 pampapi yawarchasqa rikch'arini...
 Wañuymanta aysaykachawaspa
 yawarchasqa hukñiy kaq,
 hanaq pachaman hawarikuchkasqa:

[taki] *Hanaq Pacha taytallay p'isturikuwayku!
 Ukhu Pacha Amaruy kallpanchakuwayku!
 Puma sunqu mamallay qhipiykapuwayku!
 Kaypi sirk'a yawarniykiwan
 wiñachisqayki wawaykikuna (kutiy)
 Kaypim willka ruruykikuna.*

Yuyayniy utirin,
 ch'ullunyasqa yarqa utiriq kikin.
 Ñawiy chinkarin,

yanapuka wayrurukuna
allpapi chinkariq kikin.

Wisñirisqa wisñirisqa allpa wawakuna
wayra uqllarisqan wawakuna
wamancha kallpanchasqa wayna sipaskuna,
qamkuna raphra, qamkuna t'iqsi.

JORGE SPÍNDOLA CÁRDENAS

BALADA PARA UN LOCO

a mi hermano Juan Carlos

el poeta marcos silber
una vez me dijo que escribía por venganza
de su padre analfabeto

que desde la memoria
aquel niño le dictaba
palabras como
plato de sopa caliente
frío incierto migrante al infinito
soledad abasto
y que todavía

anhelaba en su escritura
tocar el espacio desierto
de las palabras nunca escritas por su viejo

bien podría ahora yo decir
que escribo
tal vez como testigo
de los que amé

lenguaje de las vidas que no fui

es que siempre fuiste vos hermano
juan carlos
el aventurado tierra adentro
el náufrago en aguas de la noche
el humeante gallo rojo
aleteando en mis costillas

nunca tuve tu osadía

no fui yo
el que estuvo en los bosques de ezeiza
aquel 20 de junio de 1973
junto al pueblo asesinado
corriendo entre patas de caballos
y los disparos de osinde
y sus francotiradores

no fui yo
el que ardió una noche por la ruta 3
en un volskwagen gol
y se tragó la pampa
como una línea

no fui yo
el colimba estaqueado
en el '79
por jugar al fútbol en el beagle
con soldados chilenos

solo ardió mi vida en estos trazos
de memoria y escritura

no tuve tu osadía
para salir a la búsqueda
dese violín stradivarius en los galpones de familia
y volver muerto de risa

apenas con una caja de madera
y unas cuerdas
cagadas por gallinas

soy solo este lenguaje de tus ansias
por aquello que no fuimos todavía
lengua dese lobo que nos sueña
y nos desvela con su aullido

las páginas que trazo
apenas son bocetos
de aquel campo de batallas
donde vos
mi napoleón
ya jugabas tus partidas
endiabladas de amor
con fiódor dostoiévski
y vladimiro maiakovski

maldito y dulce hermano karamazov
siempre supiste que es el corazón humano
el único campo de batalla
en el que vale la pena
morir
o vivir
ardiendo de locura

igual que el viejo marcos
ahora escribo
estos versos
quién sabe
por venganza
de la rabia que me da
esa muerte en blanco y negro
que arrebató tus mejillas

anhelo tocar el espacio desierto de tu vida

balada para un loco

escribo

como esbozos

o breves simulacros de tu risa

escribo hermano

como un lenguaje de tus ansias

por todo aquello

que no fuimos todavía

balada para un loco

escribo

en venganza

de tu vida

RAMALAZOS

amor me invade con ciertos ramalazos
sutiles aleaciones ahora
dibujan el sonido de tu voz

una sinestesia en todos los sentidos
se expande y gira

hiere con
oleajes de vos algunas noches

ramalazos de imágenes ahora:
tu boca rojísima por un instante
y un reflejo intraducible de labios y palabras
un aleteo de cosas inasibles

qué extraña música obró el milagro de lo junto?

habrán sido los mediodías de la infancia
los viejos valeses
las retamas?

hierbabuena matico
el cedrón entreverado con menta negra
ese perfume de poleo creciendo junto al fuego?

y tal vez nada de eso sino
la imagen latente
de un mundo olvidado para otros
menos para vos
o para mi

para aquellos
que vieron crecer el vientre de la luna
desde las faldas floreadas de las abuelas

girasoles estampados
agitados a contraluz
en el vaivén de sus caderas

siempre vivas en manteles de hule
con panes tibios a la mesa

y dónde ves ahora
ramitos de albahaca aromando en la ventana
ahora que todo nos lo cobran
incluso
aquel verso inacabable de vallejo

ramalazos de vos
algunas noches

un nudo cordial
que suelta y ata
a tu cintura

una corriente
intraducible
se expande y gira

me lleva a vos
como ese aire de tomillos

FLORCITA DEL YAO YIN

y aún no sé
de qué modo
me parezco a los cerros

pero vos me dijiste así
y ahora que anochece
me disuelvo con ellos

•

es tiempo de volver
a ser
aquello que nunca fui

•

la canción que persigue
la piedra
rodando en la arena

•

el brillo apenas
de la luna
hecha polvo
entre las olas

•

anochece
y ya es tiempo de volver

•

florcita del yao yin
imperceptible es tu color

y tu perfume embriaga
en la noche silenciosa

MARCELO DA SILVA ANTUNES

geografia derivada

a rua da minha infância está no mesmo lugar
com caminhões, paralelepípedos e terrenos baldios

existe na rua da minha infância uma mulher
sentada na calçada esperando o menino voltar da padaria
do outro lado da rua onde a bola bate
bebe água um cavalo, na frente de um fusca azul
a rua está com cara de sábado de aleluia
ou dia qualquer, talvez seja sexta-feira da paixão

a rua da minha infância não está no mesmo lugar
tem prédios, empresas, semáforos e arames farpados

não tem sacos de lixo sendo traves
nem cachorros babando em crianças banguelas

a rua da minha infância nunca saiu do lugar

vento do nordeste

vento que leva pra Exu o gosto
morno escuro da rapadura

ventania sem serventia
mói o osso do melado

fogo cruzado nos tapumes
sangue pisado no terraço

bafo dos canteiros suados
usado na criação de galinhas

nordeste fértil e febril
ventos de março e abril

brisa quente do brasil tropical
é o santo batendo seu trago matinal

Projeto de país

Mata mata mata mata mata mata mata
Mata mata mata mata mata mata mata

Falta vírgula

Sobra bala

