

UNIDAD DE INVESTIGACIONES • FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS

REVISTA DE LA

HUMANAS

Escritura



PENSAMIENTO

Vol. 21, N.º 44
Mayo-agosto 2022



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. 21, N.º 44
Mayo-agosto 2022

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. 21, N.º 44

Mayo-agosto 2022

ESCRITURA Y PENSAMIENTO
Revista de investigación de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Vol. 21, N.º 44, mayo-agosto 2022
Periodicidad cuatrimestral
Lima-Perú

Director

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

Editor general

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

Editora invitada del dossier

Betina Sandra Campuzano (ORCID: 0000-0002-0046-1152)

Editora invitada del dossier

Sergio Lujan Sandoval (ORCID: 0000-0002-4612-4899)

Alex Hurtado Lazo (ORCID: 0000-0003-2722-6635)

Comité editorial

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

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

Jessica Loyola-Romaní (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 Díaz Vásquez (Universidad Autónoma de la Ciudad de México)

Vicente Robalino Caicedo (Pontificia Universidad Católica del Ecuador)

Javier Rodriales (Universidad de Nariño-Colombia)

Traducción

Dr. Christian Elguera (The University of Oklahoma)

Mg. Dalia Espino Vega (Universidad Federal de Integración Latino-Americana)

Cuidado de 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

PRESENTACIÓN

- Memorias que luchan y poéticas que migran.
Los testimonios indígenas del Gran Chaco 11
Betina Sandra Campuzano

ESTUDIOS

- No cesarán su canto. Memorias del genocidio
de Napa'lpí en la voz de Juan Chico del pueblo qom 29
Juan Manuel Díaz Pas
- La potencia de lo colectivo: voces del Gran Chaco.
Una lectura de *Gritos de las madres del monte* 53
Melania Sol Maidana
- Las luchas por el territorio en testimonios qom 73
Estela Josefina Picón
- Wichi ta welekhen. Campeadores y mapas orales
en la memoria wichí 93
Pamela Rosa Amelia Rivera Giardinaro

MISCELÁNEA

Cosmovisión y poética en las literaturas originarias
de América del Sur: el caso mapuche 119

Jorge Aguilera López

La vida de las marionetas, un
Bildungsroman fragmentario 145

Andrea Veruska Ayanz Cuellar

Principios y tópicos del irracionalismo filosófico-literario
en la obra de Julio Ramón Ribeyro 173

Ronald Antenor Espinoza Aguilar

Presencia sustratística del puquina
en la zona sudeste de Arequipa 193

Richard Santos Huamán Flores

Hacia un sistema poético prehispánico:
El caso del wakcha y el icnopilli 213

Wendy-María Castillo C.

RESEÑA

Magdalena Suárez Pomar. *Máxima Acuña*.
La voz de la tierra. 233

César Coca Vargas

Yamaguchi Cesar. *Sombras sin cuerpo*. 239

Anfer Enrique Salomón Toledo Navarro

Ricardo Melgar Bao. *Raúl Porras Barrenechea
y Rafael Heliodoro Valle: un ejemplo de cooperación
intelectual (1921-1959)*. 245

Guillermo Alexis Fernández Ramos

Renato Robles Valencia. <i>La enfermedad como metáfora del antipositivismo en La ciudad de los tísicos de Abraham Valdelomar</i> <i>Edgar Álvarez Chacón</i>	251
Junta Directiva del Celit. <i>Boletín Informativo del Centro de Estudiantes de Literatura-UNMSM</i> <i>Luis Eduardo Velásquez Ccosi</i>	259
CREACIÓN	
Ch'aska Eugenia Anka Ninawaman	267
Daniel Nakazone	277

PRESENTACIÓN

MEMORIAS QUE LUCHAN Y POÉTICAS QUE MIGRAN. LOS TESTIMONIOS INDÍGENAS DEL GRAN CHACO

Betina Sandra Campuzano*

Universidad Nacional de Salta
campuzanobetina@hum.unsa.edu.ar
ORCID: 0000-0002-0046-1152

* Profesora en Letras, Universidad Nacional de Salta (UNSa), Argentina. Profesora Adjunta en Literatura Hispanoamericana y Problemáticas de las literaturas argentina e hispanoamericana en UNSa. Doctora en Humanidades, Universidad Nacional de Tucumán. Vicepresidenta del Consejo de Investigación de la UNSa (CIUNSa). Dirige el proyecto de investigación n.º 2774 Las luchas de la memoria en América Latina: migraciones y violencias en narrativas híbridas, radicado en CIUNSa, y el de extensión universitaria Crónicas (Des)Confinadas. Coordinó *Retratos y atmósferas urbanas. Recordando a Pedro Lemebel* (2016). Compiló junto con Elena Altuna *Vertientes de la contemporaneidad* (2016) y con Verónica Gutiérrez *Eslabones de la memoria reciente. La crónica urbana latinoamericana* (2022). Editora académica de la revista científica *Cuadernos de Humanidades*. Obtuvo becas de investigación y publicó artículos en revistas científicas nacionales y extranjeras, referidos al testimonio andino y la literatura latinoamericana. Integrante del Grupo de Investigación de Estudios Andinos de Interculturalidad (ESANDINO), de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima-Perú; del Grupo de Estudios Andinos del Instituto de Literatura Hispanoamericana de la Universidad de Buenos Aires, Argentina; y de la Red de Estudios sobre Fronteras Andinas del CISOR, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina.

Ayem Napa' lpi, ayem tounaqqui, ayem ncuennataxat,
ñaq ayemmta ayem tenaxat, ayemla'alaxac so suesoxoc.
Ayem Napal'pi.

Soy Napalpi, soy memoria, soy recuerdo
Soy presente soy esperanza
Soy grito de libertad
Soy Napalpi.

Juan Chico, *Las voces de Napalpi*

Se va... limpiando hasta el monte. Después haciendo la
pista de Gendarmería.

¿Los muertos? Yo no sé... si... Tienen que estar muriendo
por el suelo... pero... ya no aparecen más los huesos,
hechos polvo ya.

Haik en Valeria Mapelman, *Octubre pilagá*

Dos epígrafes inician esta presentación: el primero corresponde al poema inicial de *Las voces de Napalpi* (2016), de Juan Chico, escritor qom que recupera los testimonios de los sobrevivientes de la Masacre de Napalpi¹. Tal crimen fue ejecutado por el Estado argentino en 1924 para el aniquilamiento de los pueblos qom y mocoit, en la provincia del Chaco, Argentina. Como todo testimonio que, en un sentido etnográfico, entrama el proceso de traslación lingüística y cultural de la oralidad a la escritura, la producción de Juan Chico constituyó una de las fuentes centrales para el reciente veredicto de la Justicia Federal del Chaco: en mayo de 2022, consideró esta masacre como un crimen de lesa humanidad cometido en el marco de un genocidio de los pueblos originarios.

El segundo epígrafe es un fragmento del testimonio de uno de los sobrevivientes de la Masacre de Rincón Bomba que, dos décadas después de Napalpi, en 1949, sucede en la provincia de Formosa, contra el pueblo pilagá. Según Meyer, en el periódico argentino *Página 12*, durante el año 2019 y ratificado luego

en el 2020, la Cámara Federal de Apelaciones de Resistencia considera esta masacre como un crimen de lesa humanidad cometido por la Gendarmería Nacional y ordena reparaciones patrimoniales y no patrimoniales por parte del Estado nacional para la comunidad pilagá. La obra documental de Valeria Mapelman, *Octubre pilagá* (2015), también adquirió relevancia para la determinación del fallo.

De esta forma, una Argentina, que se adscribe tanto a los procesos de blanqueamiento propio de los proyectos de Estado nación latinoamericanos que germinaron en la colonia y se desarrollaron a partir del siglo XIX, como a sus consecuentes políticas de invisibilización, abandono y exterminio de las comunidades originarias, abre un nuevo capítulo en su historia: los juicios por la verdad y la reparación histórica de los pueblos indígenas masacrados, decapitados, quemados; desplazados que fueron reducidos a la servidumbre; y cuyos cuerpos vejados convertidos en huesos, incluso, resultaron piezas de museo que pretendían justificar la superioridad e inferioridad étnicas (Mapelman, 2015).

En la actualidad, como lo señalan profusos titulares de medios periodísticos nacionales e internacionales, en la provincia de Salta, se suceden a diario tanto muertes de las infancias wichí por desnutrición (Lorenzetti, 2013; Naharro, 2018; Urbano, 2022) como la continuidad del chineo, es decir, de aquellas prácticas coloniales de violencia sexual contra las mujeres wichí (Segato, 2014; Cebrelli, 2018a; Colque, Rivera, Villagra y Rivera, 2021). La carencia de agua, el déficit sanitario, las políticas extractivistas y los ataques sexuales resultan las violencias que hieren al monte chaqueño y sus poblaciones, y que prolongan las prácticas racistas y coloniales en la contemporaneidad. Sin duda, son estas objeto de militancias e historizaciones de las comunidades que requieren —sobre todo, hoy— la escucha de los espacios políticos y sociales, además y más allá de los académicos, para su abolición y para el reconocimiento de la naturaleza y sus habitantes como sujetos de derecho.

Desde Misión La Paz, al norte de la provincia de Salta, Laureano Segovia, escritor wichí, que tiene el mérito de iniciar el registro de la memoria del Chaco salteño en la escritura, advierte: “Olhamel neche owen olhamel onajavi, / talhe olhamel ochumet ta ihi olhamel olhaichufwenej. / Nosotros ya tenemos un camino en el trabajo de recuperación de las historias.” (2011, p. 192). Laureano, quien se desempeñaba como personal de maestranza o conserje en la escuela de su comunidad, decide recoger y escribir la memoria wichí cuando, en el marco de la lucha por el territorio, los criollos recriminan a las comunidades no tener una escritura que asegure sus pertenencias; o cuando advierte la importancia de poseer los documentos de identidad emitidos por el Registro Civil, que resultan imprescindibles para los trámites y las prácticas de ciudadanía. Así describe cómo resultó su proceso de trabajo de traducción lingüística y cultural, y de pasaje de oralidad a la escritura:

Primero, cuando yo empecé con mi trabajo de escritor en 1992, estaba trabajando en borrador. Al comenzar nadie me enseñó cómo hacerlo, y hasta 1994 no había quién me ayude con mi trabajo. Fui haciéndolo por mi voluntad. Visitaba lugares adonde vivían los ancianos y les hacía grabaciones: Ellos me contaban lo que ellos conocían de antes. (Segovia, 2011, p. 137)

El trabajo de recolección, escritura y edición testimonial de Segovia, quien falleció recientemente en 2021 a causa del Covid-19, resulta central porque se trata de la conformación de una memoria que se traduce al terreno de la escritura por medio de una agencia indígena, prescindiendo de las figuras de letrados solidarios, al decir de Hugo Achugar (1994), o de intelectuales amanuenses. Al menos ello en un inicio, porque luego el escritor Carlos Müller lo acompaña en la tarea de cuidado de la edición. Aun así, la aproximación a estas memorias que acercan a los lectores de otros universos socioculturales —como diría Cornejo Polar (1977; 1994)— a los relatos de los primeros

tiempos, a las historias de los nombres de lugares, a las matanzas de 1880 y de 1920 de las comunidades de Misión La Paz en manos del Ejército y los criollos, a las luchas de los tiempos recientes, al paso de las enfermedades, ponen en jaque los modos de abordaje a los textos y advierten sobre las dificultades de las traducciones culturales.

Además del problema de la traducción lingüística, las traslaciones culturales resultan una de las grandes dificultades para acercarnos a las producciones de agencia indígena que recurrentemente, en la actualidad, ya sin mediaciones o con muy poco de ellas, al registro escriturario y por qué no al filmico, el radial o el digital. ¿Qué sucede entonces con el ingreso de medios audiovisuales y de redes sociales, tecnologías que permitirían prescindir del rol letrado y que pueden circular dentro de las comunidades modificando/ ampliando el perfil del destinatario? Pienso en el uso de redes en las comunidades indígenas en la provincia de Salta (Cebrelli, 2018b) y cómo de esa manera se transmiten los saberes hacia una diversidad mayor de receptores que tienen acceso². Así, las comunidades fagocitan las formas de comunicación de la modernidad para ponerlas al servicio de la visibilidad de sus sufrimientos y demandas.

Otra dificultad, sin duda, es la concepción misma de memoria que subyace en estas formas testimoniales que, incluso, ponen en entredicho el concepto etnográfico, periodístico y literario que asumimos cuando hablamos de testimonios indígenas. Hay, por cierto, una larga tradición de la crítica y la teoría literarias latinoamericanas al respecto, que resulta ineludible desde los estudios del testimonio de Martín Lienhard (1992a, 1992b, 2008), por ejemplo. A las memorias recientes sobre los procesos de desposesión, los vejámenes, los duelos y las reparaciones históricas de las comunidades de la región del Gran Chaco, que pueden advertirse tanto en los testimonios sobre las masacres de Napalpí o la de Rincón Bomba como en las crónicas de Laureano Segovia sobre la memoria wichí en el norte salteño, se añaden otras memorias. Las comunidades

realizan el trazado, como una especie de mapa, de las rutas y las metáforas de los espacios y las temporalidades que responden al monte y sus habitantes. Las luchas de las memorias significan también las disputas por las territorialidades.

Sobre estas disputas de sentido y las formas de tramitar los dolores en las memorias indígenas, a través de narrativas testimoniales, trata este dossier que pone especial atención en el corpus y el territorio chaqueños, cuestionando así el relato de una Argentina blanca, hija de conquistadores e inmigrantes, como señala inicialmente Estela Picón en su artículo. Este dossier reúne cuatro escritos que pertenecen a graduados, docentes e investigadores de la Universidad Nacional de Salta en Argentina, quienes poseen distintas trayectorias académicas. Se posicionan en diferentes paradigmas y recurren a herramientas que pertenecen a diversas áreas de estudio como los estudios etnográficos, la teoría y la crítica literarias latinoamericanas, los estudios sobre la literatura de tradición oral, la lingüística sistémico funcional y los saberes propios de las comunidades chaqueñas, por ejemplo.

Si bien se puede percibir una heterogeneidad de miradas teóricas y enfoques metodológicos sobre los textos y las formas de acercarse a ellos, los artículos también se vertebran y cohesionan en el marco, el diálogo y el cuestionamiento de dos líneas que atraviesan el proyecto de investigación n.º 2774 Las luchas de la memoria en América Latina: migraciones y violencias en narrativas híbridas, radicado en el Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta. Me refiero, por un lado, al paradigma de los estudios de la memoria que irrumpen en el campo a partir de los proyectos coligados de la argentina Elizabet Jelin y del peruano Carlos Iván Degregori en el programa desarrollado por el Panel Regional de América Latina del Social Science Research Council que procuró la formación de jóvenes investigadores en temas sobre las memorias de las represiones continentales. Por otro, aludo a la noción de las poéticas migrantes que venimos desarrollando en el pro-

yecto de investigación de CIUNSa y que hunde sus raíces en las propuestas de los discursos y los sujetos heterogéneos (Cornejo Polar, 1977 y 1994).

En el prólogo a la reedición peruana de *Los trabajos de la memoria* (2012), Jelin revisita el campo de las memorias en un nuevo prólogo en el que traza la base de una agenda, luego de pasada una década de la primera edición de la propuesta. Como se sabe, el planteo de Jelin y Degregori atiende a las versiones del pasado reciente que responden a una pluralidad de memorias que están siempre en pugna en un presente. Se trata de memorias que son procesos subjetivos; que son objetos de disputas; y que precisan ser historizadas, pues son localizadas.

De allí, la impronta de la inclusión de los estudios de las memorias del conflicto armado interno en el Perú que revitaliza los postulados de los estudios sobre las violencias políticas en el Cono Sur: la atención sobre los elementos étnicos y culturales explican cómo la violencia y la represión en el país andino adquirieron sentidos localizados para sus poblaciones (Jelin y del Pino, 2003). Esta posición, si bien refiere a dos macro-regiones específicas, el Cono Sur y los Andes, presentes en el caso del norte argentino, no explican, en efecto, la situación del Gran Chaco, pero sí constituyen un marco que permite pensar en luchas locales, comunidades e identidades. Es, quizás, esa forma de calibrar el foco la que resulte una contribución en un capítulo sobre las memorias de las luchas indígenas en el Chaco argentino.

La consolidación del paradigma de los derechos humanos; la concepción de un pasado que no pasa, que no sutura, que no es lineal; la institucionalización de las políticas de las memorias; la irrupción de un enfoque y una sensibilidad de género; la centralidad de los lazos de familia para la legitimidad de las denuncias y las demandas en los hechos de violencia política son algunas de las puntas del iceberg iniciado en el siglo XXI por los estudios de la memoria. Entiendo que el desafío, ahora, es continuar esta agenda: relevar las memorias de otros conflictos,

de otros tiempos, de otras violencias y otros sectores de la sociedad. Jelin anima a ampliar el foco a partir del prisma de los derechos humanos y, en ese sentido, expandir la mirada sobre las violaciones que ocurrieron en la dictadura para avanzar hacia una gama mucho más desarrollada de derechos:

¿Cómo ampliar el sentido de la noción de los derechos humanos entre la población, de modo que pueda incluir la situación de un chico de la comunidad indígena wichi que se muere de hambre en el Chaco argentino? El desafío, creo, es lograr integrar en un mismo modelo las vejaciones dictatoriales y las fuertes desigualdades históricas y estructurales prevalecientes en la región. (Jelin, 2012, p. 15)

En pocas palabras, se trata de recuperar una noción no lineal y sí historizable de las memorias como procesos subjetivos; un concepto de memoria localizada que atienda a las comunidades y sus formas de entender y vincularse con el mundo; y la ampliación de los estudios de la memoria atendiendo a la mirada apuntalada por los derechos humanos.

En relación con las poéticas migrantes, sostengo que se trata de aquellas producciones culturales que no se ajustan a definiciones canónicas como la de literatura, y que pueden ser verbales, pero también pueden exceder a la palabra y recurrir a la materialidad, el lenguaje audiovisual o la performance. Se desplazan entre diversos discursos, materialidades y memorias, y son el espacio propicio donde pueden desarrollarse las luchas de la memoria reciente. Al mismo tiempo, las poéticas migrantes interpelan al lector replanteando sus modos de leer: es decir, las formas de entrar y salir de la literatura y sus problemáticas, como lo advertía Ludmer (2009) cuando pensaba en las literaturas postautónomas.

Entiendo que el testimonio latinoamericano en sus diferentes vertientes puede resultar, particularmente, un caso paradigmático de las poéticas migrantes, pues en él se sucede una serie de desplazamientos y su abordaje nos conduce a replan-

tearnos nuestros modos de leer la literatura. De este modo, en la poética testimonial acontecen diversas traspasos: sus formas genéricas se desplazan entre el discurso literario, el periódico y el etnográfico; la oralidad se traslada a la escritura, pasaje que la crítica ha entendido como una “franja fluida de traspaso” (Cornejo Polar, 1994), como los procesos de mediación o traducción culturales, o como discursos heterólogos y ventrílocuos; los intercambios y las solidaridades ideológicas que establecen el informante y el amanuense; los desplazamientos desde los márgenes al centro del polisistema literario, a través de los procesos de canonización del género implícitos en los premios, por ejemplo.

Todos estos procesos han sido abordados en las últimas décadas del siglo XX a propósito del testimonio canónico de corte etnográfico que halló su representatividad en los casos de Esteban Montejo/ Miguel Barnet, Domitila Chungara/ Moe-ma Viezzer, y Rigoberta Menchú/ Elizabeth Burgos Debray. La novedad aquí es la de entender estos procesos en el sentido de “traspaso” o “desplazamiento” y la de incorporar la dimensión material o corporalizada de estas poéticas que permiten “salirnos” del dominio de lo literario y movernos en el espacio performático. Por supuesto, los testimonios y las crónicas son ejemplares eficientes de estas traslaciones y corporeidades, pero entiendo que la noción no se agota en ellos, como también que tales producciones también precisan ser reformuladas, cuestionadas, entredichas y/o cambiadas de acuerdo a la experiencia y la visión de mundo de las comunidades localizadas. Los retablos de Edilberto Jiménez y las tablas de Sarhua pueden considerarse desde este marco como formas migrantes y testimonios performáticos, por ejemplo (Campuzano, 2020).

En los artículos que componen este dossier, laten estos supuestos referidos a las tramitaciones de la memoria y a los desplazamientos de las materialidades que constituyen las poéticas; o, al menos, pulsa una aproximación a las problemáticas que se desprenden de tales supuestos. Así, “Wichi ta welekhen.

Campeadores y mapas orales en la memoria wichi”, de Pamela Rivera, se ocupa de explorar, como lo hacen los rastreadores y los campeadores, los territorios del Chaco salteño a partir de los relatos recogidos por Laureano Segovia. Rivera recupera y actualiza la noción de mapas orales para referirse, en esta ocasión, a un manto de la memoria que teje, entre metáforas, los nombres de los lugares, los puntos de descanso y el abastecimiento en las rutas de los campeadores.

Sin duda, la forma de nombrar los lugares es uno de los aspectos más visitados, desde los textos de la conquista, en los procesos de colonización: recordemos que los conquistadores no dudaban en renombrar los espacios para así refundarlos y poseerlos (Bernard y Gruzinski, 1991; Lienhard, 1992b). Se trata de un proceso performático: al decirlo, se toma posesión. Por eso, como sostiene Rivera, proponer estas cartografías orales de nombres indígenas son muestras de la resistencia colonial contemporánea en la región pilcomayaña. Y, sin duda, esta elección pone en evidencia no solo las tensiones entre oralidad y escritura ampliamente visitadas por los estudios latinoamericanos, sino también las luchas de la memoria y del territorio en el Gran Chaco. Viejas y nuevas formas de nombrar significan también reparar y restituir posesión.

En la misma línea de interés por la construcción del territorio, pero desde un enfoque que recurre más bien a los aportes de la semiótica, “La potencia de lo colectivo: voces de mujeres del Gran Chaco. Una lectura de Gritos de las madres del monte”, de Sol Maidana, se ocupa de la construcción de la voz colectiva de las mujeres de diversas etnias que se reúnen en el Taller de Memoria Ética, en la ciudad de Tartagal. Maidana pone la mirada en el modo en que se discursiva un territorio que refugia las experiencias espirituales individuales y colectivas, en el proceso grupal vinculado con las luchas de los territorios y en visibilizar la pérdida de los montes chaqueños. Saberes vinculados a la vida comunitaria; la experiencia de un territorio amenazado por el Estado, las empresas y las

enfermedades; y la vinculación que existe entre el monte, sus espíritus y los mensajes del territorio son las líneas que subyacen en esta propuesta.

Este artículo que es recorrido por el aliento de los aportes de Raúl Dorra, el apreciado intelectual jujeño radicado en México que marcó el camino de numerosas generaciones de lectores y críticos en el norte argentino y en el continente, tiene la virtud de centrar la mirada de una producción novedosa para el sistema de poéticas chaqueñas: por un lado, se trata de las voces y los gritos de un colectivo de mujeres pluriétnico. De esto se trata la agenda que va señalando con astucia Elizabeth Jelin: la irrupción de los movimientos de mujeres y el vacío sobre las memorias indígenas en la historia de las luchas de la memoria en Argentina. Por otro, el monte y sus voces, sus espíritus y sus mensajes permiten avanzar en las lecturas localizadas comunitariamente que obligan a cuestionar las lecturas en clave de extractivismos y ecologías occidentales. Se trata de nombrar de otros modos y desde otras experiencias ancestrales.

“Las luchas por el territorio en testimonios qom”, de Estela Josefina Picón, conducen a otra vertiente y a otros espacios de la conquista del territorio chaqueño argentino. A partir de la lectura de los testimonios del escritor qom Orlando Sánchez, en *Historias de los aborígenes tobas del Gran Chaco contadas por sus ancianos* (2007), avanzamos hacia las luchas por las tierras y por las memorias de los indígenas de las provincias de Chaco y Formosa. La mirada de Picón hace un recorte: en esta ocasión, se preocupa por los dolorosos relatos de las masacres que aparecen concatenados en el testimonio; y lo hace a partir de los elementos que, desde la lingüística sistémico-funcional, le permite distinguir entre las estructuras argentivas e inacusativas de las cláusulas referidas a los episodios de violencia. De allí, este relevamiento le posibilite identificar entre los hechos inteligibles que pueden anticiparse y resolverse en el relato; y aquellos otros que refieren a entidades inhumanas, incontrolables y fatídicas. Dos actitudes emergen en relación

con los relatos testimoniales sobre la lucha de la memoria y el territorio: una más auspiciosa que se proyecta hacia un futuro en libertad y otra más desesperanzada que se centra en la pérdida del espacio vital y la identidad.

La aguda propuesta de Picón trae nuevas y arriesgadas apuestas que ponen en jaque los abordajes estancos de los estudios sobre el testimonio indígena en general: emplear herramientas de la lingüística, cruzarlas con elementos de la sociología y los estudios de la memoria, abrirlas a la escucha/lectura de los dolorosos testimonios de masacres para relevar allí, en el modo de organizar un enunciado, las esperanzas y las desolaciones de las luchas por la tierra. El artículo, además, se juega desde el inicio en una apuesta que es un silencio a voces: el proyecto de Estado nación blanco y criollo tan claro para la academia argentina sigue vital en las voces de los últimos dos presidentes del país que, en desafortunadas declaraciones, nos declaran descendientes de inmigrantes. Ello, más allá de las banderas políticas, da cuenta de lo hondo y prolongados que son los procesos de colonización que, en el Gran Chaco, ha significado políticas de olvido, invisibilización, servidumbre y exterminio de las poblaciones indígenas.

En esta misma preocupación, pero desde otro enfoque más ligado a los estudios de las literaturas indígenas y las problemáticas que ellas sugieren, se inscribe “No cesarán su canto. Memorias del genocidio de Napa’lpí en la voz de Juan Chico del pueblo Qom”, de Juan Manuel Díaz Pas. En este caso, el autor se preocupa por abordar *Las voces de Napa’lpí* del escritor qom Juan Chico, que recupera los testimonios de la masacre perpetrada por parte del Estado nacional contra los pueblos qom, moqoit y shinpi, a partir de las voces de los ancianos que sobrevivieron y de las generaciones jóvenes posteriores. Díaz Pas se preocupa por rastrear, a partir de una heterogeneidad de dispositivos escriturarios, y en el marco de la búsqueda de un mapeo de las producciones indígenas del Gran Chaco en el sistema de las literaturas indígenas, la continuidad de una matriz colonial

que se asocia a la certeza moral que “conquista almas y doblega cuerpos”, advierte el crítico salteño.

La propuesta de Juan Manuel tiene varias apuestas que resultan novedosas para el ámbito de los estudios de poéticas indígenas: delimita el vasto, fronterizo y heterogéneo universo del Gran Chaco; releva la heterogeneidad de sus temporalidades y propone nociones como el tiempo futuroancestral; y realiza un inventario de las problemáticas alrededor de la conformación de un campo de literaturas indígenas contemporáneas (la autotraducción, la oralidad y la escritura, el impacto de las tecnologías comunicativas y el territorio). A este marco que resulta ineludible para quienes avanzarán sobre el relevamiento de los textos indígenas chaqueños, Díaz Pas añade, en esta oportunidad, el interés por un referente de violencia estatal, por la sujeción de los cuerpos, por la museologización de los restos y las complejidades de Juan Chico como productor indígena que no habla la lengua originaria.

Los cuatro artículos que componen el dossier “Memorias que luchan y poéticas que migran. Los testimonios indígenas del Gran Chaco” e, incluso, esta misma presentación, son, sin duda, un esbozo, un avance y un borrador que será reescrito en próximas publicaciones y en futuras charlas y encuentros, pero que también plantea una innovación: la pretensión de anotar y poner en la agenda de pensamientos y afectividades latinoamericanas las memorias de los pueblos indígenas, pluriétnicos, olvidados, vejados, reducidos y aniquilados en la Argentina, que siguen dando batallas de diversas maneras en la contemporaneidad. Desde una universidad del norte argentino, cuyo lema es “mi sabiduría viene de esta tierra” escrito por Holver Martínez Borelli y Manuel J. Casilla, desde la posición localizada de construir conocimiento geopolítico, desde las lecturas señeras de las profesoras Alicia Chibán y Elena Altuna de esta universidad que tempranamente trajeron los aportes de Antonio Cornejo Polar y los estudios de la heterogeneidad a la cátedra de literatura hispanoamericana, es que pretendemos aportar

una piedra en la apaecheta de los estudios sobre las poéticas indígenas y migrantes, por una parte, y sobre las políticas de la memoria en América Latina, por otra.

Betina Sandra Campuzano
Salta, agosto de 2022

Notas

- 1 Como sucede con diversas lenguas indígenas, advertimos que no hay una sola forma de notación para ellas. De allí que durante este documento y el resto de los artículos del dossier el término Napalpí, por ejemplo, posea diversas maneras de escribirse.
- 2 Alejandra Cebrelli, desde una perspectiva decolonial y recuperando el concepto de la antropofagia del modernismo brasileño, se dedica a relevar dos casos de uso de redes por parte de comunidades originarias, los wichis y los kollas, para transmitir sus memorias: “El primer caso es el blog y la página de Facebook de la comunidad kolla de Tinkunaku (Orán, Salta), habitantes de la paradisíaca zona de las yungas [...] Su creador y administrador era, por entonces, un joven con formación técnica adecuada que dedicaba tiempo y esfuerzo a este trabajo comunitario y desinteresado. Sus piezas comunicacionales recibían y archivaban material de interés para la comunidad. Su modo de enunciación era poco frecuente en las redes sociales: un nosotros capaz de anclar una identidad colectiva, kolla Tinkunaku: un nosotros que, más allá de la firma, se arma en el mismo proceso constructivo. Por ello propone un campo de interlocución plural en el cual todos y todas aportan sus voces, sus historias, sus fotografías y mensajes. De este modo, la historia oficial aparecía en los registros documentales (títulos de propiedad comunal, leyes y regulaciones, entre otros) y se ‘completaba’ con los testimonios e historias de vida de los memoriosos del lugar. [...] La página de la comunidad wichi es deformante para las lógicas del algoritmo del Facebook en más de un sentido pues está dando cuenta de tácticas de registro y de comunicación ‘otras’ que son entabladas por sujetos cuyas prácticas comunicacionales no sólo han sido hasta ahora ajenas a los ‘adelantos’ propios de la modernidad (viven y transitan lugares donde la luz eléctrica es reciente o inexistente según los parajes) sino que, además, se sostienen preponderantemente en intercambios orales. [...] Si bien tanto el blog kolla como la página de Facebook wichi son piezas comunicacionales producidas ‘desde abajo’ y ‘a la izquierda’, la diferencia es que una se ancla en el propio territorio (kolla Tinkunaku) y la otra, en la lucha por esa tierra que le ha sido arrebatada (wichi Lahyis). Los dos casos dan cuenta de esa ola creada por los condenados de la tierra en defensa de sus territorios ante la avalancha del capital global neoliberal y de la modernidad individualista”. (2018: 29, pp.31-32)

Referencias bibliográficas

- Achugar, H. (Comp.). (1994). *En otras palabras, otras historias*. Universidad de la República: Uruguay.
- Bernard, C. y Gruzinski S. (1991). *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Campuzano, B. (2020a). Testimonios y retablos: cajas migrantes, urgencia narrativa y espacio andino. Una lectura de *Chungui. Violencia y trazos de memoria* de Edilberto Jiménez. *Zama*. N.º 12: 71-87.
- Cebrelli, A. (2018a). Que me entienda, que me escuche, que me salve. Atravesando cuerpos y silencios. En Pamela Ares (Comp.), *Mujeres que transforman, experiencias que inspiran*. Buenos Aires: Vi-da Global, 97-101.
- Cebrelli, A. (2018b). Hacia una epistemología fronteriza y situada para la comunicación. Redes, saberes y articulaciones otras. *Cuadernos de Humanidades*, n.º 29, 19-42.
- Chico, J. (2016). *Las voces de Napalpí*. Resistencia: ConTexto Libros.
- Cornejo Polar, A. (1977). *La novela peruana. Siete estudios*. Lima: Horizonte.
- Cornejo Polar, A. (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- Jelin, E. (2012). *Los trabajos de la memoria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Lienhard, M. (1992a). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992a.
- Lienhard, M. (1992b). *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*. Lima: Editorial Horizonte.
- Lienhard, M. (2008). *Disidentes, rebeldes, insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial*. Madrid: Vervuert.

- Lorenzetti, M.I. (2013). Experiencias de sufrimiento, memorias y salud en las comunidades wichi de Tartagal. *Cuadernos de Antropología Social* N.º 38, 131-151.
- Ludmer, J. (2009). Literaturas postautónomas 2.0. *Propuesta Educativa* n.º 32, 41-45.
- Ministerio de Justicia y Derechos Humano. (2022). Masacre de Napalpi: la justicia federal de Chaco consideró que se trató de crímenes de lesa humanidad cometidos en el marco de un genocidio de los pueblos originarios. <https://www.argentina.gob.ar/noticias/masacre-de-napalpi-la-justicia-federal-de-chaco-considero-que-se-trato-de-crimenes-de-lesa>
- Mapelman, V. (2015). *Octubre pilagá*. Temperley: Tren en Movimiento.
- Meyer, A. (2020). El Estado deberá resarcir al pueblo pilagá por el genocidio de 1947. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/252582-el-estado-debera-resarcir-al-pueblo-pilagá-por-el-genocidio>
- Naharro, N. (2018). Visiones sobre los indígenas en la prensa hegemónica argentina. En Alvarez, S. et al (Ed.), *Pobreza en la prensa hegemónica de Colombia, Argentina y Brasil: modos de legitimación de la desigualdad*. Clacso, Jstor, 177-203.
- Pino, P. y Jelin, E. (comps.) (2003). *Luchas locales, comunidades e identidades*. Madrid: Siglo XXI.
- Segato, R. (2014). El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. *Estudios Feministas*, Florianópolis, 22 (2), 593-616.
- Segovia, L. (2011). *Olhamel ta ohapehen Wichi. Nosotros, los Wichi*. Salta: Gráfica Crivelli, 2011.
- Urbano, L. (2022). Murió otra beba wichi por desnutrición. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/427353-murio-otra-beba-wichi-por-desnutricion>

ESTUDIOS

**NO CESARÁN SU CANTO. MEMORIAS DEL GENOCIDIO
DE NAPA'LPÍ EN LA VOZ DE JUAN CHICO DEL PUEBLO
QOM**

**THEY WILL NOT CEASE THEIR SINGING. MEMORIES
OF THE NAPA'LPÍ GENOCIDE IN THE VOICE OF JUAN
CHICO OF THE QOM PEOPLE**

**ELES NÃO VÃO PARAR DE CANTAR. MEMÓRIAS DO
GENOCÍDIO DE NAPA'LPÍ NA VOZ DE JUAN CHICO, DO
POVO QOM**

Juan Manuel Díaz Pas*

ICSOH-CIUNSA-UNSA
diazpasjuan@hum.unsa.edu.ar
ORCID 0000-0003-2895-1943

Recibido: 19/07/22

Aprobado: 10/08/22

* Docente de Prácticas críticas de la Universidad Nacional de Salta y poeta. Fue becario de CONICET (2015-2020) y del Fondo Nacional de las Artes (2021). Actualmente es doctorando de la Universidad Nacional de Tucumán con una tesis en finalización sobre las literaturas indígenas contemporáneas en el Gran Chaco argentino en el contexto de la reemergencia. También estudia las literaturas plebeyas urbanas en el norte argentino en el siglo XXI a partir de la intersección de clase, etnia y género. Ha publicado artículos sobre las temáticas en revistas especializadas y dictado numerosos talleres y cursos. Es diseñador y corrector de la publicación digital *Enciudarte. Revista de crítica sobre arte y literatura del NOA*.

Resumen

Los textos de Juan Chico sobre la masacre de Napa'lpí perpetrada por el Estado argentino contra los pueblos qom, moqoit y shinpi registran el tiempo de la memoria dentro del corpus literario indígena del Gran Chaco argentino, un territorio fronterizo altamente conflictivo y con temporalidades heterogéneas, donde se oyen, entre otras, las voces de los ancianos los sobrevivientes y los jóvenes. Aquí, la escritura construye un dispositivo de enunciación heterogéneo para impugnar la historia oficial y silenciada. También, estos textos señalan las continuidades de una matriz colonial asociada a la certeza moral que primero conquistaba las almas y luego pretendía doblegar los cuerpos (como mano de obra barata y como enemigo). En este campo de interlocución se produce una disputa y una puja por la distribución igualitaria de los significantes de justicia, verdad, reconocimiento del genocidio y la masacre como crimen de lesa humanidad y el futuro alterno a la razón neoliberal.

Palabras claves: Gran Chaco, masacre de Napa'lpí, memorias, enunciación y temporalidad heterogéneas.

Abstract

Juan Chico's texts on the Napa'lpí massacre perpetrated by the Argentine State against the Qom, Moqoit and Shinpi peoples record the time of memory within the indigenous literary corpus of the Argentine Gran Chaco, a highly conflictive border territory with heterogeneous temporalities, where the voices of elders and survivors, among others, are heard. Here, writing constructs a heterogeneous enunciation device to challenge the official and silenced history. Also, these texts point to the continuities of a colonial matrix associated with moral certainty that first conquered souls and then sought to subdue bodies (as cheap labor and as enemies). In this field of interlocution there is a dispute and a struggle for the equal distribution of the signifiers of justice, truth, recognition of genocide and massacre as a crime against humanity and the alternative future to neoliberal reason.

Keywords: Gran Chaco, Napa'lpí massacre, memories, heterogeneous enunciation and temporality.

Resumo

Os textos de Juan Chico sobre o massacre de Napa'lpí perpetrado pelo estado argentino contra os povos Qom, Moqoit e Shinpi registram o tempo da memória dentro do corpus literário indígena do Gran Chaco argentino, um território fronteiro altamente conflituoso com temporalidades heterogêneas, onde as vozes dos mais velhos e sobreviventes, entre outros, são ouvidas. Aqui, a escrita constrói um dispositivo heterogêneo de

enunciação para desafiar a história oficial e silenciosa. Além disso, estes textos apontam para as continuidades de uma matriz colonial associada à certeza moral que primeiro conquistou almas e depois procurou subjugar corpos (como mão-de-obra barata e como inimigos). Neste campo de interlocução há uma disputa e uma luta pela distribuição igualitária dos significantes da justiça, da verdade, do reconhecimento do genocídio e do massacre como um crime contra a humanidade e um futuro alternativo à razão neoliberal.

Palavras-chaves: Gran Chaco, massacre de Napa'lpí, memórias, enunciação e temporalidade heterogêneas.

El que se ha ido entre los pájaros

los pájaros no cesarán su canto
por el simple hecho de que ya no esté
Juan Chico, “El día que me vaya”

Y ahora que ya no está Juan Chico, su sangre se ha unido en ese torrente que motoriza la historia y la lleva hacia adelante junto a sus ancestros. Esto es el relato de una obstinación: la de sobrevivir para quienes siempre han estado aquí. Y un emblema: aquí nadie se rinde. La voz, porque no de otra cosa se trata cuando los cuerpos una y otra vez inhumados y exhumados atraviesan las dimensiones del mundo visible, construye la hipótesis de una reunión en un gran enunciado sanguíneo: muertos, espíritus, no-humanos, vivientes y caminantes se alzan del suelo para litigar acerca del sentido de la vida y para hacer justicia por tanta sangre interrumpida.

El tiempo de la memoria

con una masacre oculta en nuestras entrañas
Guillermo Plaza, “Desolación” en *Retorno*

Los textos de Juan Chico¹ (el primero en coautoría con Mario Fernández), *Napa'lpí. La voz de la sangre* (2008) y *Las voces de Napa'lpí* (2016) ingresan a la parte del corpus literario in-

dígena del Gran Chaco argentino correspondiente al tiempo mediano de la memoria, donde se oyen, entre otras, las voces de los ancianos y los sobrevivientes. En este sentido, aquí se abordará el libro de 2008 con el fin de observar la manera en que la escritura construye un dispositivo de enunciación complejo para impugnar la historia oficial y silenciada de la masacre ocurrida el 19 de julio de 1924 y perpetrada por el Estado argentino contra los pueblos qom, moqoit y shinpi. Al mismo tiempo, estos textos señalan las continuidades de una matriz colonial asociada a la certeza moral que, si antes conquistaba las almas, ahora pretendía doblegar los cuerpos, primero como mano de obra barata, luego como enemigo (Del Valle Rojas, 2017, 2020, 2021). Por esto, debe considerarse atentamente que el Chaco es un territorio cuya historia condensa “de forma historizada los contactos y conflictos interculturales” según “multideterminaciones propias de las fronteras” (Spota, 2010, p. 144).

Ahora bien, la literatura indígena contemporánea en el Chaco argentino presenta diversas líneas de sentido referidas a problemáticas tales como la autotraducción (Stocco, 2022), el trasvasamiento de la oralidad a la escritura (Franchesci & Dasso, 2010), el impacto de las tecnologías comunicativas en la producción escrita (Ballena & Unamuno, 2020), los procesos de revitalización lingüística y cultural (Buliubasich, Drayson, & Molina De Berthea, 2004), las vinculaciones entre las literaturas de tradición oral y las políticas territoriales, por la memoria y la identidad (Rivera, 2021). Sin agotarlas, también existe una profunda instalación temática acerca de la heterogeneidad temporal presente en sus discursos: registros que van desde la larga duración precolombina hasta el presente de lucha pero que se anudan en una ancestralidad dinámica que aquí se denomina futurancestral (Díaz Pas, 2022a, 2022b; Fernández, 2022). En efecto, el espesor temporal del discurso permite observar las maneras en que se gestionan ciertos efectos estéticos y políticos para formular y operar

autorrepresentaciones frente a la hegemonía (Cebrelli, 2017, 2018). En este caso, dicho espesor temporal además funciona de la mano de la construcción de relaciones solidarias entre diferentes voces que configuran una enunciación heterogénea (Rodríguez Monarca, 2009; Díaz Pas, 2021a): archivos, leyes, fotografías, testimonios, rumores, sospechas, escritura propia y ajena, oralidades indígenas, portavoces no-humanos de mensajes cosmológicos, entre otros.

La enunciación heterogénea que los textos construyen permite la emergencia de las resonancias, discusiones, distorsiones, responsabilidades, hospitalidades y hostilidades inscritas en un proceso histórico sostenido por el genocidio fundante del Estado argentino. En efecto, resulta viable proponer algunas cuestiones centrales respecto de la temporalidad asociada a la enunciación heterogénea: la voz monológica de los archivos blancos; la voz de los testimoniados indígenas que impugna las versiones oficiales; la voz de los jóvenes que escucharon la historia indígena en la oralidad cotidiana y en la lengua nativa.

En este campo de interlocución se produce una disputa y una puja por la distribución igualitaria de significantes asociados a la justicia, la verdad, la reparación, el reconocimiento del genocidio y la masacre como crimen de lesa humanidad y el futuro alternativo a la razón neoliberal. Aquí, entonces, la conexión entre una estética de la supervivencia y una política de derechos humanos adquiere una fuerte potencia de lucha al hacer converger procesos históricos de la memoria argentina reciente: el exterminio indígena y las ideologías jurídicas posteriores a la dictadura cívico militar de 1976-1983. Finalmente, como había propuesto David Viñas (2003), los indígenas fueron los primeros desaparecidos de la historia argentina.

Temporalidades y enunciaciones heterogéneas en la reemergencia indígena

Ahora bien, con el propósito de contextualizar las condiciones de producción del libro de Chico, es necesario recurrir al concepto de reemergencia con el propósito de enmarcar los procesos sociales, históricos y culturales que mediaron en la configuración de nuevas prácticas y políticas indígenas a partir de la década de 1980. Tal concepto proviene de la antropología y permite cotejar la compleja trama de relaciones de poder, las transformaciones de los pueblos indígenas en sus vínculos con los agentes de las culturas dominantes, la construcción de sus propias agencias y las respuestas creativas que elaboran ante los desafíos de cada época.

Para continuar, este proceso de reemergencia impacta en la producción literaria de autoría indígena porque en este contexto se aceleran las instancias de apropiación de la escritura que permite a los sujetos disponer de crecientes estrategias y recursos para producir y publicar sus textos. Debe quedar claro que no es un proceso homogéneo aunque, a partir de la lectura del corpus más amplio, puede pensarse en algunas etapas signadas por una paulatina autonomización en la producción escrita a la vez que se observa también una compleja construcción de, en principio, cuatro registros temporales:

1) Largo o de la ancestralidad, en tanto que algunos enunciados plantean una conexión con saberes y prácticas previas a la conquista, es decir que se trata de un registro milenario signado por la indefinición y la presencia de elementos cosmológicos, donde resuena la voz de la “gente de antes” o “los antiguos” y cuyo género discursivo más frecuente apela al mito de origen, aunque también al canto, las rogativas y los consejos.

2) Medio o de la memoria, que remite a un pasado más reciente, delimitado a la formación y consolidación del Estado nacional, es decir a dos siglos, donde emergen los relatos del saqueo, el sometimiento, el genocidio fundante, las guerras y las

pestes. Aquí las voces protagónicas son las de “los ancianos” contextualizadas en los géneros del testimonio y la entrevista pero también en la transmisión oral de historias, memorias, sucesos y rumores.

3) Corto o de la contemporaneidad, anclada en el presente, que se referencia en las luchas políticas y las reivindicaciones territoriales, la revitalización identitaria, las respuestas creativas a las demandas de la modernidad y donde las voces se convierten, con frecuencia, en “nosotros” o en un sujeto que le habla al pueblo para incitarlo a luchar, resistir y crear. Este presente se caracteriza, además, porque allí la voz enunciativa tiene un notorio sentido posicional debido a los fuertes requerimientos de las contingencias del contexto. Esto quiere decir que el sujeto puede reconstruir los otros pasados de acuerdo con las coordenadas de aquellas problemáticas a las que debe responder, según aquello a lo que se debe enfrentar: el desmonte, la expropiación territorial, las relaciones interétnicas desiguales o, como en el caso de la masacre de Napa’lpi, la inscripción histórica en el relato oficial bajo nuevas coordenadas de legibilidad, es decir, un crimen de lesa humanidad por el cual se debe litigar contra el Estado argentino y producir, en consecuencia, una tradición propia de escritura, un archivo contrahegemónico (audiovisual, sonoro, icónico) y unas estrategias retóricas de resistencia articuladas con otros colectivos, como los de derechos humanos.

4) Las tres temporalidades precedentes constituyen modulaciones de un mismo antagonismo contrahegemónico puesto que, en líneas generales, proponen la reafirmación del derecho a existir en la diferencia, valorizan la autonomía de estas existencias alternas pero, como una especie de formación temporal de cuarto orden, se coagulan en una futuridad como potencia creativa del pueblo. Es decir que no deben entenderse como dimensiones separadas, antes bien se trata de bucles que ovillan continua y de manera simultánea la experiencia vital. Así pues, aquí el pueblo es el sujeto que colectiviza el enunciado indivi-

dual, por un lado, y, por otro, imprime una fuerza espiritual a las metáforas, las afirmaciones, las memorias territorializadas y la representación de eventos discursivos memorísticos, como la oralidad de los sobrevivientes o la figuración oral inscrita en el relato cosmológico sobre el origen del topónimo Napa'lpí. Debido a que estas metáforas traccionan tradiciones antiguas y una forma particular de espiritualidad, en un evento discursivo preciso y situado en el presente pero con un núcleo semántico de futurición, este tiempo se denomina futurancestral (Díaz Pas, 2022a, 2022b). Se trata de “rítmicas no-lineales, no-proyectivas, no-secuenciales y no-acumulativas en el ritmo de vida indígena” (Iparraguire, 2011, p. 76). La explicación de esta temporalidad puede observarse con mayor claridad en la siguiente definición de Andrei Fernández (2022):

[...] pregunté a un grupo de mujeres del pueblo wichí [del colectivo Thañí/Viene del monte] cómo llaman en su idioma a la acción de tejer [...] me explicaron que notechel es la palabra en su idioma que sería ‘ancestral’ y que ta otache equivale a ‘futuro’, o más bien quiere decir ‘para adelante’, y que sería necesario unirlos para poder explicar su trabajo de creación de imágenes con hilos enlazados. Lo comprenden como un trabajo que lleva a lo ancestral para adelante. Juan Díaz Pas, poeta de Salta, me señala una constante en lo que podemos llamar el arte indígena, su apuesta conceptual; la creación de una temporalidad muy precisa, pero para la que todavía no hay un nombre en español. Propone llamarlo *futurancestral*.

Estos registros anudan con el proceso de reemergencia porque forman parte de repertorios discursivos articulados con las luchas de los movimientos indígenas de forma tal que generan puntos de visibilidad e impacto político. De esta forma, las literaturas indígenas contemporáneas generan un discurso de interpelación a la hegemonía cuya potencia creativa reside en la propuesta de una futuridad alternativa que puede entenderse

como la reafirmación de las continuidades con la ancestralidad, el litigio sobre la historia de la expropiación y el sometimiento y la convocatoria al pueblo a partir de un ciclo revitalizador (el resguardo del origen cosmológico de Napa'lpí, la reparación histórica en un juicio por la verdad, la vinculación con otros vivos no humanos en una dimensión espiritual, el cuidado de la escucha de los testimoniados a partir de la construcción de un archivo indígena y el relevo generacional de los jóvenes como garantía de un futuro alterno a la razón neoliberal).

En cierta manera, estas construcciones confrontan e interpelan procesos de colonización de los cuerpos, de la palabra, del espacio y de la temporalidad en el Chaco (Iparraguirre, 2011, pp. 74-76; Wright, 2003), eso que Rosenzvaig (1996) describiera como “la física de los espacios monstruosos” y que tan prontamente se preocuparon los blancos en conocer para dominar, advirtiendo que se trataba de una fuente enorme de recursos. Así pues, los tiempos heterogéneos de la reapropiación de lo expropiado instalan marcas rítmicas diferenciales respecto de la hegemonía a las acciones de recordar, de escuchar la memoria de los ancestros, de construir el presente de lucha, de fortalecer la identidad, de impugnar la historia, de buscar la reparación del daño, de movilizarse hacia el futuro.

En este sentido, el disciplinamiento y la “domesticación étnica” (Rosenzvaig, 1996, p. 100) que supuso la maquinaria de los agronegocios (la zafra y luego el algodón) posterior a la ‘pacificación del desierto verde’ se materializó en la política de las reducciones, idea aportada por el antropólogo alemán Lehmann- Nitsche con la idea de preservar la idiosincrasia de los indígenas (Dávila, 2015). Sin embargo se convirtió en una forma de control poblacional, que redujo y confinó a pueblos tradicionalmente nómades y que pronto se convirtió en una forma de promover una sujeción criminal de los reducidos (Del Valle Rojas, 2017). Al mismo tiempo, las rítmicas temporales de la marisca y de las celebraciones, sumado a las relaciones interétnicas, se vieron obstaculizadas por los ritmos de la

plantación, la cosecha y la carga de la materia prima, sumado a los re-confinamientos en los ingenios y en los espacios diseñados para el trabajo a destajo, las nuevas categorizaciones como clase étnica (machos, chinas y osacos, Constant, 2017), los cambios en la alimentación, las enfermedades, el alcoholismo y la presencia del dinero a cambio de la fuerza de trabajo. Los cuerpos, dentro de este contexto, aparecen como subantropologizados y empequeñecidos a labores mecánicas, repetitivas y en condiciones de servidumbre. En este escenario sumamente desfavorable para los pueblos indígenas del Chaco, se produce la masacre de Napa'lpí en 1924, que no debe considerarse un hecho aislado sino la continuidad del genocidio como práctica social (ver Feierstein, 2007) que permite la fundación del Estado nación argentino, primero en la Patagonia, al sur entre 1878 y 1885, y luego en la frontera norte del Chaco entre 1870 y 1938.

Si bien existe una ingente bibliografía al respecto que incluye estudios sociológicos, históricos, antropológicos y filosóficos, ninguno ha sido producido desde una perspectiva indígena; de hecho, para hablar con propiedad, ninguno tiene autoría indígena. Es por ello que los textos de Juan Chico del pueblo qom resultan de suma importancia, primero porque permiten observar una autoconstrucción histórica sobre los hechos, se trata de un familiar de sobrevivientes, su pueblo ha sido víctima del genocidio y la escritura complejiza una trama pluricultural y pluriétnica que los demás no alcanzan a dimensionar más que como reivindicaciones indigenistas. A tal punto la escritura de Juan Chico resulta crucial que habilitó la apertura de juicios por la verdad contra el Estado argentino que se celebraron entre el 19 de abril y el 19 de mayo de 2022, de hecho es citado como actor fundamental en la investigación que permite requerir la elevación a juicio por la Unidad Fiscal de Derechos Humanos de Resistencia, Chaco.

Los enunciados sanguíneos

Esta historia no se enseña en las escuelas. Se encuentra en la memoria de los indígenas.

Chico y Fernández, 2008, p. 23.

Napa'lpí. La voz de la sangre es un libro bilingüe escrito en castellano y qom por Juan Chico y Mario Fernández que relata y reconstruye la memoria del pueblo qom, moqoit y shinpí sobre la masacre de Napa'lpí (traducible como “lugar de los muertos” [2008, p. 24]; a partir de ahora todas las citas corresponden a este libro salvo indicación en contrario), ocurrida el 18 de julio de 1924 y que luego fuera invisibilizada en la historia de la comunidad primero y argentina después². Fue publicado por la Subsecretaría de Cultura de la provincia del Chaco en 2008. Forma parte de la colección Yah´Yin A Nayij- Aprendamos a leernos. Como se ve, esta colección pretende, como criterio, avanzar en la construcción de una tradición escrita en lenguas indígenas por indígenas. Se trata, además, de un trabajo colectivo cuyo proceso de redacción involucra a quienes “contaron la historia” (ancianos de los pueblos qom, moqoit y shinpí, algunos fallecidos al momento de la publicación), quienes la “escribieron” (los que figuran como autores en la tapa del libro, un maestro bilingüe y un investigador qom), quienes “la tradujeron al Qom” (David García y Desiderio Lorenzo), quien “leyó los originales” (el escritor wichí Lecko Zamora) y quien “ilustró la tapa” (la artista wichí Siboney Haylly Zamora Aray).

Estos datos operan como indicios de un trabajo sumamente complejo: primero, las relaciones interétnicas entre distintitos pueblos; segundo, las relaciones intergeneracionales (presumiblemente los ancianos solo hablan mientras que los jóvenes tienen acceso a la escritura, más aún, los ancianos hablan en su lengua pero con recelo y en el ámbito privado); tercero, los procesos de trasvasamiento de la oralidad a la escritura y, cuarto, la traducciones entre qom y castellano, sumada al procesamiento

de lo verbal bajo un código icónico en el arte de tapa. Al mismo tiempo, el libro es un eslabón en un proceso de develamiento de la masacre en la agenda pública de la comunidad, de la provincia y del país, puesto que antes de su escritura también se llevaron a cabo talleres de concientización, actos escolares y un trabajo de investigación de archivo³.

El libro, como objeto tangible y prestigioso en las prácticas en donde se dirimen las cuestiones relativas a las identidades y las historias oficiales del Estado genocida, constituye una emergencia “del mundo del silencio al mundo de las palabras” (2008: 10). Los libros, confía una docente de Resistencia, son “armas secretas” (2008, p. 11) puesto que inventan versiones legitimadas desde las instituciones del poder. La cultura escrita y, fundamentalmente, impresa, conduce a exacerbar los rituales de imposición de las imágenes de nación y sus conexiones con las culturas de elite.

El libro, por otra parte, también es percibido como un arma útil a las luchas indígenas. El trabajo con la palabra y, sobre todo, la operación de los aparatos de enunciación por parte de los propios indígenas permite una reversión de la historia, la emergencia al mundo de las palabras y la fundación de una tradición escrita nueva, sin conexiones letradas prestigiosas sino, antes bien, con modos de pensar, de capturar estéticamente el mundo, con formas perceptivas particulares y con sedimentaciones verbales propias de la oralidad chaqueña. La finalidad de este objeto tan poco frecuente en la región durante el siglo XX es rediseñar los imaginarios sobre la propia historia para consolidar y articular con políticas de reconocimiento, participación y soberanía que discuten la homogeneidad cultural de la nación argentina. Pero sobre todo, este libro pone a circular enunciados sanguíneos, tal el subtítulo *La voz de la sangre*, porque cada locutor citado o referido, e incluso los propios autores, representan la continuidad de una sangre que se niega a quedar regada en silencio, a ser absorbida sin más por el suelo y que sirve de combustible para la historia.

El genocidio indígena se reconvierte en la posibilidad de que cada hablante haga resonar en su voz la palabra ancestral, reactive la memoria e impulse la justicia reparadora puesto que en estos casos nunca se trata de un trabajo sobre el pasado sino para el futuro. De allí que el libro, eslabón en un proceso mucho mayor, también constituya un gran enunciado cuyo alegato contra la historia oficial opera como un antecedente para acciones judiciales contra el Estado argentino genocida. De allí que, superando cualquier intencionalidad pedagógica, este libro le confiere a la palabra escrita el carácter de un documento verosímil de alto impacto político. En un país que ha tenido como seña particular la desaparición de los otros a lo largo de su historia, no es un detalle menor que la enunciación de la voz esté ligada a la sangre, es decir a los cuerpos, a la presencia de los cuerpos que hacen soberanía al defender sus territorios, sus memorias y disponer de las trayectorias corporales más relevantes para ellos⁴.

El pueblo sedicente

Una política estética refiere a la forma en que los sujetos capturan las formas del mundo percibido para producir, en el caso de la escritura, enunciados particulares que configuran un mundo sensible. Esos enunciados parametrizan las condiciones según las cuales los sujetos operan los aparatos de enunciación para emerger en los discursos sociales como hablantes portadores de palabras relevantes. La relevancia de escritores indígenas como Juan Chico reside en el doble gesto de fundar una tradición escrita por ellos y en producir imágenes de un pueblo sedicente, es decir el pueblo que habla por sí mismo, que se dice a sí mismo. Este proceso de autonomización enunciativa otorga un amplio margen de libertad para explorar y tensar creativamente las posibilidades de la lengua madre y sus relaciones interculturales de traducción. De allí que la toma de la palabra sea el gesto político y polémico capaz de abrir vías emancipatorias. En los diversos procesos de ciudadanía reciente por parte

del Estado, el desarrollo de aparatos de enunciación propios por parte de los indígenas del Chaco constituye una inequívoca disputa sobre los alcances de dichas ciudadanías (la mayoría de las veces marcadamente asimilacionistas) y una recuperación de su historia (2008, p. 19). La historia como otro dispositivo del poder para generar silencio y dominación.

Es por eso que Juan Chico incorpora la idea de que los ancianos y el pueblo son libros escritos sobre el dolor y la desaparición. Por lo tanto, son libros que deben cuidarse para especialmente los jóvenes que desconocían la historia. Al mismo tiempo, la voz de la sangre indica una *philia* que comuniza los cuerpos en una sola dicción, el reclamo de justicia por los muertos. La sangre extraída violentamente a los cuerpos del pasado no se ha perdido sino que circula por quienes viven en el presente. La poesía, en consecuencia, es un modo en que la voz de la sangre anuncia, en el ahora, la presencia inquieta de los sobrevivientes y la forzosa operación de hacerse responsables de lo que ahora vive en ellos.

En el poema “Napalpi”⁵ se puede apreciar la relación que establece el sujeto con dos registros diferentes del tiempo: uno largo, de lo ancestral, que vehicula una dinámica comunitaria, y otro corto, de la experiencia individual del presente. Pero más importante aún, estos registros se enlazan gracias a la destinataria del poema: la tierra. Es decir, existe una relación de hospitalidades mutuamente establecidas a lo largo de los acontecimientos soberanos del cuerpo y de los actos de recibimiento de la tierra: vivir, andar, contemplar, descansar, morir. El espacio se convierte en un lugar sagrado porque permite el reencuentro con el silencio de la historia, con el silencio de la contemplación del paisaje, con el silencio de los muertos. Y sin embargo, se anuncia con la voz alargada de la poesía.

En la forma de acentuar a final de sílaba la mayoría de los versos, recurso que genera una sílaba extra y un estiramiento del metro, sin embargo irregular, se percibe una función de equilibrio entre aquello que no está, el cuerpo desaparecido que

no habla por sí mismo, y el excedente constituido por la voz sanguínea de los sobrevivientes que, con todo, hablan otra lengua que la de los muertos. En esa acentuación se oye la respiración del viviente, del que hace la experiencia del tiempo breve y se agencia el espacio sagrado, “Napa’lpí”, por obra de la rima, “para mí”.

Este excedente habilitado por la acentuación final de los versos agudos constituye una respuesta a la contracción que supone la muerte, la desaparición y el silenciamiento. Se trata de una espiración que afecta al oído para convocar lo viviente en el seno de la desolación del presente. Los cuerpos que quedan, tanto arriba como debajo de la tierra, convierten la experiencia del tiempo como un andar hacia lo que retorna: el pueblo haciéndose una voz, una sola voz.

El lugar de los muertos

Mientras tanto, Chico y Fernández proponen dos relatos para el origen de Napa’lpí, el lugar de los muertos: uno mítico y otro de carácter historiográfico. Dos fuentes, dos procedimientos y racionalidades diferentes: la narración oral de un anciano y la consulta de archivo. En la primera versión, “cargada de historia qom” (2008, p. 27), la escritura se articula con un relato tradicional para referirlo en tercera persona, haciendo mención del *informante*, Félix Basan, tal y como sucede en los relatos etnográficos. La configuración de la temporalidad alude a hechos precisos ocurridos en un momento impreciso antes de la llegada del blanco y se centra en la violación del tabú de la menstruación⁶ y un casamiento interétnico (entre una mujer qom y un moqoitlé’ec). Culmina con la referencia a la circulación oral de este relato y que por esta violación del tabú aconteció una desgracia que dejó muchos muertos en una parte de la zona que comprende la actual Colonia Aborigen.

El otro registro relata la historia de la Reducción Napa’lpí y es el apartado más extenso del libro, en donde se relata la

masacre. Al principio brinda detalles de fechas, sobre todo la fundación de la Reducción (1911) y de la escuela (1913), cita decretos oficiales, enumera datos estadísticos y censales, nombres propios de administradores e instituciones. Este recuento difiere, como es notorio, del relato del *informante*. Sin embargo, prontamente el dato duro sucumbe ante la opinión de los autores:

Uno de los propósitos del gobierno cuando creó las reducciones, explicaban, fue el de evitar que los indígenas anduvieran de aquí para allá. Esto muestra la percepción que tenían de los conquistadores, como si fuésemos animales salvajes y errantes, desconociendo nuestra forma cultural de vida en plena libertad. (2008, p. 29)

Esta historia de archivo vuelve a ser acometida cuando se incorpora el recuerdo de una anciana, Rogelia López, a la que luego se irán sumando otras voces citadas en estilo directo bajo el título de testimonios. Estos testimonios versan sobre historias de sus padres y de ellos mismos cuando eran niños. Refieren a los trabajos pesados, la violencia militar, los traslados forzosos de mano de obra que implicaban concentrar pueblos con rivalidades históricas (2008, p. 31).

Para el año 1923 la administración impuso quitas en el precio de las cosechas y de flete desfavorables para los indígenas, que preferían abandonar el trabajo. Sumado al alambrado de las tierras, que limitaban la movilidad de los indígenas a la vez que suponía la expropiación de sus territorios ancestrales y a que los criollos miraban con malos ojos las prácticas rituales que los pueblos intentaban conservar dentro de la reducción, el conflicto no tardaría en estallar. El desarrollo del relato avanza en base a las citas en estilo directo de los ancianos al tiempo que los narradores evalúan los procesos de falta de diálogo y desentendimiento entre los líderes de los pueblos y los administradores. En efecto, según los ancianos, los líderes no hablaban castellano o solo de manera muy “incipiente”, moti-

vo por el cual las autoridades acuden a un mediador a fin de evitar “medidas extremas”. Sin embargo, los resultados fueron poco satisfactorios y la zona fue militarizada en los meses siguientes entre intimidaciones, amenazas y sugerencias de los colonos a sus trabajadores de que huyeran porque la policía los iba a matar.

El día de la masacre, un avión sobrevoló la zona disparando y los policías rodearon la “toldería” donde estaban los indígenas “sublevados”. El relato de los descendientes (hijos y nietos) de las víctimas y sobrevivientes relatan los acontecimientos con crudeza. Se trata de escenas de un trato inhumano. Es importante en este relato la nominación de los perpetradores y de las víctimas, además de la descripción de posturas corporales que implican maneras desiguales de ejercer el poder, unos armados y de pie, otros de rodillas y rogando por sus vidas. El trato a los cadáveres también es otro dato que refuerza la desigualdad de los poderes y el ensañamiento de las fuerzas involucradas⁷ que incluye la incineración, la mutilación y la exhibición de partes de cuerpos en ciudades como Resistencia o como trofeos (cueros cabelludos, orejas, genitales, miembros). Luego de la masacre el ejército festeja carneando animales arrebatados a los pueblos de la reducción.

La historia de esta humillación y violencia da lugar a un prolongado silencio, alimentado por la estigmatización de los indígenas, la desprotección legal y el trauma. Se entiende que las palabras dan forma a una memoria, no la única, es cierto, que emerge de los restos de esos cuerpos para preservar lo que en esa sangre hay de verdad: la existencia de un pueblo que habla por sí mismo.

El apartado analizado culmina con el testimonio de la última sobreviviente a la masacre, entonces una joven, Melitona Enrique, de 107 años al momento de la entrevista. Ella relata que “los cuervos no volaron una semana, porque estaban comiendo los cuerpos. No le dejaban entrar a los indígenas ni para mirar donde estaban los muertos. Estaba custodiado por

la policía. Quién iba a enterrar los muertos, quedaron ahí en la intemperie. No se permitía enterrarlos” (2008, p. 45). Esta obstrucción a acceder a los cuerpos y la prohibición del duelo es similar a otros acontecimientos terribles de la historia del país. Los mapuches, por ejemplo, hablan de los huesos blanqueados por el viento y cómo estos cuentan las historias de sus muertes. Sin embargo, la posibilidad que el libro abre para indagar en los lugares donde están los huesos permite vislumbrar la restitución de estos procesos en el pueblo sobreviviente.

El que vuelve en forma de pueblo

No deja de ser paradójico que Juan Chico, quien precisamente restableció las voces de los sobrevivientes y posibilitó una escucha relevante de las mismas, no supiera hablar su propia lengua⁸ y que haya fallecido sin haber él mismo asistido a la sentencia por la masacre. Esta tarea inmensa emprendida por él se materializa en documentos judiciales donde aparece como testigo, como colaborador de investigadores, como autor, como militante, como docente, como qom. Será materia de otras reflexiones, seguramente, pero lo cierto es que el gran escritor qom se convierte en la materia oral que acompaña a su pueblo en la lucha por la justicia. Su ausencia, lejos de debilitar las movilizaciones de sentidos puestas en juego en el litigio, confluyen hacia un modo en que su voz testimonia que se ha dejado la vida por sus convicciones y ha motorizado mecanismos sanadores que “les dio la oportunidad de refutar públicamente la identidad negativa construida históricamente respecto de las comunidades indígenas” (Sentencia Juicio por la Verdad de Napalpí, 2022, p. 220).

En consecuencia, la escritura de Juan Chico del pueblo qom constituye un acto soberano de presencia que entrelaza en sus enunciados voces diferentes, incluso disímiles y hasta hostiles entre sí, para organizar un pliego polifónico donde la sangre, cuya circulación fue interrumpida, retorna en las arterias

de los sobrevivientes. Su voz, ahora que ya no está de cuerpo presente, resuena para recordar que el genocidio es la característica fundante de la nación argentina; que el silenciamiento y las políticas de avergonzamiento ya no pueden desplazar a los indígenas que protagonizan las luchas en el Chaco; que la desaparición física y la museologización de restos humanos como vestigios y trofeos en colecciones antropológicas y militares, son aberraciones que ya no se permiten en las sociedades contemporáneas.

Finalmente, entonces, este libro marca la irrupción de una escritura indígena potente en el Chaco argentino que impugna las versiones imaginadas por los relatos de la patria y que, al mismo tiempo, intenta restañar las heridas haciendo justicia. Se trata de enunciados asumidos como una propiedad corporal que circula y genera el combustible para el movimiento de un pueblo que tiene la capacidad de hablar por sí mismo. Estas escrituras además son actos creativos que inauguran espacios de resonancia para las palabras andantes, para los pliegues corporales en donde lo viviente trama relaciones con una temporalidad más duradera que la del presente y se hunde en la tierra para hacerla vibrar según los ritmos de las presencias soberanas de una nueva realización histórica.

Notas

1 Albino Juan Oscar Chico (Napalpí, Colonia Aborigen, Chaco, 30 de abril de 1977 - Resistencia, Chaco, 12 de junio de 2021). Fue docente, escritor, investigador e historiador del pueblo Qom del Chaco. Hasta antes de su muerte fue el primer indígena en ocupar el cargo de Director Nacional de Tierras y Re.Na.C.I. (Relevamiento Nacional de Comunidades Indígenas) en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), organismo encargado de proteger a las comunidades frente a los desalojos. Fue vicepresidente del Instituto de Cultura de la provincia del Chaco en el año 2019. Fundó y presidió la Fundación Napalpí que desde 2016 organiza el Seminario de Reflexión sobre el Genocidio Indígena con sede en Chaco. Presidió la C.C.A.I.A (Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena Argentina). Dirigió y produjo los cortos audiovisuales *La alegría de vivir. Entrevistas a la última sobreviviente de la masacre de Napalpí* (2008) y *Balquinta*,

último sobreviviente de la masacre de Napalpí (2012). Coprodujo la película indígena *Nación oculta en los meteoritos*, realizada enteramente por jóvenes indígenas qom y moqoit. Publicó en ediciones bilingües qom-castellano: *Napa'lpí. Ltaxayaxac yi ntago'q. Napa'lpí. La voz de la sangre La voz de la sangre* (2008, en coautoría con Mario Fernández); *Lenguaje, poesías en idiomas indígenas* (2015, antología colectiva); *La niña de cabellitos largos* (2016); *Lvillaxaco ye Napa'lpí. Las voces de Napalpí* (2016); Na Qom na LChaco so halaataxac ye Malvinas. Nque'emaxa saimigiñe. *Los Qom de Chaco en la guerra de Malvinas. Una herida abierta* (2016) y permanece inédito *Sarmiento y los pueblos indígenas*. Gracias a su investigación sobre Malvinas promovió la institución del “Día del Veterano y caídos Indígenas en la guerra de Malvinas” que se conmemora el 26 de agosto de cada año. Logró además la restitución de restos humanos víctimas de la represión del Estado entre 1880 y 1890 que formaban parte de las colecciones exhibidas en el Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata. Con posterioridad coordinó junto al Gobernador de la provincia de Chaco la construcción de un memorial en Napalpí, donde se encuentran actualmente los restos. Principalmente, fue el impulsor vital —a través de su Fundación— de la investigación penal llevada a cabo por la Unidad de Derechos Humanos de la Fiscalía Federal de Resistencia que conduciría al juicio por la verdad sobre la Masacre de Napalpí (1924) que ya no pudo presenciar.

- 2 “Un gran porcentaje desconocía que el nombre anterior de Colonia Aborigen era Reducción Napa'lpí y que el nombre fue modificado en la década del '40, seguramente a propósito, para borrar de la memoria lo sucedido” (2008, p. 17).
- 3 “Habíamos cumplido con la primera meta: hacer el acto [de duelo en las fosas donde estaban enterrados los cuerpos de las víctimas], pero nos quedaba otra por concretar: escribir el libro y editarlo. Viajar por la provincia para encontrar a los ancianos, hablar y escribir lo que nos contaban, llegar a Resistencia para consultar los diarios en el Archivo Histórico, y con todo ese material, reconstruir la historia” (2008, p. 17).
- 4 “¿Por qué *La voz de la sangre*? Porque creemos que la sangre que se derramó ese 19 de julio es la misma que corre por nuestras venas. [...] Porque no hay justicia aún por los hermanos masacrados en Napa'lpí, y nosotros somos precisamente la voz de esa sangre” (2008, p. 18).
- 5 NAPALPÍ Tierra milenaria y ancestral/ Lugar donde mis seres queridos están / Todos descansando están./ Napalpí, monte triste/ Donde el zorzal no canta más/ Por el silencio de mis padres/ Que por ti no andan más./ Napalpí, tierra, monte y llanura/ Donde mi pueblo habitó/ Cuidando a su madre/ Que en su seno a sus caciques cobijó./ Napalpí, nadie respetó tu silencio/ Sólo los pájaros del monte/ Que en lo alto ya no cantan más./ Hoy con voz lastimera/ Te nombro, Napalpí./ Porque lugar sagrado/ Eres para mí. (2008, p. 9)

- 6 Este tabú aparece en diferentes culturas chaqueñas. En la explicación de Chico y Fernández: “Es importante saber que en nuestra cultura durante la menstruación la mujer no debe ni puede hacer contacto con los animales, las plantas, y mucho menos acercarse a los lagos, ríos, cañadas, campos o montes porque en ese sentido despierta el enojo de araxanaq late’e. Es un animal poderoso que hace que la naturaleza reaccione con violencia generando una gran tormenta, terremoto o movimiento sísmico para vengarse de la mujer que no respeta esta regla de los Qom” (2008, p. 27).
- 7 “Los Maidana de rodillas rogaban a la policía que no los matara pero éstos no les hicieron caso y los ultimaron a balazos. Luego juntaron leña y pastos y quemaron los cadáveres, porque la orden era que no quedaran sobrevivientes y si era necesario ni restos humanos. Por eso la mayoría de los cadáveres fueron incinerados” (2008, p. 40).
- 8 En los fundamentos de la sentencia por el Juicio por la Verdad sobre la Masacre de Napalpí se lee que una de las consecuencias de la masacre en Juan Chico es la pérdida de su propia lengua: “David García, declaró que: ‘Yo me preguntaba a mí mismo: como fue tan aberrante el hecho de que Juan Chico no puede hablar su idioma, no conoce su cultura ni su espiritualidad, tiene otra espiritualidad... Fuimos viajando al lugar, completando el proceso de investigación, testimonios de abuelos. Pero si nos llamó la atención lo que causo en el vacío cultural, vacío lingüístico que tenía. Yo lo acompañe para poder interpretar el lenguaje de nuestra gente. La dificultad es porque el proceso de la persecución de las comunidades, callaron el tema para no ser maltratados o recriminados, no se podía hablar o ser discriminados o dar la identidad El obstáculo de enseñanza del idioma Qom fue complejo, los que salían de ese lugar les costó mucho, porque querían recuperar su idioma no sabían hablar. Fueron discriminados en ese contexto. No se transmitía la lengua porque en el momento en que sucede la masacre los padres les prohibieron a sus hijos hablar, porque si ellos hablaban eran arrebatados y asesinados: entonces callaron el idioma. Esa es una de las consecuencias que sufrió Juan Chico.’” (Sentencia Juicio por la Verdad de Napalpí, 2022, p. 156)

Referencias bibliográficas

- Ballena, C. y Unamuno, V. (2020). Desde los márgenes: nuevos usos y sentidos de las prácticas escritas en wichi. En V. Unamuno, C. Gandolfo y H. Andreani (Eds.), *Hablar lenguas indígenas hoy: nuevos usos, nuevas formas de transmisión. Experiencias colaborativas en Corrientes, Chaco y Santiago del Estero* (pp. 321- 336). Biblos.
- Buliubasich, C., Drayson, N. & Molina De Berteau, S. (2004). *Las palabras de la gente. Alfabeto unificado para wichi lhämtes. Proceso de consulta y participación*. Salta: CEPIHA.
- Cebrelli, A. (2017). Representar, comunicar en y desde fronteras. Apropiaciones tecnológicas de comunidades kolla y wichi. *Cuadernos FHyCS-UNJu*, 51, 59-70.
- Cebrelli, A. (2018). Hacia una epistemología fronteriza y situada para la comunicación. Redes, saberes y articulaciones otras. *Cuaderno de Humanidades*, 29, 19-42.
- Chico, J. y M. Fernández (2008). *Napa'łpi. Ltaxayaxac yi ntago'q. Napa'łpi. La voz de la sangre La voz de la sangre*, Resistencia: Secretaría de Cultura del Chaco.
- Chico, J. (2016). *Lvillaxaco ye Napa'łpi. Las voces de Napa'łpi*. Resistencia: Contexto.
- Constant, M. (2017). Machos, chinas y osacos. Registros fotográficos del reclutamiento y de las condiciones de vida y de trabajo de los indígenas chaqueños en los ingenios azucareros de Jujuy (1880-1920). *Legado*, 5, 69-92.
- Dávila, L. (2015). El *problema indígena* en Argentina a principios del siglo xx. La controversia entre Lehmann-Nitsche/Ambrosetti. *Temas Antropológicos*, 37, (2), 15-42.
- Del Valle Rojas, C. (2017). La producción del enemigo íntimo en la industria cultural chilena: crítica a la certeza moral, la razón neoliberal y la sujeción criminal. En D. C. Domínguez (coord.), *Perfiles actuales en la información y en los informadores*. Madrid: Tecnos.
- Del Valle Rojas, C. (2020). El rol de la industria cultural en el proyecto civilizatorio: Hacia una matriz de análisis del discurso del enemigo íntimo y el sujeto criminal. En S. Poliszuk y A.

- Barbieri (ed.), *Medios, agendas y periodismo en la construcción de la realidad*. Río Negro: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro.
- Del Valle Rojas, C. (2021). *La construcción mediática del enemigo. Cultura indígena y guerra informativa en Chile*. Salamanca: Comunicación Social.
- Díaz Pas, J. M. (2021a). Enunciaciones heterogéneas en relatos de mujeres indígenas del Chaco argentino en el siglo XXI. *RELEN*, 4(1), 88-98. <https://relen.net.ar/index.php/RLN/article/view/87>
- Díaz Pas, J. M. (2022a). Un arte futurancestral. Reseña de *La escucha y los vientos*, muestra curada por Andrea Fernández e Inka Gressel en el Museo Provincial de Bellas Artes Lola Mora- Salta- BIENALSUR 2021 (en prensa).
- Díaz Pas, J. M. (2022b). El territorio como semillero de canciones. Reflexiones sobre el tiempo en “Wahát wo”/ “El pescador” poema wichí de Lecko Zamora. Inédito.
- Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: FCE.
- Fernández, A. (2022). El arte como una espina que arde. Acerca de la obra de Ogwa y desdoblamiento de la experiencia temporal. <https://terremoto.mx/revista/el-arte-como-una-espina-que-arde-acercamientos-a-la-obra-de-ogwa-y-desdoblamiento-de-la-experiencia-temporal/>
- Franceschi, Z. A. & Dasso, M. C. (2010). *Etno-grafías: La escritura como testimonio entre los wichí*. Buenos Aires: Corregidor
- Iparraguirre, G. (2011). *Antropología del tiempo. El caso Mocoví*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Rivera Giardinaro, P. R. A. (2021). Laureano Segovia: Literatura de tradición oral y resistencia política en la cultura nolhamelh. *Escritura Y Pensamiento*, 20(40), 417-441.
- Rodríguez Monarca, C. (2009). Enunciaciones heterogéneas en la poesía indígena actual de Chile y Perú. *Estudios Filológicos*, 44, 181-194.
- Rosenzvaig, E. (1996). *Etnias y árboles. Historia del universo ecológico Gran Chaco*. Buenos Aires: Nuestra América.

- Spota, J. C. (2010). Política de fronteras y estrategia militar en el Chaco argentino (1870-1938). En C. Lucaioli y L. Nacuzzi (Comp.), *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Stocco, M. (2022). Más allá del paradigma monolingüe: la autotraducción literaria en lenguas indígenas en Argentina. *Mutatis Mutandis*, 15, (1), 8-26.
- Viñas, D. (2003). *Indios, ejército y frontera*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Wright, P. (2003). Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el chaco argentino. *Horizontes Antropológicos*, 9, (19), 137-152.

**LA POTENCIA DE LO COLECTIVO: VOCES DEL GRAN
CHACO. UNA LECTURA DE GRITOS DE LAS MADRES
DEL MONTE**

**THE POWER OF THE COLLECTIVE: VOICES OF THE
GRAN CHACO. A READING OF GRITOS DE LAS MADRES
DEL MONTE**

**O PODER DO COLETIVO: VOZES DO GRAN CHACO.
UMA LEITURA DE GRITOS DE LAS MADRES DEL
MONTE**

Melania Sol Maidana*

Universidad Nacional de Salta
melaniasolmaidana@outlook.com.ar
ORCID: 0000-0001-8057-6306

Recibido: 14/07/22

Aceptado: 12/08/22

* Argentina. Licenciada en Letras Modernas, Profesora en Letras Modernas y Técnica en corrección literaria por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Integrante del proyecto de investigación N.º 2774 Las luchas de la memoria en América Latina: migraciones y violencias en narrativas híbridas contemporáneas, radicado en el Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta. Maestranda en Estudios Literarios de Frontera en la Universidad Nacional de Jujuy. Equipo Técnico del Plan de Lectura dependiente de la Secretaría de planeamiento Educativo del Ministerio de Educación, Cultura, Ciencia y Tecnología de la provincia de Salta. Docente de nivel superior y universitario en el Instituto de Educación Superior N.º 6040, en la Escuela Universitaria de Educación y en la Facultad de Artes y Ciencias de la Universidad Católica de Salta.

Resumen

Este trabajo se centra en los relatos orales testimoniales llevados a la escritura a través de un complejo proceso de mediación en *Gritos de las madres del monte* (2020). Este texto de autoría colectiva fue elaborado en el Taller de Memoria Étnica, en la ciudad de Tartagal, Salta, Argentina, por un colectivo pluriétnico de mujeres. En los relatos, se entranan estrategias enunciativas que despliegan una particular configuración de las voces en relación con los territorios históricamente habitados. En forma dinámica, estas superponen memorias, experiencias y saberes tanto individuales como colectivos. El tejido de tiempos, ritmos históricos y vivencias actualiza el recuerdo y, en su relato, se discursiviza un territorio que cobija experiencias espirituales individuales y comunitarias con otros existentes. Para abordar estos aspectos, el estudio de la voz, desde los planteos de Raúl Dorra (1997), la noción de sujeto colectivo de Ailton Krenak (2018) y sujeto heterogéneo de Cornejo Polar (2003) orientan el análisis.

Palabras claves: Voces, historia, memoria, territorios.

Abstract

This work focuses on the testimonial oral accounts taken to writing through a complex mediation process in *Gritos de las madres del monte* (2020). This text of collective authorship was elaborated in the Ethnic Memory Workshop, in the city of Tartagal, Salta, Argentina, by a multi-ethnic group of women. In the stories, enunciative strategies are intertwined that display a particular configuration of voices in relation to historically inhabited territories. In a dynamic way, they superimpose individual and collective memories, experiences and knowledge. The fabric of times, historical rhythms and experiences updates the memory and, in its story, a territory that shelters individual and community spiritual experiences with other existing ones is discursive. To address these aspects, the study of the voice, from the ideas of Raúl Dorra (1997), the notion of the collective subject of Ailton Krenak (2018) and the heterogeneous subject of Cornejo Polar (2003) guide the analysis.

Keywords: Voices, history, memory, territories.

Resumo

Este trabalho se concentra nos relatos orais testemunhais levados à escrita por meio de um complexo processo de mediação em *Gritos de las madres del monte* (2020). Este texto de autoria coletiva foi elaborado na Oficina de Memória Étnica, na cidade de Tartagal, Salta, Argentina, por um grupo multiétnico de mulheres. Nos contos, entrelaçam-se

estratégias enunciativas que apresentam uma configuração particular das vozes em relação aos territórios historicamente habitados. De forma dinâmica, sobrepõem memórias, experiências e conhecimentos individuais e coletivos. A trama de tempos, ritmos históricos e vivências atualiza a memória e, em sua história, é discursivo um território que abriga experiências espirituais individuais e comunitárias com outras já existentes. Para abordar esses aspectos, o estudo da voz, a partir das ideias de Raúl Dorra (1997), a noção de sujeito coletivo de Ailton Krenak (2018) e o sujeito heterogêneo de Cornejo Polar (2003) orientam a análise.

Palavras-chaves: Vozes, história, memória, territórios.

Presentación

El Taller de Memoria Étnica (TME), llevado a cabo en la ciudad de Tartagal, en la provincia de Salta, Argentina, es un espacio integrado por mujeres indígenas, quienes asumen la tarea investigativa en torno a las historias de sus comunidades. Mediante un proceso de entrevistas y recolección de testimonios, este grupo fue construyendo, desde el 2002 en adelante, un corpus discursivo constituido por diversas publicaciones.¹ Estas son de autoría colectiva y se elaboran a partir de los relatos y las memorias de lucha de los pueblos que viven y perduran en ese territorio. En ellas, se abordan temas vinculados a las actividades tradicionales de las comunidades, la vida en el monte, las prácticas de sanación originarias, entre otras. Leda Kantor,² antropóloga, acompaña al grupo de mujeres investigadoras en los procesos escriturarios.

Gritos de las madres del monte. Voces de mujeres en lucha (2020) es un texto elaborado en el TME por Felisa Mendoza, Nancy López, María Miranda, Cristina López, Edith Martearena, Mónica Arias, Yoselin Plaza, Teresa Torres y Leda Kantor. En el Prólogo de este texto, se menciona que el proceso grupal ha estado estrechamente vinculado a una multiplicidad de luchas por los territorios comunitarios.

Para este colectivo, resulta fundamental hacer visible el proceso de pérdida paulatina de los montes nativos y las consecuencias que esto genera en los pueblos originarios de la región:

“El contraste entre los tiempos antiguos y los actuales está plasmado en esta producción, visibilizando el proceso de desestructuración social” (Mendoza, et al. 2020, p. 15). Así pues, desde la enunciación en los textos se instala una temporalidad presente y común, a la vez que un modo de referirla y vivenciarla desde la elaboración de una narrativa de alcance histórico. Allí, se visibilizan los embates a los que están expuestas las comunidades, pese a su diferenciación étnica y cultural, como a los modos de construir relaciones y hacer mundo con la amplia diversidad de seres existentes en los territorios.

La situación extratextual común a las comunidades motoriza una construcción discursiva particular, la cual pone en marcha la necesidad de visibilizar, entre otras cuestiones, aquellas experiencias y saberes que el cuerpo colectivo y las prácticas de carácter ancestral albergan respecto al territorio históricamente habitado, aunque hoy éstas se hallen debilitadas y disminuidas. A partir de estas intencionalidades enunciativas, lo narrado en el texto se dispone bajo una organización en tres capítulos. En el primero, “Vida y cultura en los montes y territorio”, informantes del pueblo chorote, toba qom, guaraní, weenhayek y wichí comparten saberes vinculados a la vida comunitaria en un tiempo pasado previo a la llegada del hombre blanco. Por su parte, en el capítulo dos, “Tiempos de desmontes y desalojos”, se narra la experiencia de vida en los territorios asechados por el Estado, “los empresarios” y “las enfermedades” (Mendoza, et al. 2020, p. 49). Las experiencias de desalojos, fumigación con agrotóxicos, violencia estatal y paraestatal sobre la vida comunitaria y los territorios se hacen expresas. Finalmente, en el tercer y último capítulo, “Espíritus protectores de los montes nativos” (Mendoza, et al., 2020, pp. 60-113), se dispone una serie de testimonios y entrevistas a los ancianos y ancianas y otros integrantes del pueblo toba qom y wichí, quienes expresan la conexión de las comunidades con el monte, sus espíritus y los mensajes que el territorio manifiesta mediante el diálogo con “los pueblos originarios” (Mendoza, et

al. 2020, p. 80). Cada capítulo, a su vez, está enmarcado con un texto de apertura que explicita la intención y los objetivos que persigue el grupo de mujeres respecto a la información contenida y la realidad material referenciada a través de ella.

Este trabajo analiza los relatos orales testimoniales puestos por escrito a través de un proceso de mediación. Sabemos que Leda Kantor acompaña en el proceso de construcción y elaboración de la etnohistoria local en los libros y, desde estos lugares, la antropóloga colabora con la producción de los textos. A partir de estas consideraciones, la escritura se dispone como una práctica de mediatización. Situándonos en la dimensión de la enunciación, es posible advertir un sistema de orquestación de voces en el texto. De modo tal, cuando hablamos de textos orales testimoniales vueltos a la escritura estamos ante enunciados polifónicos, dinamizados por una diversidad de lenguas y acentuaciones socioculturales. En este trabajo nos remitiremos a analizar los testimonios de los participantes de las comunidades, atendiendo particularmente a la configuración de voces individuales que fundan un proceso de expansión y religue con una voz de alcance colectivo.

Es posible reconocer que cada voz se sitúa en un locus enunciativo el cual despliega estrechas relaciones entre los sujetos y los territorios históricamente habitados. En suma, estas dejan ver cómo los sujetos empatizan y se entraman en vínculos afectivos con el monte y sus existentes. De manera activa, las voces superponen memorias, experiencias y saberes tanto individuales como colectivos. A medida que los sujetos entrelazan sus vicisitudes en un cúmulo de tiempos y ritmos históricos compartidos, el recuerdo se actualiza y la memoria discurre. Es así como, a través del ejercicio y puesta en relato de las memorias, los textos colocan en la escena una territorialidad integrada por experiencias espirituales tanto individuales como colectivas con seres humanos y no humanos.

En el presente trabajo, estos aspectos serán abordados a partir del estudio de la voz, desde los aportes de Raúl Dorra

(1997), de la noción de sujeto colectivo de Ailton Krenak (2018) y de sujeto heterogéneo de Cornejo Polar (2003). Para ahondar en los conocimientos que los sujetos entran en relación con el territorio, acudimos a determinados elementos de la teoría de la oralidad para referirnos a los caracterizadores culturales presentes en algunas sociedades que aún conservan una economía de oralidad (Pacheco, 1992).

Siento, luego existo: la potencia de lo colectivo en la voz

Entendemos al texto analizado como resultado de la construcción de un modo de representación de las historias de una diversidad de comunidades indígenas y grupos étnicos de una zona geo-cultural determinada. Estas, situadas en la periferia de la cultura letrada, disputan los mecanismos de autodescripción de la cultura occidental referidos a los modos de representación y producción de historia a partir de la construcción de autorías solidarias, colectivas, comunitarias, heterogéneas y con fuentes múltiples basadas en testimonios de las y los integrantes de determinadas comunidades, mitos, leyendas, memorias, registros historiográficos, entre otros.

En el texto se genera un locus enunciativo que permanentemente actúa en un registro de contraste entre tiempos (pasado/presente) para dar cuenta de la desestructuración social que opera en el territorio en detrimento de una amplia diversidad de existentes humanos y no humanos, debido a los procesos de desmonte, los desplazamientos forzados y la fumigación con agrotóxicos por parte de los criollos,³ las empresas y el Estado.

Desde la consideración de estas condiciones enunciativas, podemos afirmar que en los testimonios se configura un locus enunciativo que conforma un pliegue donde las voces materializadas, en tanto “interioridad[es], signo[s] de la presencia y reclamo[s] de presencia” (Dorra, 1997, p. 19) florecen en lenguas y memorias. Estas configuraciones discursivas y retóricas evi-

dencian mecanismos de autodescripción y gramáticas de decibilidad religados a una experiencia vital, indígena, comunitaria, colectiva, ancestral y política en esos territorios, desde particulares relaciones entre los humanos, el monte y los demás existentes.

Los aportes de la teoría de la oralidad dorriana al análisis semiótico de las voces nos resulta de interés en la medida en que la voz es un signo que dota de cuerpo, de carnadura, a la experiencia de los sujetos que se expanden en los relatos testimoniales. Entendidas como el deseo del hablar y las condiciones desde las cuales se habla (Dorra, 1997), las voces ponen en la escena a individuos cuyas memorias, saberes e historias remiten a la experiencia de un sujeto colectivo⁴ (Krenak, 2018) y heterogéneo (Cornejo Polar, 2003) que se vincula y erige en una reciprocidad existencial con el territorio y sus existentes desde los relatos.

Cimentadas en un modo de comprensión del territorio, las voces presentes, aunque ancladas en una referencia étnica diversa y heterogénea, se expresan en determinados saberes relacionales, experiencias biográficas, afectivas, históricas y ancestrales comunes, las cuales ponen de manifiesto la conexión con el monte y los seres que habitan en él: “Porque sabemos que el monte tiene su dueño [...] Las plantas medicinales también tienen su dueño [...]. Y ahora los saberes que tenemos, esos vienen de nuestros abuelos. (Relato de Nancy López, comunidad O KaPukie, en Mendoza, et al., 2020, p. 39).

Observamos de qué manera el locus enunciativo configura un nosotros, el cual fragua un pasado compartido de (con) vivencias de cuidado, armonía y reciprocidad, hacia, con y en el territorio. La memoria y actualización de ese pasado elabora un saber, una relación y una identidad de los humanos con el territorio: “Los pueblos originarios sabemos que los árboles son cuidados por espíritus [...] Porque nosotros, los pueblos, también somos ‘espíritus de la madre tierra’” (Mendoza, et al., 2020, P. 19). En esta misma línea, las prácticas dan cuenta de

un modo de vida histórico y ancestral a la vez que evidencian la construcción de saberes sobre la convivencia y el uso común de los territorios por parte de un colectivo en los que la voz individual se repliega. Se narra, en este sentido, una vivencia afectiva sustentada en códigos y acuerdos entre seres humanos y no humanos:

Entonces la vida era tranquila y teníamos una alimentación sana y natural, se vivía en armonía con la naturaleza y éramos felices porque la tierra nos daba todo, se respetaba el monte y el territorio [...]. Nuestros tátara-abuelos, abuelos y padres, cuidaban, respetaban y protegían los montes [...] con su sabiduría solo cazaban y recolectaban lo necesario para la alimentación. (Relato de Virginia Bravo. comunidad Lapacho I, en Mendoza, et al., 2020, p. 19)

Ahora bien, comprendemos que la teoría de Dorra sobre la voz humana, en tanto materialidad de la identidad, atiende al estudio de la configuración poética de una subjetividad individual. Reconociendo la particularidad de esta noción y sus alcances en nuestro trabajo, el tema de la voz y su incorporación al análisis propicia una actividad fructífera para este estudio. Ello resulta así puesto que a medida que las singulares manifestaciones de las voces individuales se amalgaman, suturan un cuerpo colectivo y comunitario amplio de memorias. Estas últimas expresan a nivel pasional, corporal, biográfico y ancestral un estrecho vínculo —de identidad— con la territorialidad dispuesta.

Es posible ver de qué manera las voces ponen en presencia al sujeto en tanto entidad psíquica; esto es, manifestación de una consciencia. Así pues, acudimos, necesariamente a un punto de vista crítico en el cual los fundamentos sensibles de la discursividad (Mirande, 2021), nos posibilitan abordar la configuración de los sujetos constituidos por la materialidad de sus voces y cuerpos en relación a los territorios desde los relatos testimoniales. Ahora bien, la fluctuación, la polifonía y la re-

fracción de las voces individuales, que se expresan en relación existencial con el monte, pese a su diversidad de inscripción étnica diferencial y a su singularidad, pretenden cohesionar experiencias de signo comunitario, desde la sutura de una voz que es parte de un cuerpo social y colectivo de seres humanos y no humanos. Los modos en que dicha configuración se vuelve presente en los textos asumen un especial interés en este análisis puesto que nos permite reconocer el proceso mediante el cual los signos individuales recogen y elaboran la voz de un cuerpo colectivo que da convergencia, título y sentido a los relatos del corpus.

En los testimonios, la subjetividad se torna manifiesta y enunciada desde/en la pervivencia y persistencia de experiencias en comunidad anidadas en una territorialidad particular reconocible a nivel extratextual en aquellos espacios habitados históricamente por el pueblo chorote, toba qom, guaraní, weenhayek y wichí del norte de Salta. El aspecto sensible de estas subjetividades se asienta en las voces relevadas, pues estas se vuelven signo de presencia, existencia y experiencia afectiva entrelaza a una territorialidad: el monte. Esto se transforma en sentido a través de la corporeización y la actualización del recuerdo de quienes asumen la palabra en los relatos. Mirar estos aspectos nos lleva, necesariamente, a instalarnos en la pregunta acerca de lo singular humano y las condiciones de existencia en la topografía social y discursiva de estas comunidades del Gran Chaco.

A la hora de reconocer la configuración de una subjetividad en los relatos, lejos estamos de asumir la presencia de un sujeto como entidad unívoca y única. Más bien, hacemos referencia a la presencia de sujetos que se inscriben en una pertenencia étnica y comunitaria. Esta inscripción no deja de plantearse como heterogénea ni de atravesarse por la transformación y la diversidad constitutiva de la trama sociocultural latinoamericana (Cornejo Polar, 2003). Entendiendo que cada voz se vuelve la expresión de una entidad psíquica⁵ en los diferentes

testimonios, las memorias biográficas de dolor, de desalojo, de desestructuración social se configuran a partir de una experiencia común y cotejada entre los tiempos antiguos y actuales.

En el contraste de la vida en tiempos de monte, de libertad y la llegada del hombre blanco y las empresas, las voces presentes, en muchos de los relatos, son señales de la presencia individual de los sujetos en el territorio. En el ejercicio de discurrir en torno a la memoria del pasado común, como expresión de identidades psíquicas diferenciales, las voces son capaces de elaborar una narrativa continuada que abarca un plano social más amplio circunscripto a la noción de pueblo, comunidad y etnia:

El pueblo chorote viene pasando muchos sufrimientos. En este lugar estamos desde 1990 más o menos. En un tiempo la comunidad estaba en la zona donde ahora está el barrio Roberto Romero, pero decían que ahí era privado y un día un supuesto dueño, creo que era Wanini, decidió vender esas tierras y a nosotros nos desalojaron. (Relato de Virginia Bravo, comunidad Lapacho I, en Mendoza, et al., 2020, p. 20)

El presente de la enunciación marcado por el “despojo territorial”, “los desalojos” y “el avance de la frontera agropecuaria” (2020, p. 15), se inaugura como punto articulador de esas tramas de la memoria en las que cada voz es señal de una presencia singular que habla en nombre de una comunidad a partir de un nosotros. Esta configuración pone en la escena una memoria que se estrecha en los tiempos de los montes nativos, “tiempos de libertad” (Mendoza, et al., 2020, p. 22), de vida en comunidad, donde circulaban las prácticas y saberes de una buena alimentación y nutrición, se compartían los secretos profundos de la sanación, se reconocía e integraba la existencia y el diálogo con los espíritus dueños del monte, los animales, las plantas, los ancestros, entre otros existentes.

A partir de la enunciación, la voz de Virginia Bravo realiza un gesto de inclusión dentro una categoría étnica de identidad, el pueblo chorote. Desde el punto de vista analítico, ello resulta una estrategia retórica tanto de legitimación política como territorial en la medida en que afirma una pre-existencia en el lugar como colectivo étnico.

Reflexionamos en qué medida los procesos de elaboración de esta narrativa continuada colaboran con la (re)emergencia de la memoria de vivencia ancestral y compartida en los territorios que pone el cuerpo y la voz al “sentir las consecuencias de los desmontes” (Mendoza, et al., 2020, p. 51), los despojos territoriales, los desalojos, en pos de la defensa y el reconocimiento del territorio originario por parte del Estado. Al trazar estas coordenadas, el tono tensivo de lucha y dolor se expresa en cada voz que no solo expresa la agonía figurada en un presente, sino enhebrada a una existencia histórica, encauzada hacia un nosotros:

Hace 37 años *nos* desalojaron a nosotros. *Nosotros* teníamos cuatro hectáreas de tierra, teníamos sembrado caña y bananas, también teníamos mangos, paltas y sembrábamos maíz, anco, batata y todo eso [...]. Y para *mí* es algo importante esta lucha, por la memoria de *mi* abuela y los desalojos que ella sufrió para *mí es reconfortante*, que yo ahora pueda defender a mi familia para que ellos no sufran lo que sufrieron *mis antepasados, nuestros abuelos* (Relato de Silvia García, comunidad Taperigua, en Mendoza, et al., 2020, pp. 52- 55; *cursivas nuestras*).

En este relato, el pasado se configura como un espacio de recogimiento de la voz del individuo que se proyecta en un colectivo. El presente de la enunciación disgrega, irrumpe y pone al individuo en un escenario de afectos y pasiones en el que pendularmente transita desde la esfera del plural, hacia el singular, para integrarse a un pronombre posesivo plural que da cuenta de su inclusión dentro de una pertenencia ancestral y genealógica.

Es así cómo, desde la narrativa, se elabora un enclave enunciativo constituido por una frontera entre tiempos (pasado y presente), saberes (vinculados al conocimiento del monte, su cuidado y relaciones de reciprocidad), cuerpos (con experiencias biográficas individuales, familiares, ancestrales, comunitarias), inscripción de género, lugares de pertenencia social, étnica y de localización territorial en una zona geo-cultural.

La voz de Silvia García expresa un tono fuertemente personal desde el cual dota y evoca la experiencia y memoria familiar de lucha y sufrimiento. Esta configuración pone en la escena una memoria que se estructura de modo binario, en tanto se anida formalmente en los tiempos de los montes nativos, de vida compartida en comunidad, a la vez que trae consigo la experiencia de despojo en la temporalidad presente.

Resulta de especial valor la reflexión de Ailton Krenak (2018) en torno al sujeto colectivo. Para este activista indígena, la noción remite a un cuerpo y un lugar construidos colectivamente. En una experiencia de vida colectiva, las personas interactúan desde la herencia cultural en cuya base están los abuelos y ancestros. Se comparten tiempos y vivencias en el marco de colectividades indígenas integradas con acceso común a las cosas. Cada individuo (se) constituye e integra a ese sujeto, pues encuentra y experimenta protección y seguridad dentro de ese ambiente a la vez que allí halla su potencia. Esta es entendida en términos de libertad y capacidad creativa:

Es como si esas mentalidades, esas personas necesitaran tener un mundo dilatado para experimentar su potencia de seres creadores. Personas que crecieron escuchando historias profundas que cuentan eventos que no están en la literatura, en las narrativas oficiales, y que atraviesan del plano de la realidad cotidiana al de una realidad mítica de los relatos y los cuentos. Es también un lugar de la oralidad, donde el saber, el conocimiento, su vehículo es la transmisión de persona a persona [...] y eso va integrando un sentido a la vida, enriqueciendo la experiencia de vida

de cada sujeto, y a la vez que constituyendo a un sujeto colectivo. (Krenak, 2018, p. 5)

Cada presencia particular arrastra una memoria que se materializa de modo binario en cuanto a los tiempos que elabora. Asimismo, está estrechamente vinculada a la experiencia de vida (individual, colectiva, comunitaria y ancestral) en/con el territorio. Las memorias, individuales, biográficas, personales, desde las voces, evocan la vivencia ancestral en y con el monte. A nivel retórico, estratégicamente, el sujeto se hilvana en la trama enunciativa de un cuerpo más amplio, comunitario, desde su vínculo afectivo con el territorio: siente las consecuencias del desmonte, en tanto sujeto sensible parte de la colectividad.

Las voces contienen una potencia colectiva, lugar de pertenencia y arraigo; en ella tejen el sentido de la existencia pasada en contraste con la presente. Inscriptas en una temporalidad actual y con pertenencia ancestral, actualizan experiencias de vida en sus espacios en estado de detrimento, pues pueblos, montes y diversidad de seres son expuestos a múltiples vulneraciones. Se vuelve así expreso el tono de denuncia figurado en un espacio desde donde las voces del monte gritan los dolores, atropellos e impotencias:

Los desmontes han sido un atropello grande para nosotros como pueblo originario, no solo Weenhayek, sino todos los pueblos que habitan este norte, tanto en el Chaco Salteño como en Tartagal, que hay mucho desmonte. (Relato de Isaías Fernández, comunidad Quebracho, en Mendoza, et al., 2020, p. 73)

Notamos en varios testimonios la contrastación entre tiempos históricos: pasado y presente. Estructurados de tal manera, se elabora la experiencia de manera cotejada. En contraposición al presente, se halla un pasado comunitario de vínculos de reciprocidad entre humanos y demás existentes (árboles, frutos, monte, semillas, espíritus). La enunciación se ancla en un presente cargado de dolor a partir del cual se organiza una

serie de temas comunes ligados a la vida en los territorios en detrimento. El nosotros, asociado al pueblo weenhayek, en el relato de Isaías Fernández, sufre el atropello que se produce en el monte. Al afectarse por él, la referencia de esta identidad plural se dilata hacia un colectivo mayor con el que se comparte el plano de la experiencia en la realidad cotidiana de quienes habitan el territorio. Así pues, el sentido de monte y desmonte se enriquece con la experiencia de vida de cada individuo, comunidad y colectivo que pervive en dicho espacio.

En este estado de transformaciones actuales en el territorio, se afecta, por correlato, la salud humana. La voz en el relato de Virginia Bravo, integrante de una comunidad del pueblo choro-te lleva consigo los efectos de presencia pasada de la vida en el monte como los que acarrea su ausencia:

Y antes las familias compartían todo lo que tenían, lo que conseguían del monte se compartía entre todos, pero ahora ya no es así. Cada familia tiene lo suyo y se comparte mucho menos [...] Antes en todo este lugar habían árboles grandes, muy grandes y todavía las mujeres traían las frutas del monte. Los chicos disfrutaban jugando en el monte, corrían, se hamacaban y eso. En la comunidad había un cementerio y ahí estaba enterrada mucha gente. Pero todo eso se perdió cuando vino la topadora a desalojarnos. (Relato de Virginia Bravo, comunidad Lapacho I, en Mendoza, et al., 2020, p. 21; cursivas nuestras)

La voz estructura a la memoria en un ritmo dinámico, histórico, colectivo y vital que surge se entrelaza junto a la organización de una socialidad amplia de existentes —humanos y no humanos— religados al territorio. A partir de este dinamismo, se pone en circulación una serie de saberes entramados en las formas tradicionales de la nutrición, alimentación, crianza, reciprocidad de los vínculos comunitarios; así como también fija la presencia actual de violencia y el estado de lucha ante la llegada del hombre blanco:

Antes los hombres respetaban a las mujeres, no había la violencia que hay ahora, era distinta la vida. La gente era más sana y más feliz (...) Porque cuando el hombre blanco llegó, empezó a apropiarse del monte que era nuestro, de nuestros territorios y de nuestra libertad y los tobas empezaron una vida de lucha. (Relato de Lidia Maraz, comunidad Km. 6, en Mendoza, et al., 2020, p. 22; cursivas nuestras)

Nos resulta interesante considerar la preponderancia de la dimensión factual que se acentúa en los saberes vivenciales expuestos por las voces. Ello abre camino hacia una interpretación fructífera de la configuración de una subjetividad individual que despliega tanto a nivel discursivo como corporal, conocimientos y relaciones con el monte. Para ello, retomamos una serie de caracterizadores culturales que Carlos Pacheco reconoce en aquellas sociedades que aún conservan una economía de oralidad, sea esta última parcial o restringida:

En una atmósfera oral tradicional, el conocimiento es el resultado de la experiencia personal y de la enseñanza de la práctica directa. Tiende a ser factual y casi siempre reacio a la abstracción teórica [...] Tal modo de pensamiento puede entonces verse como un proceso agregativo, integrativo, que parece orientarse siempre hacia la síntesis. Corresponde a lo que Havelock llamó “conocimiento empático”, es decir, un proceso afectivamente cargado donde sujeto y objeto de conocimiento tienden a fundirse de manera indiferenciada. (1992, pp. 40-41)

En el análisis del testimonio de Mónica Arias, los conocimientos despliegan pasiones y sentidos que también se replican en el plano de un cuerpo colectivo más amplio. En el texto, dichos saberes se manifiestan como imprescindibles para elaborar una síntesis que problematice y de cuenta de los procesos afectivos y comunitarios que se hacen presentes en torno a la vida en el monte donde individuo, colectivo y territorio expresan una unidad indescifrable:

Y en esa época era todo muy lindo, cuando mi mamá se acordaba tenía una sonrisa grande y una emoción, porque cuando teníamos monte, teníamos todo, de ahí se sacaba el alimento, las medicinas y los chicos crecían sanamente. Y cuando ella recordaba, también se ponía triste porque recordaba esos momentos, porque el monte era todo para el pueblo toba, el monte y el territorio. (Relato de Mónica Arias, comunidad Siwok, en Mendoza, et al., 2020, p. 24)

El hecho de recordar produce la manifestación de gestos en el rostro de la madre de Mónica Arias, respecto a la alimentación, el conocimiento de las medicinas y la salud que el monte les proveía. La voz integra, necesariamente, la acción de conocer a la de afectarse y sensibilizarse en el acto de recordar la vida en el territorio. Signo y reclamo de presencia, desde la nostalgia, la voz abre paso a la materialización del monte como un existente más entrelazado al significante del cuerpo que lo evoca.

El testimonio plasma a sujeto y monte como una unidad indiferenciada donde los procesos de conocimiento resultan de la experiencia afectiva y efectiva en el territorio. El registro de la palabra de Mónica Arias remite a la acción de recordar la vivencia de su madre en el monte y esa especial función performativa pone en funcionamiento un proceso que remite a un plano vital (ser, vivir en y con el monte) y afectivo (sentir con el monte).

Los relatos testimoniales, desde la presencia de las voces, van enhebrando memorias individuales que recogen una trama de saberes y experiencias, resultado de un cuerpo colectivo más amplio. El sujeto presente es individual, pero también es colectivo y comunitario. Posee rostros, gestos, miradas, prácticas, actividades y seres que evocan y convocan presencias y existencias espirituales en reciprocidad con las que empatizan: “Porque las plantas que mi papá y mi mamá pusieron están todavía y ahí nos juntamos nosotros. Y cuando era chica sabíamos que el dueño del monte era el que cuidaba todo” (Relato de Silvia Peradillo, comunidad La Loma, en Mendoza, et al., 2020, p. 34).

Las voces ingresan a un locus enunciativo atravesado de frontera entre tiempos, saberes, culturas, etnias, existencias, seres, memorias. Es así como disponen un juego y ejercicio de intertextualidad que remite tanto al plano textual como interdiscursivo de las referidas comunidades del Gran Chaco. En esta dimensión, el hilo conductor que teje el locus enunciativo, como a las voces que se despliegan a través de él, es la vida en y con el monte.

Poner la voz: reparar la trama

El texto, a partir de la presencia material de las voces y la configuración de los lugares de enunciación, presenta una historia comunitaria incompatible con las normas y códigos de producción del discurso letrado hegemónico de carácter histórico; a saber, el relato cronológico y lineal, la figura autorial unívoca como garante de la producción letrada, el efecto de objetividad, la distinción entre mito y discurso histórico, entre otras marcas/caracteres. Estas estrategias discursivas y retóricas quedan puestas en suspenso para formalizar la práctica escrituraria en base a códigos que ponen en escena una economía cultural de oralidad (Pacheco, 2017).

El análisis de las voces, el locus enunciativo y las estrategias discursivas desplegadas en los testimonios da cuenta de la construcción de saberes que son resultado de la experiencia del individuo en tanto parte de un cuerpo colectivo en el que existencial, étnica y políticamente se reconoce. Cada voz, como entidad individual y personal, arrastra y configura una memoria e historia biográfica de ancestralidad y comunalidad para, desde allí, hablar.

El coro de experiencias efectivas con el territorio genera un sustrato singular, común; lo que permite la elaboración de una narrativa desde la cual se recoge la voz de un cuerpo que, si bien es individual, se amplía afectivamente hacia un colectivo. El sujeto de la enunciación pendula entre un yo y un nosotros

cuando la voz lleva consigo la experiencia histórica y actual de la vida en el monte. El núcleo de consciencia desde el que las voces singulares discurren es unívoco y diferencial. Asimismo, siguiendo nuestra lectura, en aquel espacio de la voz donde irrumpe del sujeto, se configura un locus enunciativo que contiene múltiples fronteras. Estas ponen en resonancia y amalgaman un cuerpo (material, discursivo) de memorias y saberes biográficos y ancestrales que filian genealógica, afectiva, política, étnica e históricamente a los sujetos con una territorialidad común. En ese espacio material se erige un sujeto colectivo, lugar de resonancia en el que las voces empatizan con seres y existentes humanos y no humanos con quienes habitan en comunalidad y se hallan en asecho.

Configurar este análisis nos lleva a la escucha de estos espacios discursivos y recovecos textuales y ello nos posiciona a favor de un —silenciado— diálogo político en donde se dirime la lucha por la representación individual y colectiva de estas voces del Gran Chaco. En tensión con los esquemas de producción y gramáticas de decibilidad hegemónicos, el texto se vuelve un bastión de resistencia cultural (Pacheco, 1992) que repara y reteje los hilos cortados de nuestras tramas históricas en la medida en que conserva y dispone un sistema de voces que reclaman su lugar en el cuerpo textual, social y cultural latinoamericano.

Notas

- 1 *Lunas tigres y eclipses. De olvidos y memorias: la voz de las mujeres indígenas* (2003); *El anuncio de los pájaros. Las voces de los antiguos* (2005); *Las Cuatro Voces del Viento* (2019), con la autoría de Juan de Dios López, cacique de la comunidad de Territorios Originarios Wichí); *Un Peyak danzando en el viento. La Lucha del pueblo toba: 1882-1917*. (2020); *Gritos de las Madres del monte: Voces de mujeres en lucha*. (2020); *Yariguarenda. Historia Comunitaria. Pueblo Guaraní*. (2020), *Historia Comunitaria Taperigua* (2022) y *Tewook La Lees. Hijos de los ríos* (2022).
- 2 Trabaja en diferentes procesos de organización y lucha de algunas comunidades originarias del norte de la provincia de Salta desde hace más de dos décadas. Además, se desempeña como investigadora del Consejo de

Investigación de la Universidad Nacional de Salta (CIUNSa) y forma parte del colectivo de la radio La Voz Indígena de Tartagal. A partir del año 2000, coordina el Taller de Memoria Étnica y en la producción de las historias comunitarias en diálogo con su formación autodidacta en etnohistoria.

- 3 Categoría social de designación referida en los textos para dar cuenta de aquellos sectores poblacionales que han sido amparados por el Estado para “repoblar” la región a lo largo de un proceso histórico que inicia a mediados del siglo XIX. Este repoblamiento supuso un proyecto de colonización regional en el que el Estado proveyó de grandes parcelas territoriales dentro de las cuales pervivían históricamente diversos pueblos indígenas. Muchos títulos de propiedad fueron reconocidos para la población criolla y este mecanismo genera, en la actualidad, grandes problemas de desplazamiento forzado, desmonte, des y reterritorialización de las comunidades indígenas y reclamos comunitarios por los derechos territoriales.
- 4 Ailton Krenak, filósofo indígena brasileño, es activista del movimiento indígena y socioambiental y posee un reconocido camino de cara a las luchas de los pueblos indígenas. En una entrevista realizada por Jason de Souza e Silva para la *Revista Periferias*, en el 2018, Krenak desarrolla la noción de “potencia del sujeto colectivo” en referencia a la generación de exilio de su pueblo, durante la década de los 70, cuando migra hacia la ciudad y debe, desde ese desplazamiento, actualizar la memoria de su colectivo, a la vez que reinventarse y reinventar a su mundo.
- 5 Para Dorra, la voz es un acto pasional que consigue singularizar y hacer irrumpir al sujeto (no gramatical, sino a la persona más allá de la enunciación, como conciencia/ entidad psíquica) con su constitución emocional; es, por tanto, expresión de una presencia deseante. Así también, por la voz, además de percibir (más allá del discurso) a ese hablante -que se constituyó como tal desde la modulación singular de la voz como posibilidad de inserción del sujeto en el habla- percibimos las condiciones del habla (su contexto comunicativo) y se representa la voz como potencia sonora que supone siempre la noción de diálogo. La voz, por tanto, lleva siempre la marca de una función fática, el llamado a la comunicación, a la alteridad como manifestación primera y última del lenguaje.

Referencias bibliográficas

- Cornejo Polar, A. (2003) *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: CIELAP.
- Dorra, R. (1997). Poética de la voz. *Entre la voz y la letra*. México: Plaza y Valdés Editores. pp. 11-40.
- Dorra, R. (1997). El soplo y el sentido. *Entre la voz y la letra*. México: Plaza y Valdés Editores. pp. 63-81.

- Lienhard, M. (1994). Oralidad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 20(40). 371-374.
- Mirande, M. (2021). Notas sobre los aportes de Raúl Dorra a la teoría de la oralidad. En Mirande, M.E. (dir.) *Yo no canto por cantar: el cancionero de coplas de Jujuy, tópicos y representaciones*. Jujuy: Tiraxi ediciones. pp. 19-36.
- Pacheco, C. (1992). *La comarca oral*. Caracas: Ediciones La casa de Bello.
- de Souza e Silva, J. (2018). Ailton Krenak - La Potencia Del Sujeto Colectivo. *Periferias*. (1). 1-12. Consultado en: <https://revista-periferias.org/es/materia/470/?pdf=470>
- Mendoza, F.; López, N.; Miranda, M.; López, C.; Martearena, E.; Arias, M.; Valdez, A.; Medina, M.; Plaza, Y. y Torres, T. (2020). *Gritos de las Madres del monte: Voces de mujeres en lucha*. Salta: Fondo Editorial ARETEDE.

**LAS LUCHAS POR EL TERRITORIO EN TESTIMONIOS
QOM**

**THE STRUGGLES FOR THE TERRITORY IN QOM
TESTIMONIES**

AS LUTAS PELO TERRITÓRIO EM DEPOIMENTOS QOM

Estela Josefina Picón*

Universidad Nacional de Salta
Contacto: piconestela@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4796-4881

Recibido: 14/07/22

Aceptado: 10/08/22

* Estela Josefina Picón es profesora en Letras. Se desempeña como docente de Lingüística del Texto, Sociolingüística y Lengua Española 2, en la carrera de Letras de la Universidad Nacional de Salta. Es directora del Instituto de Folklore y Literatura Regional Dr. Augusto Raúl Cortazar, donde trabaja con testimonios y literatura del Noroeste argentino. Ha participado en proyectos dependientes del Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta, en los que ha indagado sobre la oralidad y la escritura de estudiantes de diferentes niveles educativos, sobre el discurso jurídico y periodístico. Actualmente integra el equipo del proyecto “Las luchas de la memoria en América Latina: migraciones y violencias en narrativas híbridas contemporáneas”, desde 2022 dirigido por Betina Campuzano. Ha publicado artículos en revistas especializadas en el ámbito de la psicolingüística, la sociolingüística y la lingüística textual y la gramática oracional.

Resumen

En los testimonios recopilados por Orlando Sánchez en *Historias de los aborígenes tobas del Gran Chaco contadas por sus ancianos* (2007), se narran las luchas por la tierra protagonizadas por los indígenas de Chaco y Formosa. Los relatos de las masacres sufridas no aparecen completamente concatenados, ya que los enunciadores no pueden asumir su rol de agentes (Jelin, 2002).

Desde la perspectiva de la lingüística sistémico-funcional se analizan las estructuras agentivas e inacusativas de las cláusulas en español referidas a los sucesos de violencia. Con sujetos volitivos se muestran como hechos inteligibles que pueden anticiparse y resolverse con éxito. Por el contrario, con la inacusatividad aparecen como entidades inhumanas, incontrollables, fatídicas. Las estructuras sintácticas dan cuenta de actitudes diferentes respecto del sentido de territorialidad (Altuna, 2008): una auspiciosa, que se proyecta hacia el futuro en libertad; y otra desesperanzada, centrada en la pérdida del espacio vital y la identidad.²

Palabras claves: testimonios, luchas, agentividad, inacusatividad, sentido de la territorialidad.

Abstract

The struggles for land that the indigenous people of Chaco and Formosa performed are compiled by Orlando Sánchez in *Stories of the Toba Aborigines of the Gran Chaco told by their elders* (2007). The stories of the massacres they suffer are not completely concatenated, since enunciators cannot assume their role as agents (Jelin, 2002).

From the perspective of systemic-functional linguistics, the agentive and unaccusative structures of clauses in Spanish referring to violent events are analyzed in this paper. These, with volitional subjects, appear and are represented as intelligible facts that can be anticipated and can be successfully resolved. On the contrary, with unaccusative verbs, confrontations appear as inhuman, uncontrollable, fateful entities. The syntactic structures reveal different attitudes in relation to the sense of territoriality (Altuna, 2008): an auspicious look, which is projected towards the future in freedom; and another desperate, which is focused on the loss of vital space and identity.

Keywords: testimonies, struggles, agentivity, inaccuracy, sense of territoriality.

Resumo

As lutas pela terra que os indígenas do Chaco e Formosa estão envolvidos são compiladas por Orlando Sánchez em *Histórias dos Toba Aborígenes*

do Gran Chaco contadas por seus anciãos (2007). As histórias dos massacres que sofrem não são totalmente concatenadas, uma vez que os enunciadorez não podem assumir seu papel de agentes (Jelin, 2002).

Sob a perspectiva da linguística sistêmico-funcional, as estruturas agentivas e inacusativas das orações em espanhol referentes a eventos violentos são analisadas neste artigo. Estes, com sujeitos volitivos, aparecem e são representados como fatos inteligíveis que podem ser antecipados e podem ser resolvidos com sucesso. Ao contrário, com verbos inacusativos, os confrontos aparecem como entidades desumanas, incontroláveis, fatídicas. As estruturas sintáticas revelam diferentes atitudes em relação ao sentido de territorialidade (Altuna, 2008): um olhar auspicioso, que se projeta para o futuro em liberdade; e outro desesperado, focado na perda de espaço vital e identidade.

Palavras-chaves: depoimentos; lutas; agentividade; imprecisão; sentido de territorialidade.

Introducción

La historia oficial, que cuenta los hechos trascendentales de la conformación de la nación argentina, ha silenciado durante más de un siglo las voces de los indígenas, víctimas de la aniquilación de comunidades enteras, la reclusión y el despojo provocados por las fuerzas de seguridad estatales. En el imaginario que construyó este relato, los argentinos “descienden de los barcos”³; solo se reconocen sus antepasados europeos, tanto los españoles que ocuparon el territorio durante la expansión colonial como los inmigrantes procedentes de distintos lugares de Europa que llegaron en los siglos XIX y XX. Hablaban diversas lenguas, pero predominó una, el español; tenían la piel blanca, eran cristianos y traían costumbres “civilizadas”, las que iban a implantar en el país “desierto” que poblaban.⁴

Pero existe otra memoria, la de los indígenas sobrevivientes y sus sucesores, que expresa en lenguas americanas los acontecimientos acallados durante siglos. Evoca los nombres originarios de ancestros y de lugares; revive los mitos que dan sentido a la vida en el monte, custodiado por las deidades dueñas de todo lo animal y vegetal; recuerda con detalle los gestos,

palabras y acciones heroicas de caciques que se enfrentaron a otros pueblos aborígenes, después a conquistadores españoles, y más tarde a los colonos criollos, a la policía, a la gendarmería y al ejército. Y también rememora las masacres, que implican no solo la pérdida de vidas humanas, sino del lugar que los sujetos ocupan en el mundo; pierden el sentido de territorialidad (Altuna, 2008, p. 128) y se convierten en seres nómades, en “migrantes” (Cornejo Polar, 1996).⁵

Jelin (2002) sostiene que los relatos traumáticos que hablan del exterminio de comunidades enteras revelan “grietas en la capacidad narrativa” (p. 28), debido a que los sujetos no pueden representarse mentalmente esta clase de hechos para poder comunicarlos. Los omiten, o se refieren a ellos de manera inarticulada e imprecisa. Oscilan entre ubicarse en el papel de víctimas o de observadores; entre expresar sus sentimientos o distanciarse de los hechos (p. 88). La incapacidad semiótica de los sobrevivientes y testigos para narrar lo vivido en las masacres o lo que oyeron de sus ancestros se manifiesta en la dificultad para ocupar el rol de agentes en su discurso.

Tal imposibilidad de hilvanar las historias se revela en las construcciones gramaticales referidas a tales sucesos. Lo evidencia el uso de estructuras inacusativas, en las que se representan los hechos como si acontecieran sin una fuerza de voluntad que los animara. Al contrario, las cláusulas agentivas, cuyo sujeto se reafirma en su rol de protagonista o de informante privilegiado, están más vinculadas con la narración de sucesos no traumáticos y con los heroicos. Las dos opciones léxico-gramaticales se relacionan con el sentido de territorialidad, que desarrolla Elena Altuna (2008, p. 128): por medio de la primera, la lengua manifiesta el quebranto y la orfandad por haber perdido el espacio que le daba sentido a la vida; a través de la segunda, desvela la seguridad, la satisfacción de la victoria y la ilusión por recuperar lo que ha sido robado.

Desde la perspectiva de la gramática sistémico funcional, que posibilita establecer relaciones entre las construcciones

léxico-gramaticales y las representaciones de la realidad, se analizan aquí las cláusulas inacusativas y agentivas que hacen referencia a los enfrentamientos violentos entre personas pertenecientes al pueblo gom —aliadas a menudo con otros grupos originarios— y criollos en *Historias de los aborígenes tobas del Gran Chaco contadas por sus ancianos*, de Orlando Sánchez (2007). El modelo transitivo y el ergativo corresponden a dos maneras diferentes de concebir el mundo. De acuerdo con el primero, predominante en los mitos y relatos tradicionales, los hechos se presentan como intencionales, dirigidos hacia metas y forjados por sujetos que son agentes humanos o divinos. Con respecto al segundo, los acontecimientos se muestran como autogenerados, inhumanos, sin una voluntad que los conduzca, y en ellos no hay agentes, solamente medios y causas.

Agentividad e inacusatividad

Desde la perspectiva sistémico funcional, la cláusula es una forma de organización de los eventos. En su estructura gramatical se proyectan las tres funciones del lenguaje: ideativa o experiencial, interpersonal y textual. La transitividad es un sistema que estructura el significado lógico-conceptual y relativo a la praxis humana.

En el discurso sobre la realidad se integran el modelo transitivo y el ergativo. En el transitivo, los eventos se presentan como causados por un agente y, a veces, se extienden e impactan en una meta. El rol de agente, que empuja el desarrollo de los hechos en el tiempo, se expresa en caso nominativo, y es el único obligatorio con verbos intransitivos. El acusativo corresponde a la meta, presente solo en cláusulas con verbos transitivos (Ghio y Fernández, 2008, p. 112). En el modelo ergativo, cuyo único participante obligado es el medio, que funciona como sujeto de la cláusula, no se privilegia la voluntad de los agentes, sino la causa y el efecto de los procesos (Halliday & Matthiessen, 2014, p. 340).

Los procesos agentivos pueden ser transitivos o intransitivos; los segundos se dividen en inergativos, como *reír* o *saltar* que poseen sujetos agentivos, y en inacusativos —denominados también ergativos—, cuyo único argumento es un objeto nocional y cumple la función de sujeto, referido al tema, al paciente o al existente. Los ergativos se clasifican, a su vez, en dos clases semánticas: los de cambio de estado o ubicación como *romperse*, *crecer* o *floreecer*, y los de existencia o aparición como *existir*, *aparecer* o *llegar* (Mendikoetxea, 1999, p. 1583).

Las cláusulas de pasiva perifrástica también pueden considerarse dentro de la clase general de construcciones inacusativas (Mendikoetxea, 1999, p. 1616). Las pasivas formadas con el auxiliar *ser* conjugado y el participio del verbo con contenido léxico tienen rasgos en común con las inacusativas que poseen sujetos pacientes. En ambas el sujeto sintáctico es el objeto nocional del verbo transitivo. Así, la estructura transitiva “perdimos la batalla” se corresponde con la inacusativa “la batalla se perdió” y con la pasiva perifrástica “la batalla fue perdida por nosotros”.

Para el análisis de las construcciones gramaticales se seleccionaron del libro de Orlando Sánchez las cláusulas en español que aluden a las luchas por el territorio y particularmente a las masacres, relatadas por sobrevivientes y testigos.

El “emprendedor de la memoria”

Orlando Sánchez fue un referente evangélico de origen qom, nacido en Pampa del Indio, Chaco, en Argentina. Trabajó como maestro bilingüe; traductor del guaycurú —la lengua del pueblo qom—, el mocoví y el pilagá. Escribió libros de enseñanza de los idiomas de las comunidades del Gran Chaco, glosarios de términos en tales lenguas, compilación de tradiciones y costumbres, alegatos en defensa de derechos de los pueblos indígenas, entre otros.

En el libro *Historias de los aborígenes tobas del Gran Chaco contadas por sus ancianos*, transcribe once entrevistas realizadas a personas notables del pueblo qom de distintas localidades de Chaco y Formosa, entre 1977 y 1979. La publicación es bilingüe; los relatores hablan en guaycurú y Sánchez traduce sus testimonios al español.

Desde la óptica de Jelin, un “emprendedor de la memoria” es quien propicia el diálogo con otro en los textos testimoniales. Posibilita que se difunda su palabra, y a la acerca a los marcos culturales de lectores diversos (2002, p. 51). Orlando Sánchez cumple este rol: convoca a los ancianos a asambleas en las que interactúan y toman decisiones, o los visita en sus casas particulares; con su palabra ayuda a los interlocutores a construir memorias, a darles sentido a los hechos del pasado a través de los relatos.

En las entrevistas realiza preguntas para rescatar la historia de los qom: los antepasados, las reuniones interétnicas, las luchas contra otros pueblos originarios y posteriormente contra los criollos, la conversión al cristianismo, algunos hechos específicos de los cuales los entrevistados fueron protagonistas, testigos o simplemente oyentes de los relatos de sus padres y abuelos. En las respuestas se evidencia que las experiencias de los narradores no son individuales sino colectivas; en sus testimonios confluyen muchas voces, que a menudo ofrecen versiones discordantes de los mismos hechos.

En los testimonios, Sánchez encuentra argumentos políticos y jurídicos para reclamar ante la administración estatal la legitimidad y el reconocimiento de la identidad qom y de los derechos sobre la tierra. De esta manera, proyecta hacia el futuro los relatos del pasado, que interpelan a las generaciones jóvenes para que no pierdan su identidad. Al mismo tiempo, la traducción al español le abre la posibilidad de dialogar con lectores no indígenas, involucrarlos en la historia qom y sumarlos a su causa.

El contexto histórico de las luchas

La mayor parte de los enfrentamientos que se cuentan en el libro de Sánchez corresponden a la llamada “Conquista del Chaco”. La llevó a cabo la clase dirigente que se impuso en la República Argentina luego de 1860; este grupo privilegió los intereses de los grandes terratenientes que pasaron a ocupar territorios muy extensos para desarrollar sus proyectos agropecuarios. Los pueblos indígenas, que vivían de los montes del Gran Chaco, constituían un obstáculo para tales intereses. La puja por la tierra se sumó al racismo y a los prejuicios ideológicos de los gobernantes que sostenían que la única solución al “problema indígena” era la civilización, el sometimiento o la muerte. Por otra parte, la acumulación capitalista requería de la mano de obra indígena estacional para que trabajara en los ingenios, la tala y las grandes plantaciones.

El presidente, Julio Argentino Roca, y el ministro de Guerra y Marina, Benjamín Victorica, solicitaron presupuesto al Congreso para realizar una ofensiva militar en el Chaco, argumentando que era necesario correr la frontera, reducir a los indígenas bajo la jurisdicción nacional para entregar las tierras a los inmigrantes y a la explotación industrial (Ministerio de Educación, 2015, p. 3).

En la campaña militar de 1884, el ejército sometió a los caciques más importantes; privó a los indígenas del acceso a las costas de los ríos y les redujo el espacio del monte en el que vivían de la caza y la pesca. A partir de entonces, para subsistir, pasaron a emplearse como mano de obra de la industria del tanino y el algodón, de los obrajes y los ingenios azucareros de Salta, Jujuy y Tucumán. Además, fueron incorporados a los regimientos como soldados, guías o estibadores (Ministerio de Educación, 2015, p. 7).

Desterrados del monte, los pueblos originarios se vincularon con los criollos mediante el comercio de animales salvajes, el robo de ganado y el trabajo en los ingenios. Se aprovisiona-

ban de caballos, armas de fuego, víveres, herramientas y ropa, gracias a los tributos que los criollos pagaban a los líderes indígenas para establecer sus puestos (Torres, 1975, p. 53).

A pesar de las persecuciones y el despojo, los indígenas se organizaron y resistieron, pero las rebeliones terminaron en matanzas, despojos y robo de niños (Salamanca, 2011, p. 16). Se alude a continuación a dos masacres, la de Napalpí, que encabezó un grupo de qom y mocovíes en el Aguará en 1924, y la de Rincón Bomba en 1947, cuyas víctimas eran pilagás.

La masacre de Napalpí ocurrió como represalia por una huelga de los indígenas qom y mocovíes que solicitaban mejoras en su trabajo de cosecheros. El líder qom Pedro Maidana y otros caciques acordaron que las poblaciones se trasladaran en masa a trabajar en los ingenios azucareros de Salta y Jujuy, pero Fernando Centeno, gobernador del Territorio Nacional del Chaco, les prohibió la emigración. A partir de entonces sobrevino una huelga de trabajadores rurales qom, mocovíes y criollos; la tala, la cosecha y la siembra de toda la región se paralizaron. Los gobernantes sospecharon que este tipo de rebeliones podría extenderse a todo el norte, ya que los chamanes propiciaban una “fuerte mítica escatológica basada en un renacimiento de las tradiciones morales y religiosas indígenas” (Díaz Crousse, 2008, p. 7). En efecto, la población indígena creía en el advenimiento de una nueva era en la que ya no existiría opresión, sino un estado de libertad de la que gozaban antes de la conquista por parte de los blancos (Ministerio de Educación, 2015a, p. 6). Por ello, pensaban que las armas de los “blancos” no los alcanzarían, que terminaría la explotación y sobrevendría un tiempo de abundancia (Salamanca, 2008, p. 9; Dávila, 2015).

Centeno anunció públicamente que los indígenas se habían sublevado y que organizaban malones para atacar a los colonos. Ordenó el traslado de cientos de policías y gendarmes hacia la reducción de Napalpí, donde se encontraban los caciques, y la rodearon. Desde un avión, arrojaron químicos con los que incendiaron los toldos y el monte cercano. Ante la huida de

la población desarmada, dispararon con fusiles de repetición por aire y por tierra durante cuarenta y cinco minutos. Según algunas fuentes, murieron cuatrocientas personas aproximadamente; según otras, unas seiscientas. Policías y gendarmes cometieron todo tipo de excesos: castración de los caciques; empalamiento de ancianos, adultos y niños; violación y mutilación de las mujeres. Incineraron a los cadáveres en fosas comunes, descuartizaron a los líderes y los exhibieron como trofeos de guerra en la plaza de Quitilipi (González Coll, 2010, p. 4; Aranda, 2010, p. 46; Ministerio de Educación, 2015a, p. 7). Los que sobrevivieron huyeron al monte; decenas de niños pequeños fueron raptados y entregados a familias blancas o a las estancias como sirvientes.

Veintitrés años más tarde ocurrió la masacre de Rincón Bomba, bajo la presidencia de Juan Domingo Perón. Más de mil indígenas procedentes de Formosa que trabajaban en el ingenio azucarero de San Martín de Tabacal, en Salta, se organizaron para protestar contra la patronal y por ello el lugar fue militarizado (Trincheró, 2009, p. 53). Fueron expulsados y debieron regresar a pie a sus lugares de origen. En el trayecto, muchos murieron de hambre y cansancio. Cerca del pueblo de Las Lomitas, los sobrevivientes se congregaron para pedir ayuda.

Las autoridades locales, la gobernación y la presidencia enviaron ayuda humanitaria por tren, pero tardó semanas y los alimentos llegaron en mal estado. Una intoxicación masiva provocó la muerte de más de cincuenta indígenas, cuyos cadáveres no pudieron ser enterrados en el cementerio del pueblo porque no contaba con suficiente espacio (Trincheró, 2009, p. 54).

Al mismo tiempo, muy cerca de allí, en el paraje de La Bomba, más de mil pilagás se reunieron para participar de un encuentro religioso organizado por Tonkiet, cuyo nombre criollo era Luciano Córdoba, vinculado con los misioneros pentecostales. Los pobladores criollos y los gendarmes de Las Lomitas hicieron correr el rumor de que los indígenas organizaban un levantamiento masivo (Ministerio de Educación, 2015a, p. 10).

Decían, además, que los muertos sin enterrar se aparecían en los ritos en los que había música, danzas y cantos en lenguas desconocidas (Trincheró, 2009, p. 55).

La gendarmería descargó sus fusiles contra la multitud, mientras le disparaban también desde un avión que había despegado desde El Palomar, en Buenos Aires. Los muertos y desaparecidos fueron alrededor de seiscientos cincuenta; además, cincuenta niños pilagás fueron secuestrados y llevados a otras regiones. En los registros no figura ningún gendarme muerto ni herido. Los gobiernos local y nacional culparon de la masacre a los mismos indígenas (Trincheró, 2009, p. 56).

Los testimonios de las luchas

Los narradores entrevistados por Orlando Sánchez dan testimonio de algunos hechos fundamentales que corresponden a la llamada “Conquista del Chaco”, como la rendición y muerte de los caciques Menesoxochi y Matoli a manos del ejército, que supone la derrota de los pueblos indígenas del Gran Chaco; pero también de acontecimientos posteriores, como las represalias por parte del cacique qom Francisco Moreno Las Palmas, quien se alía con la policía y los soldados, y ataca a personas de su propio pueblo.

Relatan los combates por el territorio contra otros pueblos que habitaban el Gran Chaco: primero contra wichis, moco-vies, pilagás, abipones, lules y vilelas; luego contra los españoles que quisieron asentar sus poblados; más tarde, contra los colonos criollos e inmigrantes europeos. En la mayoría de los enfrentamientos, los qom resultaban vencedores, gracias a sus estrategias en la lucha, a su capacidad de establecer alianzas con otros pueblos y su conocimiento de la geografía chaqueña.

La Conquista del Chaco, llamada también “Conquista del Desierto Verde”, que se desarrolla entre los años 1870 y 1923, supone la derrota de los qom y el despojo de su territorio. Los ancianos entrevistados cuentan que, después de varias batallas

y matanzas, el grupo comandado por el cacique Meguesoxochi se rinde para evitar más muertes y es conducido junto a su gente por el ejército en un buque de guerra a través del río Paraná, con rumbo a Buenos Aires. Durante el viaje los compañeros se preguntan por el líder, pero nadie sabe nada de él. Es un desaparecido. Los demás son reclutados en las milicias, vendidos y obligados a trabajar en las chacras de los coroneles y las mujeres se convierten en sirvientas de las casonas.

Pero Meguesoxochi, un guerrero cuyo valor y capacidad de organización eran “un rompe cabezas de los Coroneles” (Sánchez, 2007, p. 59), no es el único líder asesinado. También es ultimado Chonaxat en un ataque, y otro cacique, Matoli, es condenado a muerte injustamente después de denunciar él mismo ante la policía a los autores de un crimen; intentaba proteger a los suyos de las represalias de los efectivos, pero lo culpan a él y lo matan.

Después de la firma del pacto con el presidente Hipólito Yrigoyen, quien decreta el fin de las matanzas y la cesión de territorios para los pueblos del Chaco, cambia el rol de algunos de los líderes: el cacique qom Francisco Moreno ahora responde a los intereses del gobierno criollo, y los suyos visten uniformes de policías y del ejército. Como parte de las fuerzas de seguridad, los indígenas intervienen en matanzas contra los rebeldes de su propio pueblo; convierten a su gente en trabajadores de los ingenios de Salta, Jujuy y Tucumán; y reprimen cruelmente a los obreros de un ingenio de Paraguay, que se habían declarado en huelga. De ser víctimas del ejército y la policía, se transforman en victimarios de su propia gente.

En los relatos de masacres, cumplen roles esenciales otros dos grupos de indígenas: los traidores a su pueblo y los chamanes. Los primeros, aliados del gobierno, entregan a los suyos con engaños, después de asegurarles que las autoridades no los dañarán y que serán recompensados con alimentos, vestimenta y tierras. Los segundos hacen conjuros y prometen libertad y redención para los originarios, pero según los relatos de los

ancianos qom —la mayoría de los cuales pertenece a la Iglesia Pentecostal—, se trata simples charlatanes cuyas acciones conducen a nuevas matanzas, incluso después de la firma de la paz con las autoridades nacionales.

Ejemplos de cláusulas agentivas y ergativas

A continuación, se listan ejemplos de cláusulas que dan cuenta de la representación de los enfrentamientos entre los qom y otros pueblos y se describe su estructura gramatical.

Entre las cláusulas que aluden a la captura y desaparición de Meguesoxochi en 1884, y el destino de los suyos, predominan las estructuras de pasiva perifrástica, compatibles con las ergativas, tal como se muestra en (1) y (2):

(1) *Meguesoxochi fue hecho prisionero junto con muchas de sus gentes, como el propio tío de mi padre.*

(2) *muchas de las gentes fueron esparcidos como animales en todo el territorio nacional.*

Meguesoxochi es considerado el primer desaparecido por el estado nacional, y esto también se marca en la estructura ergativa (3) con el verbo existencial *pasó*:

(3) *con respecto de nuestro jefe Meguesoxochi nosotros no sabemos nada que pasó con él.*

El exterminio de los pueblos vecinos (pilagás, mocovíes, lules, vilelas, abipones) se formula en (4) con una cláusula pasiva:

(4) *sus hijos fueron muertos asesinados.*

También se emplea la pasiva en (5) para hacer referencia a las masacres:

(5) *Después de casi tres siglos y medio de resistencia, en solamente dos años fueron destruidas miles de vidas humanas.*

La acción del traidor que engaña a los qom y logra que sea apresado su líder se expresa en (6) mediante una cláusula transitiva:

(6) *Con esta adulación continua, un Mocoví que se llamaba Dashiguemayi logró el apresamiento del Cacique [Meguesoxochi] y sus gentes.*

También se emplean estructuras transitivas para dar cuenta de la aniquilación de la gente del propio pueblo, como se muestra en (7) y (8):

(7) *Ellos nos siguen matando nuestros hijos e hijas*

(8) *los soldados desataron sus horribles venganzas, iban matando a los indefensos ancianos de ambos sexos con una edad centenaria, mujeres embarazadas y niños más pequeños.*

Los relatos relevan también los hechos llevados a cabo por los chamanes, que engañan a los suyos y conducen a multitudes de indígenas a la muerte. Sus actos se expresan con verbos transitivos y activos (*mandó a cavar, podía matar*) en (9) y (10), el engaño con perifrasis pasivas (*fueron embaucados*) en (11), pero la consecuencia se formula con los inacusativos *murieron* y *cayeron* (9) y (11):

(9) *este hombre [Quiyoyi No'oiyi] mandó a cavar una zanja bastante larga, donde murieron sus gentes masacradas.*

(10) *el hombre [Yachaxanaxauaic] decía que él podía matar a los no indígenas*

(11) *Así fueron embaucadas esas gentes y cayeron erróneamente en el engaño moxoijaqshic n'aqtac (palabras huecas, sin sentido).*

En los testimonios también se narra y evalúa las matanzas provocadas por los propios aliados de los gobernantes. Pero no hay una única voz: están quienes los acusan y quienes justifican las represalias contra su pueblo. Do'xoi Augusto Soria, uno de los entrevistados por Sánchez, responsabiliza al cacique Moreno por las matanzas, usando verbos transitivos activos (*vinieron a matarnos, hizo*) como se muestra en (12) y (13):

(12) *[los policías y civiles] vinieron a matarnos acusándonos de los robos de los animales de ellos*

(13) *fue por intervención directa del Cacique Moreno, él hizo el bombardeo.*

En cambio, Cabito Leiva, otro de los informantes, que ha participado de los acuerdos de paz junto a Moreno, y también de las represiones como miembro de las fuerzas policiales, justifica a su líder y culpa a los qom de declarar la guerra y provocar su propia matanza. Hace uso de estructuras pasivas en la cláusula (14), ergativa en (15) y transitivas en (16).

(14) *fui enviado varias veces a esas gentes [los qom] antes de ser masacrados*

(15) *él [Moreno] tiene lástima de los niños inocentes y las mujeres si mueren sin causa*

(16) [los qom] *insistían con enfrentar a los policías, ya declararon la guerra.*

Se esboza en los párrafos siguientes una interpretación de las estructuras gramaticales empleadas en los testimonios para hacer referencia a los episodios traumáticos.

Con respecto a las construcciones que aluden a las masacres, predominan los verbos transitivos y agentivos en oraciones activas. A través de ellos, se expresan las acciones que involucran a los traidores que entregan a los qom a la policía o al ejército; también las de los chamanes que engañan a los suyos y los conducen a la muerte. Son activos, además, los procesos que dan cuenta de las matanzas ocasionadas por los propios qom al mando del cacique Moreno, que ahora usan los uniformes de la policía y del ejército.

Las cláusulas de pasiva perifrástica hacen referencia al destino de Meguesoxochi y su gente: las víctimas son el foco de las frases y los agentes que capturan, someten, matan, expulsan y esclavizan están a las órdenes del gobierno argentino. La pasivización provoca el efecto de ocultar a los responsables. El mismo recurso se aplica para aludir al exterminio de los otros pueblos del Chaco (pilagás, mocovíes, lules, vilelas, abipones) y

a las masacres ocasionadas por la gente del cacique Moreno y los chamanes.

Las estructuras ergativas no son predominantes: se emplean para referirse a la desaparición del cacique Menesoxochi. Las cláusulas con los inacusativos *morir* y *caer* centran la atención en las víctimas y su destino, más que en los hechos relacionados con los ataques, repliegues y contraataques.

Los modelos agentivo y ergativo marcan dos concepciones del mundo: los procesos transitivos e intransitivos cuyo sujeto es un agente con intencionalidad, muestran, desde la perspectiva de los qom, un modo de mirar la realidad caracterizado por la seguridad y el control de las cosas, el dominio de sí mismos y de otros pueblos. Desde la perspectiva ergativa, los hechos se presentan como autogenerados, inasequibles, inexorables, sin intervención de la voluntad humana. Mediante los verbos inacusativos, las masacres son vistas desde la fatalidad y la desesperanza. La desaparición de Meguesoxochi, relatada con todo detalle por cada uno de los entrevistados, marca la rendición, el fin de la resistencia y la conciencia de la pérdida del territorio. Es el ocaso, el despojo del territorio, el fin del mundo que los qom conocían y dominaban hasta entonces.

El sentido de la territorialidad

En la lucha entre criollos e indígenas se oponen dos representaciones del territorio: los primeros entienden el control del espacio como su ocupación, el establecimiento de límites políticos, su explotación y su organización política-administrativa. Ello implica, además, “la implantación de un diseño espacial y la colonización del lenguaje y la memoria” (Altuna, 2002, p. 47). Para los segundos, en cambio, el espacio es el monte, un sitio seguro, familiar, que les ofrece albergue y alimento. No tiene límites, por eso pueden recorrerlo extensamente de acuerdo con las posibilidades que tienen de recolectar frutos y cazar animales en las distintas estaciones del año. Cada sitio tiene su

“dueño”, cuya función es proteger el mundo vegetal y animal que lo habita; se trata de entidades sobrehumanas llamadas *shi axaua*, nombre que alude a su conciencia, capacidad volitiva y a sus pasiones. Para ingresar al monte, “hay que saber ‘cómo pedir’, es decir, cómo despertar la compasión de los ‘dueños’, mediante oraciones y rogativas, para instarlos a dar lo que se necesita (presas, raíces, frutas, conocimientos, poderes, etc.)” (Robledo, 2020).

Las construcciones gramaticales empleadas en los testimonios que recoge Orlando Sánchez se relacionan con la noción del “sentido de territorialidad”, de Elena Altuna (2008). Los sujetos despojados, en este caso los qom que migran permanentemente, llevados a la fuerza, huyendo de masacres y pestes, y moviéndose a través del Chaco para ir a trabajar en los ingenios, hacen de los nuevos espacios su territorio, adonde llevan y recrean su lengua, símbolos, creencias, costumbres, tradición e identidad. Las opciones gramaticales revelan actitudes diferentes con respecto a la supervivencia como pueblo y el sentido de territorialidad: la agentiva rememora las muertes para proyectarse hacia un futuro dinámico y auspicioso, donde los amigos y familiares se encuentran y traen a la memoria el pasado glorioso y el que causa dolor. La ergativa, en cambio, se centra en lo irremediable, en la pérdida de vidas, de la tierra y de la identidad; no parece haber esperanza, ni futuro.

Pero los testimonios que difunde Orlando Sánchez, un auténtico “emprendedor de la memoria”, constituyen una apuesta por la supervivencia del pueblo qom y de su historia. La evocación del pasado heroico e incluso de las masacres se convierte hoy en un documento valioso para reclamar legalmente por los derechos de las comunidades indígenas y hacer conocer sus historias y sus lenguas. El sentido de territorialidad, que parece haberse perdido como consecuencia del despojo, las migraciones y las matanzas, perdura en la memoria colectiva.

Notas

- 1 Las actuales provincias de Chaco y Formosa, situadas al norte de la República Argentina, forman parte del Gran Chaco, región geográfica que comprende la región chaqueña argentina, los llanos del sudeste boliviano, parte del sudoeste brasileño y del oeste paraguayo.
- 2 La investigación se enmarca en el Proyecto B 2774/0 del Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta, “Las luchas de la memoria en América Latina: migraciones y violencias en narrativas híbridas contemporáneas”, dirigido por Betina Sandra Campuzano.
- 3 Se trata de un mito fundacional, que responde al proyecto hegemónico de organización de la nación. La aceptación del origen europeo de la mayor parte de la población se asentó en la negación del exterminio de la población originaria y en la invisibilización de la africana.
- 4 La denominación eufemística “desierto” fue aplicada a fines del siglo XIX por el estado centralista a las zonas del territorio argentino que permanecían controladas por grupos indígenas desde la época de la conquista (Bartolomé, 2005).
- 5 Para Cornejo Polar, la acción de migrar convierte al sujeto migrante en inherentemente heterogéneo. El desplazamiento de un universo cultural a otro, que es físico y mental, genera maneras contrastantes de ver el mundo y de comunicarse (Bueno Chávez, 2004, p. 55).

Referencias bibliográficas

- Altuna, E. (2002). *El discurso colonialista de los caminantes, siglos XVII-XVIII*. Michigan y California: Centro de Estudios Literarios “Antonio Cornejo Polar” (CELACP), Latinoamericana Editores.
- Altuna, E. (2008). La partida inconclusa: indigenismo y testimonio. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 34(68), 121-141.
- Aranda, D. (2010). *Argentina originaria: genocidios, saqueos y resistencias*. Buenos Aires: La Vaca Editora.
- Bartolomé, M. A. (2005). Los pobladores del “desierto”. *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, Les Cahiers ALHIM, 10. <http://journals.openedition.org/alhim/103>
- Bueno Chávez, R. (2004). *Antonio Cornejo Polar y los avatares de la cultura latinoamericana*. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Cornejo Polar, A. (1996). Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana*. 62(176-177), 837-844.
- Dávila, L. (2015). Robert Lehmann-Nitsche. Pruebas contundentes sobre su presencia en Napalpi en tiempos de la masacre. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/68052>
- Díaz Crousse, C. A. (2005). Juicio histórico por la matanza a la etnia Toba en la ‘Masacre de Napalpi’ en 1924 en Argentina. *El Correo*, Notre Amérique, Frère Indigène. <http://www.elcorreo.eu.org/Juicio-historico-por-la-matanza-a-la-etnia-Toba-en-la-Masacre-de-Napalpi-en-1924-en-Argentina>
- Drazer, M. (2021, junio 14). “¿Los argentinos descienden de los barcos?” Mitos, prejuicios y alguna verdad. *Deutsche Welle (DW)*. <https://www.dw.com/es/los-argentinos-des-cienden-de-los-barcos-mitos-prejuicios-y-alguna-verdad/a-57886935>
- González Coll, M. M. (2010). Crónicas del horror. 3er Seminario Internacional Políticas de la Memoria “Recordando a Walter Benjamin. Justicia Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria”, Buenos Aires: Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti.
- Ghio, E. y Fernández, M. D. (2008). *Lingüística Sistémico Funcional. Aplicaciones a la lengua española*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, Waldhuter Editores.
- Halliday, M.A.K. y Matthiessen, C. (2014). *Halliday’s Introduction to Functional Grammar*. London: Routledge.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Mendikoetxea, A. (1999). Construcciones inacusativas y pasivas en Bosque I. y Demonte V. *Gramática descriptiva de la lengua española*. Madrid: Espasa Calpe.
- Ministerio de Educación (2015). Clase 3: Las campañas militares al Gran Chaco argentino durante el Siglo XIX. *Nuestra Escuela*, Programa Nacional de Formación Permanente, Presidencia de la Nación. <https://www.ceapi.info/wp-content/>

- uploads/2015/12/Expansi%C3%B3n-estatal-y-Pueblos-origina-rios.-Pampa-y-Patagonia-y-el-Gran-Chaco-Clase-3.pdf
- Ministerio de Educación (2015a). Clase 4: Las políticas hacia los indígenas en el Gran Chaco: Reducciones, Masacres y Misiones durante el siglo XX. *Nuestra Escuela*. Programa Nacional de Formación Permanente, Presidencia de la Nación. <https://www.ceapi.info/wp-content/uploads/2015/12/Expansi%C3%B3n-estatal-y-Pueblos-origina-rios.-Pampa-y-Patagonia-y-el-Gran-Chaco-Clase-4.pdf>
- Robledo, P. E. (2020). La equivocación de un territorio en conflicto: experiencias y narrativas *qom* en el sur del Gran Chaco. *Etnográfica*, 24(2), 503-525. <http://journals.openedition.org/etnografica/9147>
- Salamanca, C. (2008). De las fosas al panteón: contrasentidos en las honras de los indios revividos. *Revista Colombiana de Antropología*, 44 (1), 7-39.
- Salamanca, C. (2011). *Movilizaciones indígenas, mapas e historias por la propiedad de la tierra en el Chaco Argentino*. FLACSO, FONCYT y IWGIA, Buenos Aires: Ennio Ayosa Impresiones.
- Sánchez, O. (2007). *Historias de los aborígenes tobas del Gran Chaco contadas por sus ancianos*. Sáenz Peña, Chaco: Acción Apostólica Común, Instituto Universitario ISEDET, Sociedad Bíblica Argentina.
- Torres, M. I. (1975). *Ingeniero Guillermo Nicasio Juárez y los parajes del oeste de Formosa*. Formosa: Ediciones Tiempo de Hoy.
- Trincherro, H. H. (2009). Las masacres del olvido. Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la Argentina. *RUNA*, FFyL, UBA, 30(1), 45-60.
- Wright, P. G. (2003). Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino. *Horizontes antropológicos* 9 (19). <https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000100006>

**WICHI TA WELEKHEN. CAMPEADORES Y MAPAS
ORALES EN LA MEMORIA WICHÍ**

**WICHI TA WELEKHEN. CAMPEADORES AND ORAL
MAPS IN WICHÍ MEMORY**

**WICHI TA WELEKHEN. CAMPEADORES E MAPAS ORAIS
NA MEMÓRIA WICHÍ**

Pamela Rosa Amelia Rivera Giardinaro*

Universidad Nacional de Salta
pamelariveragiardinaro@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9743-6702

Recibido: 12/07/22

Aceptado: 10/08/22

* Argentina. Profesora y Licenciada en Letras. Integrante del proyecto de investigación n.º 2774 Las luchas de la memoria en América Latina: migraciones y violencias en narrativas híbridas contemporáneas, radicado en el Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta, Argentina. Obtuvo el primer premio en los concursos literarios provinciales en la categoría de Ensayo y la publicación de *El indio urbano en la poética de Jesús Ramón Vera: desplazamientos*, en el año 2014. El primer premio en la categoría Historieta del mismo concurso y la publicación de *Hätäy* en coautoría con el escritor wichí Osvaldo Villagra, en el año 2020.

Resumen

La memoria del pueblo wichí, uno de los varios que habitan en la región sudamericana del Gran Chaco, conserva mapas orales desde tiempos ancestrales. Entre ellos se incluyen los *honhates lheyis* o nombres de lugares, puntos de descanso y abastecimiento en las rutas de los *wichi ta welekhen* o campeadores. Me detengo aquí en el arte verbal (Ciccone, 2021) de una selección de ellos registrados por el escritor wichí Laureano Segovia en su libro *Olhamel Otichuhnayaj. Nuestra memoria* (1998). Considerando esta escritura como una expresión de literatura de tradición oral o literatura de la choza (Espino Relucé, 2010) y así también de oralitura (Huamán, 2013), abordo algunos procedimientos de metaforización del espacio proponiendo estos mapas orales, indígenas y de resistencia cultural como cartografías disidentes (Zusman, 2002) de una región pilcomayaña (Altuna y Palermo, 1996) en el marco de las actuales luchas por las memorias (Jelin, 2002) y la pertenencia a la tierra.

Palabras claves: Laureano Segovia, mapas orales, cartografías disidentes, arte verbal, literaturas indígenas.

Abstract

The memory of the Wichí people, one of several that inhabit the South American region of the Gran Chaco, preserves oral maps from ancient times. These include the *honhates lheyis* or names of places, rest and supply points on the routes of the *wichi ta welekhen* or campeadores. I stop here at the verbal art (Ciccone, 2021) of a selection of them recorded by the Wichí writer Laureano Segovia in his book *Olhamel Otichuhnayaj. Our memory* (1998). Considering this writing as an expression of literature of oral tradition or literature of the hut (Espino Relucé, 2010) and thus also of oralitura (Huamán, 2013), I address some procedures of metaphorization of space proposing these oral, indigenous and cultural resistance maps as dissident cartographies (Zusman, 2002) of a Pilcomayaña region (Altuna y Palermo, 1996) in the framework of current struggles for memories (Jelin, 2002) and belonging to the land.

Keywords: Laureano Segovia, oral maps, dissident cartographies, verbal art, indigenous literatures.

Resumo

A memória do povo Wichí, um dos vários que habitam a região sul-americana do Gran Chaco, preserva mapas orais de tempos remotos. Estes incluem os *honhates lheyis* ou nomes de lugares, pontos de descanso e abastecimento nas rotas dos *wichi ta welekhen* ou campeadores. Paro aqui na arte verbal (Ciccone, 2021) de uma seleção delas registrada

pelo escritor Wichí Laureano Segovia em seu livro *Olhamel Otichunhneyaj*. Nossa memória (1998). Considerando essa escrita como uma expressão de literatura de tradição oral ou literatura de cabana (Espino Relucé, 2010) e, portanto, também de oralitura (Huamán, 2013), abordo alguns procedimentos de metaforização do espaço propondo esses mapas de resistência oral, indígena e cultural como cartografias dissidentes (Zusman, 2002) de uma região de Pilcomayeña (Altuna y Palermo, 1996) no quadro das lutas atuais por memórias (Jelin, 2002) e pertencimento à terra.

Palavras-chaves: Laureano Segovia, mapas orais, cartografias dissidentes, arte verbal, literaturas indígenas.

*Hop mak ta iche p'ante hop ifwalas ta pajche man ta
siwelelhais yukw istulya. Iche lahwaytsu p'ante ta ts'ilak
wichi ta ihi hunhat lhipa. (...)*

Hay algo que sucedió antaño, en el pasado. Algo que los
blancos llaman historia. Hubo un tiempo lejano en el
que en este lugar sólo vivían los wichís.

Gerardo Juárez - Rodrigo Montani

Los pasos de la memoria en el monte chaqueño

El escritor wichí Laureano Segovia nació en Misión San Andrés (Formosa, Argentina), en 1946. Dedicó gran parte de su vida a recoger y escribir relatos de su gente a lo largo de las costas del Río Pilcomayo. Desde mediados de los años 80, realizó registros en casetes y encabezó su transcripción y edición en libros bilingües producidos en el Taller de la Memoria, en Misión La Paz (Salta, Argentina). Allí, falleció el 3 de febrero de 2021. Publicó: *Lhatetsel. Nuestras raíces, nuestros antepasados* (1996), *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria* (1998), *Otichunaj lhayis tha oihi tewok. Memorias del Pilcomayo* (2005) y *Olhamel ta ohapehen wichi. Nosotros, los wichí* (2011).

En este recorrido sobre la escritura del cronista wichí, repararé en algunos procedimientos de metaforización del espacio presentes en una selección de *honhates lheyis*, “nombres de las

tierras o territorios”, en un sentido literal, o “nombres de lugares” (Segovia, 1998), registrados en el segundo libro del autor. Se trata de textualizaciones de la memoria oral del pueblo wichi recogidas durante los primeros años de la lucha por el derecho a vivir en sus territorios ancestrales, los ex Lotes fiscales 55 y 14, en el norte de la Provincia de Salta (Argentina). Dichas reflexiones se enmarcan en los estudios del Proyecto de Investigación n.º 2747 Las luchas de la memoria en América Latina: migraciones y violencias en narrativas híbridas contemporáneas (Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta).

En primer lugar, los mapas a los que me referiré forman parte de las rutas de los *wichi ta weleken*, o “gente que camina buscando”, literalmente. Se trata de campeadores, personas conocedoras del monte que lo recorrieron —y recorren— a pie, obteniendo los recursos vitales que este les brinda. La memoria colectiva (Jelin, 2002) ha conservado en los escritos de Segovia (y desde antes, en las narraciones orales) los antiguos nombres de los parajes de descanso y abastecimiento de los también llamados mariscadores.

Dichos puntos en la topografía indígena chaqueña nos revelan apreciaciones del territorio resistentes a los posteriores trazados de los Estados modernos. Se trata de geografías disidentes (Zusman, 2002) que, más específicamente, nos permiten hablar de una región pilcomayeña (Altuna y Palermo, 1996) construida tanto en la memoria oral wichi como en los libros del autor. Ella misma, en diálogo, o en pugna, con otras versiones institucionales del territorio y las memorias (Jelin, 2002). En palabras de Zulma Palermo y Elena Altuna:

Atendiendo a las características de la conformación cultural, es posible plantear la existencia de otro tipo de mapa, cuyo diseño supera los límites políticos nacionales. Se trata de regiones que relacionan a varios países contiguos y que se superimprime a los mapas oficiales, a partir de lo que aquí proponemos considerar como regiones culturales y, por ende, literarias. (1996, p. 8)

En esa línea, cabe tener en cuenta además que el lenguaje y la cultura son mediaciones entre la memoria individual y la colectiva (Jelin, 2002). Por lo cual, intentaré mostrar cómo, tanto la oralidad originaria de los textos de Segovia, como el resultado de su trabajo de autor, dan cuenta del arte verbal del pueblo wichí (Ciccone, 2021). A partir de allí, será posible percibir cómo esta producción camina entre dos mundos (Norriega Bernuy, 2012): la literatura de tradición oral o literatura de la choza (Espino Relucé, 2010) y otras reflexiones la oralitura (Huamán, 2013).

Hacia el final, me arriesgaré a señalar, en el espacio general de la escritura de Laureano Segovia, otras rutas que continúan enviándonos al encuentro y la charla con quienes conservan actualmente los caminos de los *wichi ta welekhen*. Siempre reconociendo, en estos *honhates theyis*, los fundamentos ancestrales de la actual lucha de los pueblos chaqueños por el derecho a vivir y caminar por el monte.

Mapas orales, campeadores y territorio

Las publicaciones de Laureano Segovia tuvieron como contexto y motivación el inicio del largo recorrido de lucha de la Asociación Aborigen *Lhaka Honhat*, la cual agrupó a caciques y comuneros de los grupos chorotes, tapietes, chulupies, tobas y wichí que habitan la región¹. En esos momentos, la consulta a los ancianos involucró la revisión y rescate de un pasado de violencia social y política (Jelin, 2017): los tiempos en que los vínculos con la tierra y la pertenencia a ella fueron cuestionados y atropellados por el avance de las fronteras del Estado. Con respecto a eso, las antropólogas Morita Carrasco y Claudia Briones relatan en *La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina* (1996), que en 1991 se realiza un mapa que da cuenta de la ocupación comunitaria de las tierras. En reacción a los proyectos del gobierno provincial y contando con el apoyo de organismos internacionales:

se reunió la información exigida por la Ley 6.469 (...): censo de población, historia de la ocupación, mapa de los asentamientos y áreas de uso económico. Durante varios meses el equipo trabajó en terreno acompañando a los hombres y mujeres en las actividades de recolección, caza y pesca. Los ancianos les revelaron los nombres que en su idioma dan a cada sitio en el territorio; les mostraron los lugares donde ‘antes’ había abundantes frutos, plantas, animales. (p. 211)

En tales circunstancias, los conocimientos de Laureano Segovia sobre nombres de lugares y otros aspectos de su cultura se integran a dicho relevamiento etnográfico. Entonces, fue necesario escribir los motivos y razones por los cuales las comunidades se negaban a recibir títulos parcelados e insistían en mantener el uso comunitario, de acuerdo a sus concepciones ancestrales. Un factor importante en aquellos planteos fue la convivencia con las familias criollas asentadas en la zona, quienes practican hasta el presente la ganadería a cielo abierto perjudicando la vegetación existente y el crecimiento de nuevos brotes en el monte. Además, son descendientes directos de los colonos que, a principios del siglo XX, llegaron a la región para extender las fronteras de la Nación alambrando e interviniendo las formas de vida de las comunidades nativas.²

En este punto, conviene tener en cuenta que la palabra “mapa” es un préstamo del español en la lengua wichí. Dicha descripción gráfica del territorio es, como la escritura, un artefacto que estos pueblos conocieron a partir de su contacto con la cultura occidental. En cambio, los que aquí llamamos “mapas orales”³, fueron trazados sobre el tiempo, con el cuerpo y los sentidos, y conservados en la memoria de los comuneros chaqueños.

En la obra de Laureano Segovia, los nombres de lugares forman parte de una cartografía que incluye las menciones del origen o residencia de quienes entrevistó el autor. En la vida cotidiana, las personas de las comunidades suelen acompañar sus nombres, al presentarse, con la referencia del lugar de per-

tenencia. Por eso, ese dato consignado antes de las palabras de cada entrevistado, no resulta mínimo en estos libros. Es más bien un indicio, una marca escrita, del gran mapa oral al que se suman aquellos lugares que las personas mencionaron en sus relatos, sitios de su memoria personal y colectiva. Como las paradas de los trayectos a pie hacia los ingenios, dolidos recuerdos de caminos muy duros y lugares donde fueron explotados laboralmente (Segovia, 1998).

Transmitidas principalmente con la voz, las rutas de los campeadores contienen las formas wichí de recorrer, imaginar y reconocerse sobre la tierra, desde un pasado remoto hasta la actualidad. En los escritos de Laureano Segovia, la palabra “campear”²⁴ aparece como una de las tareas o habilidades, junto a pescar y sembrar, que los hombres wichí debían conocer para formar una pareja y mantener a sus familias (Segovia, 1998). Allí también se la consigna como sinónimo o equivalente de: “Mariscar⁵, recorrer los campos en busca de alimentos” (Ibíd., p. 39). En *Otichunaj lhayis tha oihi tewok. Memorias del Pilcomayo* (2005), Segovia incluye la palabra de su padre Samania, de Misión San Andrés:

Ifwalas ta pajche olhamel oyame hap nowalhek wichi ihanejt'at maktha lhamel iwoye chi iwat-lachi han ihoye ayej hap inhat wek itetsan hap nowalhek ta wuj hap lewos lewosnha hap ta ihan lewos ta titsan wuj ta yame wet ta ihan iwotesa iyahin lhip tatatache wet malhyejchi 100 metros wet taka sit wet yachajo ta iyahinla wet yachajo ta yik taichi kamaj hiwen at-la nowalhek wos malhyetso yik ta't pajtha ifwit.

Los mariscadores son la gente que sale al monte a buscar los productos naturales que el monte ofrece, como la miel de lechiguana, de bala y otras cosas.

Los mariscadores saben cómo seguir una avispa cuando vuela. (Segovia, pp. 32-33)

Ese relato sobre la forma de llegar a un panal involucra saberes y sentidos. La vista y el oído son fundamentales para

quien camina en el monte. Por eso, para dimensionar la tarea, de los campeadores, conviene tener en cuenta que el Gran Chaco es la segunda región natural de mayor extensión en Sudamérica, rica en bosques y fauna nativa. Se extiende entre Argentina, Bolivia y Paraguay: “el límite norte se traza a partir del sur del Mato Grosso en Brasil y hacia el este el sistema de los ríos Paraná y Paraguay, hacia el oeste las sierras subandinas y hacia el sur las llanuras pampeanas” (Carrasco, 2000, p. 64). Los principales cursos de agua son los ríos Bermejo, Pilcomayo y Salado del Norte. El clima es cálido con elevadas temperaturas en verano, hasta los 50 grados, y muchas lluvias entre noviembre y abril. En cuanto al territorio, “se trata de una llanura sedimentaria que presenta algunas lomadas anchas y chatas así como hondonadas por las que corren algunos cauces de agua, con zonas anegadizas formando lagunas, bañados y esteros” (Ibíd., p. 64).

En 1991, los cazadores y recolectores que transitaban los senderos del monte podían encontrar en él gran variedad de animales silvestres. Entre ellos: el pecarí, la corzuela, el ciervo, el venado, el tapir, el armadillo, el jaguar, el puma, el lobo, el oso hormiguero y distintos roedores. Así también, podían hallarse hasta diez clases de reptiles y alrededor de diecisiete tipos de aves. Entre la vegetación, anidaban el avestruz americano, garzas, charatas, palomas, loros y aves rapaces. Quienes se dedicaban a la recolección de miel podían encontrar cerca de veinte variedades de ella, como la de lechiguana o de la abeja moro. La generosidad de la tierra proveía de alimentos: más de setenta especies de vegetales silvestres y una docena de plantas que cultivaban en cercos familiares. En otras palabras, los recursos naturales se aprovechaban de forma diversificada y complementaria. En especial, el fruto del algarrobo. En la época de lluvias, se cultivaba maíz, porotos, sandía, melón y zapallo (Carrasco, 2000).

Por otro lado, las actividades de los campeadores no consisten solo en conocimientos y necesidades de índole práctica para

los wichí, sino que estos son indisociables de aspectos espirituales presentes en el discurso de las personas entrevistadas por Laureano Segovia. Por ejemplo, Genaro Garay de Pozo el Toro contó:

Hap nowakcha: iche t'at maktha lhamel yenchaya hap tajnha maktha yame ta iche maktha is ta ihane yenchaya lhamel yame chi iche elh chi nichuwethe chi nowakcha na iyej lhamel yame ta hap ta isej elh ikalhihitha chi nichuwethe hap lhamel lekacha t'at ta lhamel yame tajnha wok itsawet ichi nichutej nemik mak iwoye nemik fwitsaj wet lhamel wujtha tekaye nowakcha.

Esta raíz se usaba mucho cuando salían a camppear. Es la raíz de la zarzaparrilla. Se colocaba en una bolsita colgada del cuello; a quien la llevaba lo defendía del peligro cuando encontraba un tigre, entonces el tigre ya no lo atacaba, tenía miedo. Protegía de todos los animales malos y de otros peligros, víboras venenosas y las palometas en el río mientras pescaba. (Segovia, 2005, pp. 28-29)

En el mismo libro, Segovia registra el testimonio de Sixto Barroso a propósito de los mapas de 1991 que re/presentaron el conocimiento indígena, ancestral y oral. En ocasión de una “Reunión en San Luis” el anciano, nacido en esa Misión, dijo:

Lhaye makta ihi hap mapas hapha lhamel itetsan wet ipaine ahatay lhayis.

Wet olhamel opainhe ahatay lhayis hap mapa ta olhamel oyenlhi hap honhat lheyis ta wichi panthe iwo lheyisawet Francisco Pérez ipaine ahatay lhayis lechumet hap honhat olhamel owet talhek-tsi ta olhamel owet t'at honhatnha.

Han participado también los criollos y a ellos les mostraron el mapa que hicimos con nuestros estudios. Este mapa tiene nombres de lugares en nuestro idioma. Cada comunidad tiene delante su nombre pero no en castellano. Francisco Pérez ha mostrado lo que está en el mapa escrito, los nombres de las comunidades. (Ibid. pp. 166-167)

Nombrar los espacios es una manera de habitarlos. De allí, la afirmación de Marco Flamini (2020): “Cuando se otorgan nombres al espacio, se lo transforma simbólica y materialmente en un territorio culturalmente organizado, y en ese mismo acto se ponen en juego elementos de la identidad colectiva y su dinámica en el tiempo” (p. 429). Al mismo tiempo, se trata de referencias también actuales, en constante reformulación y movimiento⁶.



Camino entre la Comunidad La Gracia y Misión La Paz, Salta, Argentina, febrero de 2021. (Foto: P. R.)

Algunos procedimientos de metaforización de los espacios

En *Olhamel tha ohapehen wichi. Nosotros, los wichí* (2011), Segovia anota los nombres indígenas de una serie de lugares conocidos principalmente por su designación criolla. Acompaña ese listado con la siguiente explicación:

Wichi lhamel ihanej t'at ta lhamel iwolheyisa lhamel lewetes, olhamel owetes olhamel t'at ta olhamel owo-lheyisa, ta kamaj ninama hap ahatay lhayis olhamel owet. Ta namen hap ahatay wet lhamel t'at ta iwolheyisa hap olhamel owetes. Wet olhamel ohanej ta olhamel oyame tajna, tsi thalhe

t'at olhamel ochatilis, lhamel leka-historia tajnha. Wet lhamel t'at ta iwolheyisa lhamel lewetes, hap ta oyame tajna.

Antes, la misma gente nombraba los parajes. Como ella no hablaba castellano, lo nombraba en su idioma. Estos nombres de los parajes todavía nosotros los usamos. Son muy antiguos, son los que usaban nuestros abuelos. Cuando vinieron los criollos, entonces le pusieron los nombres actuales. (pp. 63-65)

Las siguientes reflexiones a propósito de dichos nombres antiguos registrados en la obra del escritor wichí aspiran a dar cuenta de un trabajo con el lenguaje, o bien ciertas modulaciones percibidas y retenidas por él en este: su registro de la lengua oral wichí de la región. En ese marco, la palabra de Segovia, en tanto literatura de tradición oral (Espino Relucé, 2010), reúne textos que:

pertenecen a la memoria colectiva, es decir, constituyen una representación que los hace diferentes de otros al expresar valores, percepciones y maneras de vivir de quienes los producen y hacen patente su mirada sobre el devenir de la historia. En esa memoria hablada se reconoce toda una colectividad que se diferencia de otras. En ésta reposa su historia no escrita, sus saberes inmemoriales y sus afectos interminables. (p. 54)

En efecto, como piezas de la memoria wichí, los trabajos de Laureano Segovia son de especial interés: constituyen la puesta en letra de la oralidad desde la propia mano indígena. En el libro mencionado, el antropólogo John Palmer anota sobre “la técnica con que el autor textualiza el arte narrativo de su pueblo”: “Como uno de los pioneros wichí de ese proceso, Laureano Segovia, a través de sus escritos, hace palpable la conversión del wichí-hablante de antigua estirpe en un wichí-escritor de primera generación” (Segovia, 2011, p. 205). Los puntos en el trayecto de dicha “conversión” pueden percibirse en distintas declaraciones del escritor en registros audiovisuales⁷ de

variadas épocas. Por otra parte, esta toma de la palabra como herramienta indígena, de su gente, es rastreable a lo largo de toda su obra, incluyendo los registros en audio de las entrevistas que realizó.

La escritura suspende el primer aspecto del “doble estatuto” de la literatura de tradición oral: la performatividad del *evento*⁸ (Espino Relucé, 2010). *No obstante, aquí el discurso indígena retoma y afianza la identidad colectiva y la memoria oral wichí en el contexto histórico que describimos antes. Según Palmer, esta especial puesta en texto de las palabras de la gente “... deja traslucir la oralidad de la lengua wichí, sujeta siempre a la vocalización y, como tal, desconocedora de las restricciones impuestas por las reglas de la lectoescritura”* (Segovia, 2011, p. 205).

Y así como la literatura oral se constituye desde el habla, ya sea en el evento o en la voz mediada en la escritura. También implica un goce de la palabra, un “acto de confidencia colectiva” con valor estético y poéticas propias (Espino Relucé, 2010) abordadas también por los estudios de Arte Verbal. Desde esa mirada, Florencia Ciccone (2021) explica:

El arte verbal como ejecución es entendido como una práctica cultural que recrea un modo de habla especial y combina aspectos de la acción artística con la transformación de los usos referenciales básicos del lenguaje (Bauman 2001, 168-169). Así, el concepto incorpora el aspecto creativo y emergente de los discursos como expresión de procesos sociales. (p. 285)

Por lo tanto, la reflexión sobre la palabra y su elaboración estética en enunciados orientados a ciertos efectos en posibles oyentes/lectores, son aspectos perceptibles tanto en la palabra oral de los entrevistados como en la escritura de los libros de Segovia. Esta última, también presenta características especiales tanto en wichí como en la traducción al castellano del autor modulada para un lector que no conoce la lengua y, por lo tan-

to, es externo a la comunidad. Por lo cual, hallaremos en esta obra diversos sujetos de enunciación. En primer lugar, las voces de los testimoniantes; luego, la escritura indígena y, desde allí, la escritura para “los blancos”.

Otros aspectos del evento (Espino Relucé, 2010) corresponde analizarlos a partir de los registros en casete de las entrevistas realizadas por Segovia en wichí, chorote o chulupí y luego editadas en sus libros. Algunos detalles se describen en los prólogos y aclaraciones que el escritor Carlos Müller y Juan Martín Leguizamón fueron realizando en cada libro publicado. En ese sentido, cabe considerar las variaciones de la necesaria relación “dialogante y activa” entre oyentes y hablantes en la génesis de estos textos. Ello, debido a que las personas accedían a dar sus testimonios reconociendo a Segovia, primero, como miembro activamente participativo de la comunidad de Misión La Paz y, posteriormente, como el escritor, el cronista, entre su gente. Así también, el criterio de selección del entrevistador incluía personas vinculadas por lazos de amistad, familiaridad y/o influencia en sus respectivas comunidades.

Afectiva, creativa y profundamente portadora de memoria, la oralidad se transfiere a la escritura de/por la mano de Laureano Segovia. Para precisar cómo sucede tal cosa, conviene tener en cuenta el pensamiento del crítico literario Carlos Huamán (2013) quien explica:

Sin duda, parecería arriesgado fundir dos códigos de registro y enunciación distintos; sin embargo, es posible pensar que la oralidad puede inscribirse en el campo de la literatura, de la escritura, siempre y cuando la oralidad se pueda oír al interior de ésta, fenómeno conocido como oralitura. (p. 65)

Bajo tales consideraciones, retomo, desde la obra de Segovia, las palabras de Felipe Méndez de *Nop'ok'wet* (Misión La Paz) y su madre Jacinta Méndez, también llamada *Amlhäteye*, de

Wajch'inha (Las Vertientes). Ellos explicaron el motivo del nombre de un lugar conocido como *Etek Pelaji*:

Etek Pelaji. Lhamel yäme 'mak tä tamenej tä yen lheya Etek Pelaji honhatna. Lhamel yäme tä iche p'ante hi'no tä ihi täja, hi'nohit'apa, honhat lhelepa. Wet hi'no chi ilunlhi, wet 'noelh chi nichäte honhat tä yen 'wetapa, 'noelh ihanhiyejt'a chi ni'wena. Wet tä wichi hi'wen tä hi'notso ihi honhatna, wet lhamel iwo lheya inät'wetna wet yoku, Etek Pelaji.

Cabeza blanca. En este lugar hay una ciénaga. Lo llaman así porque la gente que campeaba siempre veía a un hombre que tenía el cabello muy blanco. Estaba siempre sentado, pero no estaba vivo. Era como el espíritu de un hombre muerto. (Segovia, 1998, pp. 68-69)

De tradición oral, el nombre se enraíza en lo colectivo con la expresión *lhamel yäme* (cuentan/dicen) empleada muy frecuentemente por las personas entrevistadas. La aparición del hombre muerto de cabello blanco no es motivo de espanto para los campeadores. La referencia nos habla de un espacio compartido y nos dice del ámbito natural y la actitud de las personas frente a ciertas presencias que generan incertidumbres, pero no conflictos. Alberto Pérez de *Waj Ch'inhä* (Las Vertientes) se refirió también a un lugar llamado *Lataj* (Caballo): "*Lhamel yäme tä hi'wen p'ante häp lataj tä ihi lhipna.* / A este lugar le llamaban así porque a la gente, cuando estaba campeando, siempre se le aparecía la imagen de un caballo" (Pérez, p. 81).

Las personas que campeaban "marcaban" sus lugares con los nombres y repetían sus relatos junto a las indicaciones de los lugares de importancia para ellos. En el caso de *Etek Pelaji*, el agua propiciaría el espacio y las condiciones del descanso durante un trayecto a pie, frecuentemente con carga, que podía durar días.

Otra expresión común en la composición del discurso de quienes explican los nombres de los lugares es *'mak tä tamenej*, muy cercana a la expresión "la razón por la cual...". Además,

con frecuencia, se completa la frase *lhamel yen lheyá*, traducible como “ellos crean ese nombre”. Esta última parte de la frase se intercala con *lhamel iwo lheyá*, donde el verbo *iwoye* puede traducirse como “hacer”. También aparece la variante *wichi yen lheyá* dando a entender que quienes crean los nombres son las personas (*wichi* significa gente). Como vemos, la explicación incluye una expresión inicial que acentúa la veracidad y certeza de lo que se va a afirmar. Esta intención está dada también por los paralelismos de ambas partes de las frases. Y del último segmento, donde los sujetos y verbos indican el carácter oral y colectivo de lo que se informa.

Como mencioné, *wichi ta welekhen* es “la gente que campea”. Caminar el monte buscando, prestando atención a sonidos, colores y olores es una actividad tanto de hombres como de mujeres. Por lo que las mujeres también han dado nombres a la tierra. Felipe Méndez y su madre mencionaron:

Tolo l'i. 'Mak tā tamenej tā lhamel yen lheyá hāp Tolo l'i, lhamel yāme tā atsinhay p'ante tā welekhen, wet ichepa tolo tā lhamel ilākwlhi tā 'yiplhipa, kalelhājit'a chi t'iphayajpa. Wet atsinhay lhamelt'at tā iwo lheyá honhatna wet yokw, Tolo l'i. Tsi lhamel 'welekhen wet yokw, "Waha, 'natiyāje Tolo l'i.

Mugido de vaca. Las mujeres llamaban a ese lugar así, porque cuando ellas salían a juntar algarroba por ese lugar, había una vaca que mugía siempre. (Ibid., pp. 66-67)

La explicación en wichí agrega la voz de las mujeres: “... cuando campeaban decían: ‘Vamos a donde muge la vaca’”. La presencia de la oralidad como característica en la escritura de Segovia se percibe también en la expresión *honhat* con sufijo demostrativo *-na*: “esta tierra”. Felipe Méndez, su madre y Laureano Segovia utilizan con frecuencia esa palabra para hablar de los lugares que van nombrando. Por su parte, Alberto Pérez emplea la expresión *lhip* o parte /porción, traducida por Segovia como parcela o paraje, asociada a tierra. Así, estas elecciones

en el discurso constituyen una poética colectiva y personal, a la vez.

En el caso del lugar llamado *Tsetwo Lhokwe* (Nido de cuervo), la metonimia del nido por el espacio resulta ser, al mismo tiempo, símbolo de un hombre:

Tsetwo Lhokwe. Mak tä tamenej tä lhamel yen lheya häp Tsetwo Lhokwe, lhamel yäme tä iche p'ante häp hi'no tä lhayen etantsaja, wet ichepa ha'lä tä wujchey wet ha'läna oyäme tä chowejchepa chi hi'nona t'etan, wet häp tä lechowej ithatey, wet chi ot'wuke wet o'wenhit'a, lhamel yäme tä lhokwe t'at ha'lätso. Khit'apa chi häpe afwenche chi lhokwe, tha hi'no p'ante tä yen lhokweya ha'lä, hap tä tamenej tä yen lheya Tsetwo Lhokwe honhatna.

Nido de cuervo. A este paraje, que después se llamó Santo Hogar, le llamaron antes Nido de Cuervo. Pero no se refería a esas aves sino que había un hombre ladrón que se escondía en el hueco de un palo. Por eso, cuando la gente vio que ese hombre se escondía allí, pensó que era su nido y llamó así a ese lugar. (Ibid., pp. 72-73)

Allí, el lenguaje cifra un recuerdo de la comunidad y metaforiza a una persona que roba con la representación del cuervo, ave negra. Además, acercando aún más animal y figura humana, la memoria de las personas conserva la asociación entre el escondite, el hueco y el nido.

Otro ejemplo de analogía aparece en un nombre citado por Laureano Segovia:

Fwelhelch'o. Lhamel yäme tä iche p'ante häp ha'lä tä itäj 'yajche p'ante, wet imälhehi lech'o wet tet iwoye häp fwelhek. Wet tä wichi hi'wen ha'läch'otso, wet häp lhamel yen lheya Fwelhekch'o.

“Fondo de mortero”: A este lugar le llamaban así porque era un monte quemado y había un tronco de quebracho quemado que se parecía a un fondo de mortero. Era una comunidad que ya no existe más. (Segovia, pp. 74-75)

El color afilia una parte de un elemento de uso en las tareas cotidianas con un lugar y, dentro de ese lugar, con un árbol en particular. De allí, podemos notar que los campeadores son sensibles a los colores en su espacio de búsquedas. En este caso, el nombre refiere a la ubicación de un grupo de personas, una comunidad que se ha marchado a otro lugar.

Como se ve, los nombres de lugares se originan también a partir de algo que provoca sorpresa, curiosidad y también gracias a las personas de una comunidad. Alberto Pérez de *Wajch'inha* (Las Vertientes) señaló:

Nhusp'ak 'wet. Suluj tä le'wet honhat lhiphajna, wet sulu-jna iche häp lewuit'äyhyaj ihi lenhus, mälhjej chi lenhus tä hap'ak. Wet iche tä olhamel oyokuw, Wejtaj'wet, chi nem owoyetso wet oyokuw, Nhusp'ak'wet.

“Nariz chata”: En este paraje criollo, donde campeaba la gente, había una señora que tenía un problema en la nariz. Tenía la nariz chata, por eso la gente llamó así a ese lugar (Pérez, pp. 78-79).

En wichí, la mujer indígena se nombra *atsinhna* y la mujer blanca o criolla *suluj*. Esta última expresión se incorpora con la llegada de los colonos, situación que hizo necesaria la creación de nuevas palabras. En este caso, los campeadores notaron algo extraño en la nariz de la mujer criolla y, como eso les provocó gracia, nombraron al paraje de esa manera.

En efecto, la instalación de las familias criollas a fines del siglo XIX trastornó, de muchas formas la vida en las comunidades. Un poco de esa historia se percibe en los topónimos con los que fue nombrada la comunidad de Pozo El Mulato. Según David Manasés: “El lugar se llamaba también Hueso de Cadera, porque allí murió un toba que había llegado desde Sombrero Negro. Había una gran sequía y al llegar a ese lugar se murió de sed. No fue enterrado sus huesos quedaron desparramados en el lugar” (Segovia, 2005, p. 59). La metonimia aquí fue reemplazada posteriormente por la referencia a un encuentro entre

un niño criollo y un grupo de mujeres indígenas: “Había dos familias criollas con sus hijos. Los hijos se fueron a buscar caballos y llegaron a un lugar donde unas mujeres wichí estaban sacando agua. Uno de los niños que tenía rulos se asustó y lloró. Fue por eso que a ese lugar le pusieron de nombre Pozo el Mulato Llorón (Segovia, p. 59). Así también sucede con los nombres de las tribus que se registran en el mismo libro de Laureano Segovia. Por ejemplo: “*Hä'yäs. Wichina iyhäj yen p'ante lheyä Hä'yäs, lhamel yäme tä iyhäj t'isanis tä ni'isa lhä'ye iyhäj tate'pelis.*” Tigres. Había otra tribu que le llamaban así porque tenían el cuerpo feo y las caras con cachetes grandes” (Segovia, 1998, p. 90 - 91).

Como vemos, es posible distinguir entre las denominaciones recogidas en *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria*, aquellas que refieren a un acontecimiento ocurrido en el lugar y otros, en mayor cantidad, que funcionan como marcas orales indicadoras de lugares de abastecimiento o encuentro de campeadores. Como ocurre con el antiguo nombre de Misión La Paz, según contó Lucio Flores:

Nop'ok'wet Wichi iwo lheyä tä yokw, Nop'ok'wet, häp tä o'tihi p'ante 'nop'ok häp 'wahat. Ohp'ohi, wet häp tä wichi iwuntej t'at häp Nop'ok'wet. Wet oyäme tä wuj p'ante, asowaj tä tawaye t'at wichi p'ok p'ante, wet nämhen wichi tä tälhe Chowhay lhä'ye Santa María, iyhäj tälhe Bolivia. Wet tä paj nämhen 'nohusewos wet nech'e iwo lheyä honhatna, yokw Misión La Paz.

Antiguamente este lugar no se llamaba Misión La Paz, se llamaba Nop'ok'wet que significa “el lugar de la trampa de pescados”. Mucha gente venía a este lugar. Venían de todas las comunidades a pescar. (Flores, pp. 84 - 85)

Lucio Flores también contó que los misioneros que llegaron al lugar sobrepusieron el nombre del presente en 1944 (Segovia, 1998). En efecto, los actuales nombres de esta y otras comunidades en las costas del Pilcomayo se deben al establecimien-

to de misiones franciscanas durante los años posteriores a las campañas militares (a fines del siglo XIX) que tuvieron como fin la reducción de las poblaciones nativas del Gran Chaco. En ese momento, el objetivo del gobierno nacional fue, según Carrasco y Briones (1996):

efectivizar prácticas sedentarias, que se veían estrechamente vinculadas a la posibilidad de ‘civilizar’ a los contingentes nativos mediante el inculcamiento de hábitos de trabajo productivo y escolarización. Además, apuntaban a que los asentamientos pudieran autoabastecerse y no constituyera una carga para el erario público. En todos los casos, se establecía la tutela estatal directa o indirecta para supervisar las actividades y relaciones indígenas dentro y fuera de los asentamientos. (p. 17)

Por último, cabe tener en cuenta la frecuencia con que cada una de las explicaciones de los nombres se remata reiterando el nombre de lugar que se ha comentado. Así también, la temporalidad en estos discursos sobre saberes antiguos está dada por la expresión *p’ante*. La presencia de esa partícula supone que todo lo que se cuenta ha ocurrido en un tiempo muy remoto. Otra mención común que da unidad a estos registros son los nombres de animales y plantas para marcar puntos importantes para los campeadores, incluyendo cañadas y lagunas. Este hecho da cuenta del tipo de vínculo entre esta cultura y el monte.

Conclusiones

La memoria oral wichí ha nombrado a su territorio, aquellos espacios donde los *wichi ta welekhen* caminaron, y aún caminan, buscando su alimento y recursos cotidianos. Metaforizar la tierra desde esta cultura indígena oral también es organizar el territorio, claro está, con criterios distintos a los trazados políticos que se anunciaron con la conquista occidental. Dicha señalización nos remite a la lengua que la “dibuja”, involucra

sus procedimientos, sus palabras y las elecciones que cada persona y pueblo realizan sobre su base para crear y recordar con y a partir de ella.

La temática de los mapas orales de la memoria wichí y sus poéticas de metaforización de los espacios, propone otros caminos de investigación futura, en el marco de la obra completa de Segovia. Por un lado, interesa conocer los nombres indígenas de lugares mencionados en español pertenecientes a las provincias de Salta, Jujuy y Formosa y los países vecinos de Bolivia y Paraguay. Por otra parte, los nombres indígenas mencionados, en su mayoría en el último libro, sin su traducción o historia de origen nos envían a nuevas indagaciones desde las páginas a la gente. Desde allí partirán mis próximas aproximaciones al estudio de estas referencias territoriales en constante transformación.

Estos son los mapas orales de un pueblo vivo y en lucha que continúan cambiando, moviéndose y persistiendo en la memoria de quienes se trasladan para mariscar, visitar familiares y amistades o buscar nuevas opciones de subsistencia en las ciudades. Dichos pasos, forman parte de la literatura de tradición oral (Espino Relucé, 2010) de la región y significan una apropiación social y comunitaria del espacio retransitado en el diario andar de los miembros de estas comunidades que, con la misma metodología de Segovia, continúan recorriendo las rutas de la memoria de la región cultural pilcomayaña (Palermo y Altuna, 1996).

Notas

- 1 Cuestión que contó con el fallo a favor de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el año 2020. Para más detalles sobre el derrotero de esta lucha a lo largo de casi veinte años, puede consultarse el escrito de la antropóloga Morita Carrasco, “Gracias *Lhaka Honhat*” en: <https://www.debatesindigenas.org/notas/41-gracias-lhaka-honhat.html>
- 2 Para comprender sobre este pedido de las Comunidades sostenido por más de veinte años, recomiendo escuchar las palabras del señor Francisco Pérez, presidente de la Asociación Aborigen *Lhaka Honhat* como declaran-

te durante la audiencia pública de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en marzo de 2019. Ello, en el marco del Caso Comunidades vs. Estado Argentino. Disponible en: <https://vimeo.com/325323380>

- 3 La expresión “mapas orales” es también empleada por la antropóloga Bárbara Martínez (2014) en su artículo “Cartografías en tránsito: mapas orales y memoria social en El Cajón (Catamarca)”. Allí, la autora se refiere a las narraciones que dan cuenta de las denominaciones que fueron recibiendo, en la memoria colectiva, los espacios estudiados, de acuerdo a sus características geográficas. Por su parte, el antropólogo Rodrigo Parrini Roses y la psicóloga Edith Flores Pérez (2018) en su trabajo “El mapa son los otros: narrativas del viaje de migrantes centroamericanos en la frontera sur de México” entienden la expresión como rutas “que los migrantes han creado mediante los múltiples intentos por llegar a la frontera norte del país. Son mapas que se narran durante los desplazamientos y sirven para cubrir trayectos específicos” (p. 71). Coincido con ambos estudios en considerar la memoria colectiva en vínculo con el territorio y la corporalidad, se trata de lecturas políticas de los tránsitos y pertenencias comunitarias que, en un origen, carecían de trazados gráficos. Por mi parte, me refiero a los espacios que se diseñan a partir de la memoria colectiva wichi cifrada en la lengua y registrada por Laureano Segovia, así también persistente en el recuerdo de los actuales habitantes de la que llamaré región pilcomayéna. Se trata de los *honthates lheyis* o nombres de lugares que dan testimonio de los usos compartidos de un territorio históricamente disputado con el Estado argentino.
- 4 En el *Diccionario wichi* de Osorino y Gutierrez, la entrada “w’elek” se encuentra en la sección de verbos: “... andar o cazar” (López Osorino y Gutierrez, 2018: 67). En el *Glosario wichi lhãntes. Las palabras de la gente* (2017) se consigna: “caza/cazar: wilek” (Fernández, 2017: 34)
- 5 En el trabajo *Wichi-siwele thayhilh / Diccionario wichi-castellano* la entrada “mariscar” consigna la siguiente información: “Verbo. 1 tachuwalthan. 2. w’ulek”. La primera acepción se traduce literalmente como “acechar” y la segunda es probable que sea una variación de “welek” en la variedad bermejeña del wichi abordada también en la obra.
- 6 La importancia de los nombres de lugares y su carácter dinámico en la memoria indígena también puede consultarse en el libro *Ijwalas ta pajche. Los días del pasado. Mahnyay ta iyejen p’ante wichi ta ihi Muliyyus, San Patlisyu lhoya Kale-hi. Historias de los wichis de Morillo, San Patricio y Los Baldes* (2016) de Rodrigo Montani y Gerardo Juárez. Así también, conviene tener en cuenta las referencias al tema y sobre la elaboración de los mapas de ocupación comunitaria mencionados, que han sido desarrolladas por Morita Carrasco durante su exposición en el marco de “Ciclo de Encuentros, experiencias y saberes en y a través del caso Lhaka Honhat contra el Estado de Argentina”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=dFQUQlqJGgo>

- 7 En *L'hachumyajay. Nuestra manera de hacer las cosas* (1997) dirigido por Fernando Kirchner y Adrián Diez; *Misión La Paz* (2007) dirigido por Gianfranco Quattrini y Sebastián Antico y *Tewok* (2020) dirigido por Carlos Müller y Ricardo Bima.
- 8 Según Gonzalo Espino Relucé (2010), la literatura oral o literatura de tradición oral posee un doble estatuto: evento y discurso. “En tanto evento, la entendemos como fusión de circunstancias que hacen posible o viabilizan la producción del texto oral. Como discurso, toda literatura oral no es exactamente sólo lo que nos llega a nosotros sino aquello que se construye con el hablante en presencia inevitable de su auditorio, del oyente. Concurso sin lo cual no es posible la realización de cualquier forma oral, supone entonces siempre la presencia de alguien que narra y de alguien que escucha, una relación dialogante y activa” (p. 20).

Referencias bibliográficas

- Antico, S. y Quattrini, G. (2007). *Misión La Paz*. [Video]. <https://vimeo.com/92098077>
- Carrasco, M. y Briones, C. (1996). *La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IWGIA Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas - Asociación de Comunidades Aborígenes *Lhaka Honhat*.
- Carrasco, M. (2000). Cazadores-recolectores en el Gran Chaco: una mirada. *Revista Asuntos indígenas*. Nro. 2. Abril-mayo-junio. Grupo Internacional de Trabajos sobre Asuntos Indígenas.
- Carrasco, M. (2020). ¡Gracias Lhaka Honhat! En *Debates indígenas*. <https://debatesindigenas.org/notas/41-gracias-lhaka-honhat.html>.
- Ciccione, F. 2021 (en prensa). Los cuentos del zorro entre los tapetes del Gran Chaco: estrategias retóricas en narrativas orales. *Indiana*, 38, 1. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2019, marzo). Audiencia pública Caso Comunidades Indígenas Miembros de la Asociación Lhaka Honhat vs. Argentina. [Video]. <https://vimeo.com/325323380>
- [DIWICA] (2021). *Wichi-sivele thayhilh / Diccionario wichi-castellano*. Buenos Aires: INILSyT, Universidad Nacional de Formosa

- y IFLH, Universidad de Buenos Aires y DILA, CAICyT-CONICET. Disponible en: www.diccionariowichi.com.ar
- Espino Relucé, G. (2010). *La literatura oral o la literatura de tradición oral*. Lima: Pakarina.
- Fernández, N. E. (2017). *Glosario wichí lhämtes: las palabras de la gente*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones SAIJ.
- Flamini, M. (2020). Toponimia de los wichís del Noroeste de Formosa, Argentina. *Revista del Museo de Antropología* 13 (3): 429-442.
- Huamán, C. (2013). Tejiendo palabras al derecho y al revés. La oralidad en la literatura: transmisión/experiencia. En Medina Mergalejo, P. (Coord.), *Maestros que hacen historia / tejedores de sentidos: entre voces, silencios y memorias*. Chiapas: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/cesmeca-unicach/20170420031039/pdf_806.pdf
- Jelin, E. (2017). Memoria ¿para qué? Hacia un futuro democrático. En *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo XXI Ediciones.
- Jelin, E. (2002). ¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias? En *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Ediciones.
- Kirchmar, F. y Diez, A. (1997). L'hachumyajay (Nuestra manera de hacer las cosas). [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=-19pQwGWFGAI&t=3s>
- López Osorino, M. E. y Gutiérrez, M. (2018). *Diccionario wichí*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Dunken.
- Montani, R. y Juárez, G. (2016). *Ijwalas ta pajche. Los días del pasado. Mahnyay ta iyejen p'ante wichí ta ihi Muliyyus, San Patlisyu lhoya Kale-hi. Historias de los wichís de Morillo, San Patricio y Los Baldes*. Córdoba: La Marmosa: Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA): Universidad Nacional de Córdoba.
- Müller, C y Bima, R. (2020). Tewok. [Video].
- Noriega Bernuy, J. (2012). *Caminan los apus. Escritura andina en migración*. Lima: Pakarina Ediciones.

- Palermo, Z. y Altuna, E. (1996). *Antología: Literatura de Salta. Historia Socio-Cultural. Fascículo 2* / Universidad Nacional de Salta. Consejo de Investigación.
- Segovia, L. (1998). *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria*. Buenos Aires: Eudeba.
- Segovia, L. (2005). *Otichunaj lhayis tha oihi tewok. Memorias del Pilcomayo*. Salta: Ministerio de Educación de la Provincia de Salta-Secretaría de Cultura.
- Segovia, L. (2011). *Olhamel tha ohapehen wichi. Nosotros los wichi*. Salta: Cultura.
- Zusman, P. (2002). Geografías disidentes. Caminos y controversias. *Documents d'anàlisi geogràfica* 40, pp. 23-44.

MISCELÁNEA

**COSMOVISIÓN Y POÉTICA EN LAS LITERATURAS
ORIGINARIAS DE AMÉRICA DEL SUR: EL CASO
MAPUCHE**

**COSMOVISION AND POETICS IN THE NATIVE
LITERATURES FROM SOUTH AMERICA: THE MAPUCHE
CASE**

**COSMOVISÃO E POÉTICA NAS LITERATURAS
ORIGINAIS DA AMÉRICA DO SUL: O CASO MAPUCHE**

Jorge Aguilera López*

Universidad Nacional Autónoma de México
jorgeaguileral@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-0491-6625

Recibido: 10/7/22

Aprobado: 4/8/22

* Jorge Aguilera López (Ciudad de México, 1979). Cursó la licenciatura, la maestría y el Doctorado en Letras en la UNAM. Fue merecedor de la medalla “Alfonso Caso” al mérito universitario por sus estudios de maestría. Es profesor del Centro de Enseñanza para Extranjeros de la UNAM. Ha impartido cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y en los Posgrados de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Perú. Es miembro fundador del Seminario de investigación en Poesía Mexicana Contemporánea. Es Secretario de Comunicación del Comité Internacional del Congreso Memoria e Imaginación de América Latina y el Caribe. Sus principales líneas de investigación son la poesía social y política de México y Latinoamérica, las vanguardias literarias latinoamericanas, las relaciones entre el canon y las literaturas periféricas y los vínculos entre la poesía y la música.

Resumen

La literatura mapuche representa, dentro del conjunto de producciones estéticas de los pueblos originarios de Latinoamérica, una de las que mayor atención ha recibido en los últimos tiempos. Desde diversas ópticas se ha estudiado su posición frente a la construcción de la nacionalidad chilena, su esquema comunicativo o su valor como representación de un sistema cultural cuyos orígenes son anteriores a la llegada de los españoles. Debido a su compleja historia, la lectura de la producción literaria de este pueblo originario ha privilegiado los elementos contextuales en su estudio. Por ello, el propósito del presente trabajo es observar la particularidad estética de su sistema literario, esto es, reconocer la poética mapuche a través de la lectura y el análisis de las obras, dado que consideramos esta lectura necesaria para comprender con mayor cabalidad la especificidad de la cosmovisión mapuche, cuyas formas de representación estética son parte constitutiva de esta literatura.

Palabras claves: Poesía mapuche, poesía en lenguas originarias, cosmovisión.

Abstract

Mapuche literature represents, within the set of aesthetic productions of the native peoples of Latin America, one of those that has received the most attention in recent times. Its position in the construction of the Chilean nationality, its communicative scheme or its value as a representation of a cultural system whose origins predate the arrival of the Spaniards have been studied from various perspectives. Due to its complex history, the reading of the literary production of this native people has privileged the contextual elements in its study. For this reason, the purpose of this paper is to observe the aesthetic particularity of its literary system, that is, to recognize Mapuche poetics through the reading and analysis of the works, since we consider this reading necessary to understand more fully the specificity of the Mapuche worldview, whose forms of aesthetic representation are a constitutive part of this literature.

Keywords: Mapuche poetry, poetry in native languages, worldview.

Resumo

A literatura mapuche representa, dentro do conjunto de produções estéticas dos povos originários da América Latina, uma das que mais tem recebido atenção nos últimos tempos. Sua posição na construção da nacionalidade chilena, seu esquema comunicativo ou seu valor como representação de um sistema cultural cujas origens são anteriores à chegada dos espanhóis foram estudados sob várias perspectivas. Por sua história

complexa, a leitura da produção literária desse povo nativo privilegiou os elementos contextuais em seu estudo. Por isso, o objetivo deste artigo é observar a particularidade estética de seu sistema literário, ou seja, reconhecer a poética mapuche por meio da leitura e análise das obras, uma vez que consideramos essa leitura necessária para compreender melhor a especificidade de a cosmovisão mapuche, cujas formas de representação estética são parte constitutiva dessa literatura.

Palavras-chaves: Poesia mapuche, poesia em línguas originais, visão de mundo.

Introducción

La literatura de los pueblos originarios de América Latina¹ posee una historia tan extensa como la del propio subcontinente, aunque su manifestación, en cada caso, está hondamente ligada a las condiciones culturales, sociales y políticas de la región donde esta se desarrolla. Así, por ejemplo, tenemos manifestaciones poseedoras de tal nombre en el caso mexicano y peruano, las cuales fueron recuperadas desde los inicios de la conquista a través del trabajo de los misioneros y frailes que llegaron junto con los conquistadores y se dieron a la tarea de recopilar, en sendos códices, los saberes, relatos míticos y formas de vida de los pueblos mexica y quechua², respectivamente. Debemos a Bernardino de Sahagún la existencia del *Códice Florentino* y a Francisco de Ávila la recopilación del *Manuscrito de Huarochirí*, textos que han sido considerados base de las expresiones más antiguas de que se tenga registro para el conocimiento de las expresiones con valor literario en Latinoamérica.

Sin embargo, su existencia es apenas el inicio del problema: ¿Debemos considerar para el estudio de las literaturas originarias solo aquellos textos considerados “puros”, cuya existencia es anterior a la llegada de los españoles; aquellos que cuentan con intervención de los transcriptors (como en el caso del *Popol Vuh*³); aquellos cuyos autores son indígenas aculturados, como los *Comentarios reales* del inca Garcilaso de la Vega⁴; o, en el extremo, aquellos que presentan una imagen que intenta ser fiel a la representación de la cosmovisión y características

del pueblo descrito, como es el caso de *La Araucana* de Alonso de Ercilla⁵? Desde el punto de vista cultural, la literatura como expresión de una poética que trasluzca los rasgos culturales de una población determinada no se circunscribe solo a su origen, sino también a su fin, pero desde el punto de vista de la producción literaria es innegable que el enunciador posee características particulares según esté más o menos cerca de la cultura que pretende representar.

Esta discusión nos llevaría un conflicto que excede los límites de esta investigación, pero es innegable que representa el origen de este trabajo: pensar desde el presente la literatura de los pueblos originarios de América del Sur, su cosmovisión y poética, es un fenómeno que no puede leerse de manera aislada, dado que forma parte de un conjunto global de fenómenos literarios que abarca el continente entero, pero que posee particularidades específicas según la región donde se produzca. Ante la imposibilidad de estudiar en un solo texto las condiciones de posibilidad para el término más bien genérico de “literatura de los pueblos originarios”, nos centraremos en un caso particular: el del pueblo mapuche. Si bien el estudio de este caso particular ha sido descrito con cierta extensión (Carrasco, 2014) creemos que la posibilidad de su interpretación, en su doble valor estético y social, así como su integración en el diálogo en torno a la construcción de conceptos como “oralitura” (Huamán, 2013), “etnoliteratura” (Rodríguez, 2018) y “etnopoética” (Rothenberg, 1999) resultan productivos para mirar un fenómeno característicamente latinoamericano en tanto presencia contemporánea, no solo como parte del registro de un pasado meramente historiográfico.

Por tanto, en las páginas siguientes asumiremos como “literatura mapuche” la producción literaria de este pueblo originario del centro y sur de Chile, la cual depende del conocimiento no solo teórico sino vital de la visión de mundo que pretende representar:

una serie de factores textuales, históricos, socioculturales, étnicos e ideológicos en el ámbito de una sociedad original antigua, monolingüe y monocultural, que ha evolucionado, a pesar de la discriminación y el despojo, hasta llegar a formar parte activa, beligerante y crítica de una sociedad intercultural. (Carrasco, 2014, p. 110)

La producción literaria en torno a lo mapuche en su transcurso histórico

Al igual que la mayoría de las culturas periféricas y no dominantes de la América precolombina, el pueblo mapuche (denominación proveniente de su propia lengua, el mapudungun, que significa “gente de la tierra” de mapu: tierra y che: gente (Salas, 1992, pp. 30-32)), posee una tradición ancestral que solo recientemente hemos procurado mirar en su relación con el presente y no solo con el pasado. En general, los pueblos latinoamericanos de origen prehispánico han sufrido

por un lado, el sojuzgamiento durante siglos frente a una pretendida cultura nacional institucionalizada a partir del castellano como lengua oficial, con la ayuda del colonialismo interno en el menosprecio de otras lenguas y cosmovisiones; por otro, la construcción de una identidad nacional forjada sobre un pasado grandioso de las culturas prehispánicas que relega a la cultura indígena viva. (Lepe Lira, 2010, p. 13)

Este aserto es particularmente válido para el caso mapuche: la leyenda de los feroces araucanos (epónimo que utilizaron los españoles para nombrar a este pueblo, habitantes de la zona que denominaron Arauco, actual región de la Araucanía⁶, al sur de Chile) que defendieron su territorio del intento de colonización española no solo durante la conquista, sino también durante todo el periodo de la Colonia, fue la imagen que perduró durante todo el proceso de creación del estado chileno durante el siglo XIX y principios del siglo XX: “se pensaba en los mapu-

ches como una ‘raza’ en decadencia, degradada por el alcohol. A los ojos evolucionistas de la sociedad criolla estos seres estaban lejos de ser los héroes relatados por Alonso de Ercilla” (Bengoa, 2004, p. 326).

Y es que, en efecto, la literatura está en el origen de la construcción del imaginario asociado al mapuche. *La Araucana*, “el poema épico más importante escrito en América y la única epopeya clásica de la lengua castellana” a decir de Ofelia Garza (en de Ercilla, 1998, p. XXII), relata en octavas reales la historia del inicio de la Guerra de Arauco, conflicto que duró 236 años (1536-1772), durante los cuales el pueblo mapuche resistió las diversas campañas de conquista por parte de los ejércitos realistas españoles. Como hemos apuntado, Alonso de Ercilla, su autor, construyó la imagen del araucano indómito, cuya defensa del territorio obedecía más a razones de dignidad que de defensa de posesiones, como apunta en el prólogo a la segunda parte de *La Araucana*:

todo lo merecen los araucanos, pues ha de treinta años que sustentan su opinión, sin jamás habérseles caído las armas de las manos, no defendiendo grandes ciudades y riquezas, pues de su voluntad ellos mismos han abrasado las casas y haciendas que tenían, por no dejar de gozar al enemigo; mas solo defienden unos terrenos secos (aunque muchas veces humedecidos con nuestra sangre) y campos incultos y pedregosos. Y, siempre permaneciendo en su firme propósito y entereza, dan materia larga a los escritores. (de Ercilla, 1998, p. 227)

Aunque *La Araucana* es, sin sombra de duda, una obra inserta en el contexto de la literatura española de la conquista, también resulta un documento valioso para conocer algunas de las primeras informaciones de que se tenga registro en torno al pueblo mapuche. Gracias a de Ercilla, podemos saber por ejemplo que “a diferencia de los inkas y aztecas, que poseían gobiernos centralizados y divisiones políticas internas, los mapuche tenían una estructura social no jerarquizada, sin poder

central, siendo cada familia una unidad independiente”, (Bengoa, 2004, p. 282), lo cual explica que su conquista no haya sido posible del mismo modo que con los grandes imperios prehispánicos, ya que, a diferencia de estos, donde la conquista golpeó sus centros políticos y con ello aseguraron el dominio español, “en el caso del pueblo mapuche esto no era posible, ya que su conquista y sometimiento pasaba por el de cada una de las miles de familias independientes” (Bengoa, 2004, p. 284).

Debido a la distancia cultural que esta resistencia impuso entre los españoles y los mapuche, se comprenderá que su inserción a la construcción de la nación chilena fue siempre parte de un conflicto de identidad: mientras de Ercilla exaltaba la naturaleza y las virtudes de los naturales, un movimiento de oposición nació dentro del seno mismo de la literatura: “el nativo americano —criollo o mestizo— se muestra reticente o adverso a todo lo que atañe a su propio continente. Es lo que ocurrió [...] con Pedro de Ocaña, criollo chileno cuyo libro *Arauco domado* ya en el título muestra su posición con respecto a los indígenas de la comarca” (Bareiro, 1973, p. 32). En síntesis, aunque en Chile se reconoce la existencia de nueve pueblos originarios, sin duda el mapuche es el más importante, por la cantidad de integrantes, pero también porque, debido a razones históricas, “las relaciones del Estado [...] se dieron principalmente con la población mapuche. El periodo de la Conquista y Colonia está íntimamente ligado a las relaciones entre los conquistadores y los mapuches, y la historia de Chile se funde con la historia mapuche” (Bengoa, 2004, p. 33).

No es nuestro interés hacer una relatoría detallada de la relación problemática del pueblo mapuche con la construcción del estado chileno, sino, simplemente, apuntar su existencia y la forma en que la literatura contribuyó a formar una visión histórica ficcionalizada desde el momento mismo que entraron en contacto con la cultura española. El largo hiato existente entre las primeras representaciones literarias que tomaron a este pueblo como tema⁷ y el momento que reaparece esta población

originaria en la literatura chilena transcurren más de 300 años, y su tematización está asociada al surgimiento de la literatura indigenista en Hispanoamérica:

Entre 1919 y 1970 [...] algunos de los múltiples autores que se aproximan a la problemática indígena son Baldomero Lillo, Luis Durand, Mariano Latorre, Víctor Domingo Silva, Reinaldo Lomboy, en cuyas obras se vislumbra un sujeto mapuche distinguible del estereotipo tradicional —arraigado en la sociedad chilena— el que está presente en el acontecer nacional, manteniendo su tradición cultural mientras lucha por sobrevivir y adaptarse a la nueva realidad que se le impone. [...] De la misma manera, es muy significativa la obra de Gabriela Mistral, dado que su producción denota no solo una denuncia social, sino un llamado a la acción práctica del lector colectivo. Por otra parte, Pablo Neruda, sin que se pueda afirmar que corresponde a este grupo de escritores, también se refiere al tema en sus obras y en especial en el *Canto general*, creando conciencia sobre la injusticia existente en el Sur de Chile. (Loncon y Antillanca, 1998, pp. 48-49)

Sin embargo, en todos los casos arriba señalados, lo que tenemos es la visión del español, criollo o mestizo en torno a la cultura mapuche. No será sino hasta mediados del siglo XX, según informa Iván Carrasco, que aparecerá una literatura mapuche escrita desde el mapudungún: “los primeros textos de un autor mapuche [...] son los de Sebastián Queupul, *Poemas mapuches en castellano*, de 1966. Son cuatro poemas (pero ocho versiones), fundados en la experiencia de una identidad mapuche en crisis, que se quiere recuperar a través de la escritura.” (Carrasco, 2000b, p. 143). Efectivamente, en algunos de estos poemas puede reconocerse la intención de recuperar la especificidad cultural, más allá de la tentativa frustrada de integración cultural que por estas fechas era la política del gobierno chileno⁸.

ARADO DE PALO

Voy a abrir esta tierra, con mi arado de palo
Sembraré mis palabras, en estas melgas.

Buscaré mi autentico pensamiento
Buscaré días semejantes.

Voy a tejer la espuma del mar
Me acostaré sobre el mar.

Está como voqui mi corazón
Mi sangre tiene ansias de romper las venas.

El kultrún entristecido está alejándose
Va llorando sin cesar.

Yo vi la luna entre las flores del canelo
Vino a absorber buen olor y a adormecerse.

La trutruka rebelde vierte su tristeza
Infamias y desprecios le hicieron llorar.

Voy a abrir la tierra, con mi arado de palo
Sembraré mis palabras en estas melgas.

(Nepegñe..., 1987, p. 55)

En principio, este poema representa una aproximación a la cosmovisión mapuche identificada en el texto por uso de vocablos provenientes del mapudungün (voqui, un tipo de planta trepadora; kultrún⁹ y trutruka, instrumentos de percusión y aliento, respectivamente). El sujeto poético, a través de las relaciones simbólicas que establece con la naturaleza, desea afirmar su identidad originaria en la tierra (“Sembraré mis palabras, en estas melgas”), y el uso de los instrumentos sagrados como medios de expresión de la tristeza representa el canto triste del mundo mapuche frente a la injusticia que vive el pueblo (“La trutruka rebelde vierte su tristeza / Infamias y desprecios le hicieron llorar.”) como señala Iván Carrasco, de los poemas de Sebastián Queupul existen varias versiones. En una variante de este poema, titulada “Sureño”, donde cambia la

parte inicial pero mantiene idénticos los seis versos finales, se realiza una descripción adicional de la fisonomía característica del mapuche: “Fue su rostro oscuro hambriento de soles / ojos muy rasgados, pómulos salientes” (Kuralaf, 1992, p. 141).

Sin duda, en el origen de la literatura mapuche se afina el deseo de expresar una identidad que le es propia, una cosmovisión particular de su pueblo y origen y una poética que recurre a símbolos y formas características de su lengua. Más allá de su caracterización como “expresión folklórica” de un pueblo originario, la producción verbal en mapudungun y su traducción al español por parte de los mismos autores proviene de una intención estética que es al mismo tiempo una tentativa de resistencia cultural:

El discurso artístico mapuche, en este contexto, se convierte en uno de los principales dispositivos epistémicos del actual sistema de comunicación intercultural, al afianzar la construcción de una frontera simbólica, fortalecer la articulación sociocultural, visibilizar las posiciones del sujeto en el espacio público e instalarse como un discurso contrahegemónico. (García y Betancourt, 2014, pp. 105-106)

La poesía mapuche contemporánea como expresión y resistencia cultural

A partir de la década de los setenta, hay un cambio de estatuto en la consideración de la literatura de los pueblos originarios como parte de la producción cultural contemporánea viva y ya no solo como el mero registro historiográfico, casi antropológico, de su valor informativo. La noción de “etnoliteratura” que se utilizaba por entonces para denominar los estudios relativos a dichas producciones tendía a entenderlas más como fuentes de estudio etnográfico que como productos artísticos susceptibles de mirarse en su especificidad estética: “La etnoliteratura, como disciplina de la antropología socio-cultural, hace referencia a la literatura del ‘otro’, a los discursos culturales en todas

sus formas. Surge, por tanto, como proyecto de reconocimiento de la literatura del ‘otro’, de los rasgos ideológicos sociales, culturales y religiosos que se plasman por escrito en la literatura de estos pueblos” (Rodríguez, 2018, p. 25). Es decir, la mirada del estudioso apuntaba sobre todo a su condición de documento informativo, y rara vez a su valor exclusivamente artístico, “no se las interpretaba como enunciado literario, sino como fuente o dato etnográfico” (Espino, 2015, p. 41).

A la par de las políticas de reconocimiento de los pueblos originarios no solo como sujetos de derecho colectivo sino como entidades culturales con características propias, no necesariamente subsumidas en el sistema occidental de mestizaje¹⁰, la cultura letrada reconoce la existencia, cada vez en mayor medida, de expresiones artísticas que sobrepasan nuestras categorías de crítica literaria tradicionales. Así, conceptos como “transculturación” (Rama, 1982), “heterogeneidad” (Cornejo Polar, 1994) o “culturas híbridas” (García Canclini, 1989) han posibilitado la reconsideración de las literaturas de los pueblos originarios dentro de un campo literario mucho más complejo, que se interesa por su especificidad, sin buscar someterlas al canon occidental.

En el caso particular de la literatura mapuche, esta condición es particularmente significativa. La tradición literaria chilena, sobre todo la poética, se nutre de un vasto campo de autores y tendencias donde la presencia de nombres como Vicente Huidobro, Pablo Neruda, Nicanor Parra o Raúl Zurita, solo por mencionar algunas de sus máximas cimas, le otorgan un peso avasallador en el contexto de la literatura latinoamericana¹¹. Frente a este panorama, es claro que la producción poética mapuche no puede observarse de manera análoga a este fenómeno literario, sin reconocer su especificidad, como tempranamente advirtió Iván Carrasco:

[Los poetas bilingües mapuches] han empezado a escribir en forma sistemática su literatura tradicional y también a

producir poesía moderna, a partir de 1983, debido al aprendizaje de la escritura del mapudungun [...] Estos autores escriben en mapudungun y en español, simultáneamente, por lo cual se insertan tanto en el contexto de la etnoliteratura mapuche, como de la poesía chilena, haciendo surgir con fuerza el problema de las relaciones interétnicas e interculturales. (Carrasco, 1989, p. 33)

Será este autor el que proponga la categoría de “poesía etnocultural” para referirse al conjunto de producciones poéticas que enfatizan “la problemática del contacto intercultural, la discriminación, la marginación y el genocidio, desde una perspectiva no etnocentrista.” (Carrasco, 1989, p. 41). Sin embargo, dicha caracterización resulta válida para un discurso lírico cuyo “sujeto (autorial y/o hablante) que se presenta como un cronista, o investigador de ciertas zonas del país donde la problemática interétnica o intercultural se revela particularmente relevante” (Carrasco, 1989, p. 42). No obstante, la denominación de “etnocultural” ha sido la que mejor fortuna crítica ha tenido para caracterizar ya no solo a los poetas chilenos de origen mestizo que se preocupan por tratar estos temas, como Carrasco proponía, sino también para referirse a la producción de los poetas mapuche que, a partir de la década de los ochenta, se revelan como una corriente fuerte dentro de la diversidad poética de ese país¹².

De este modo, en los últimos treinta años, nombres como Elicura Chihuailaf, Leonel Lienlaf, Adriana Pinda o Jaime Luis Huenún, entre los más relevantes, representan una cauda de autores que ha generado una literatura con la especificidad necesaria para considerarse propiamente mapuche. Acaso producto de las batallas por la supervivencia que su pueblo tuvo que librar en el contexto de la dictadura pinochetista (1973-1990), el caso es que “ante la violencia, los mapuches renuevan su capacidad de adaptarse y resistir culturalmente, transformándose así en una sociedad de resistencia que logra su supervivencia conservando un fuerte control cultural sobre sus cos-

tumbres, tradiciones, cultos y lengua” (Bengoa, 2004, p. 28), y la poesía representó uno de los elementos más definitivos de resistencia cultural. En el caso de los poetas referidos, la adaptación a modos de expresión intercultural les otorgan una nueva competencia comunicativa, donde “el aprendizaje de las prácticas culturales ajenas, como los discursos, sus formas y modos, particularmente del sistema de comunicación occidental que incluye la lengua escrita, y el valor simbólico que tienen los actos comunicativos en tanto producciones culturales” (García y Betancourt, 2014, p. 104) les abrió la puerta a poder realizar el registro de su especificidad cultural, de su cosmovisión y de su poética particular en su producción escrita.

Además de ello, el medio literario les otorgó un reconocimiento explícito a través del circuito de legitimación que constituyen los premios literarios: en 1990, Leonel Lienlaf recibió el Premio Municipal de Literatura de Santiago por su libro *Se ha despertado el ave de mi corazón*, en tanto que Elicura Chihuailaf ganó el premio del Consejo Nacional del Libro y la Lectura para la Mejor Obra Literaria por su libro *De sueños azules y contrasueños*, publicado en 1995 y el Premio a la mejor obra literaria, en la categoría ensayo, otorgado por el Consejo Nacional del Libro y la Lectura en el año 2000 por su obra *Recado confidencial a los chilenos*, publicada un año antes. De este modo, la literatura mapuche contemporánea ha obtenido una carta de identidad propia para ser considerada dentro de la producción artística chilena, sin tener que plegarse a los dictados de la tradición ajena.

Como vimos en el caso de Sebastián Queupul, la poesía mapuche representa un modo de representación de los valores culturales y de la cosmovisión propia, a través de un lenguaje simbólico codificado de acuerdo con sus propios referentes:

MÜLEN	ESTOY
<p>Mülen ülkantun gññüm-reke anülen kürüfmew gürkentun rayenkechi, koreke amulen tüfachi mongen leufümew chumechi ñi trüfkün ñi piuke amulen, trefkün mongen femngey.</p> <p>Pewmangen kuifike püllü tüfamew umagtulu ñi füchekeheyem ñi pewmangen rakiduamünmu umagtulu wüñoael kiñe antü tüfachi aiñ mapumew fey anüy doy ayples wanglen, miawi kake rüpu püke, fey kimi chew ñi miawün.</p>	<p>Estoy suspendido en el aire como el canto de los pájaros como el olor de las flores que llena los espacios. Voy como agua por este río de vida hacia el gran mar de lo que no tiene nombre.</p> <p>Yo soy la visión de los antiguos espíritus que durmieron en estas pampas. Soy el sueño de mi abuelo que se durmió pensando que algún día regresaría a esta tierra amada. Él se fue de viaje más allá del horizonte de los sueños.</p> <p>(Lienlaf, 1989, p. 34)</p>

La presencia de la naturaleza que codifica la cultura mapuche, el pasado que se manifiesta a través de los sueños¹³, la búsqueda por el regreso al territorio perdido y la melancolía ante la injusticia son parte de los temas presentes en la poesía de Lionel Lienlaf. Para él, su poesía no es una pugna por negar la cultura chilena, sino por buscar el reconocimiento de sus creencias y cosmovisión en el espacio cotidiano: “Yo antes hablaba, al igual que muchos, de recuperar la identidad mapuche; hoy no creo que haya nada que rescatar. Lo esencial de mi pueblo es el sentido sagrado de la vida, que no ha perdido nunca (...) Hago poesía bilingüe, porque creo que debemos aceptar nuestras diferencias sin negarnos” (Guerrero, 1994, p. 4). Lienlaf reconoce que la escritura supone un cambio respecto a la concepción estética que existe en la oralidad desde el

mapudungun, lengua que considera intrínsecamente poética: “el mapudungun permite expresarte de una manera rica, sentir las cosas [...] La oralidad te permite variar el sentido, la escritura no” (Guerrero, 1994, p. 4).

Orietta Geeregat y Pamela Gutiérrez proponen una lectura de *Se ha despertado el ave de mi corazón* como un texto *kul-trung*, esto es, como un “pequeño microcosmos simbólico que representa el universo mapuche y, asimismo a la machi y sus padres¹⁴” (Geeregat y Gutiérrez, 1992, p. 137). De acuerdo con esta interpretación, el libro de Lienlaf no es solo un entramado literario (cuyo valor en cuanto tal se reconoce, desde luego), sino además una expresión de la cosmovisión mapuche y la forma en que el mapudungun posibilita la creación de una poética con rasgos específicos. Según Lucía Golluscio, “no sólo se trata de un pueblo de narradores y oradores natos donde el manejo de la lengua de los antiguos es muy valorado y constituye un factor de prestigio social dentro de la comunidad, sino que llega, en sus representantes más lúcidos, a un grado de conciencia muy alto de la función esencial de la lengua en la supervivencia y continuidad de la cultura (Golluscio de Garaño, 1984, p. 103). Y en el caso de Lienlaf, esta conciencia es clara en la articulación de su obra poética en tanto representación de la función de su lengua para la continuidad de su cultura.

Por otro lado, la poesía de Elicura Chihuailaf contiene lo que quizá sea el grado más desarrollado de diálogo intercultural presente en la literatura mapuche. Él mismo se presenta como “oralitor” antes que como escritor o poeta. Sin embargo, quizá sea, entre los autores mapuche, el que mayor grado de conciencia autoreflexiva tenga sobre el acto de la creación verbal estética:

INI RUME ÑAMVM NOEL CHI LLAFE

Feyti vlkantun che mu rume
 kvmelay, pigeken
Ka fey ti mawizantu ayiwigvn
 ti pu aliwen
ñi kallfv folil mu egvn
ka ñi chagvll negvmi ti kvrvf
chalilerpuy vñvm egu
 ti Pvnon Choyke*
Feyti vlkantun alvkonchi wirarvn
 feyti pu lalv
kiñe pin ti tapvl rimv mew
feyti weñagkvn feyti wecheche
ñi petu zugu ñi kewvn
welu ñami ñi pvllv
Feyti vlkantun, ti vlkantun fey
kiñe pewma feyti afvl chi mapu
tami ge ka iñche ñi ge, vlcha
allkvfe piwke, ka feychi
 vl zugulvn
Ka zoy pilayan, ini rume penolu
ti llafe ini rume ñamvn nolu
Ka vlkantun fey ñi vl tañi
 pu Kuyfikeche
pukem antv mu vy lu ka chonglu
feyta chi kisu zwam weñagkvn.

LA LLAVE QUE NADIE HA PERDIDO

La poesía no sirve para nada
me dicen
Y en el bosque los árboles
se acarician
con sus raíces azules
y agitan sus ramas el aire
saludando con pájaros
el Rastro del Avestruz
La poesía es el hondo susurro
de los asesinados
el rumor de hojas en el otoño
la tristeza por el muchacho
que conserva la lengua
pero ha perdido el alma
La poesía, la poesía
es un gesto, un sueño, el paisaje
tus ojos y mis ojos muchacha
oídos corazón, la misma música
Y no digo más, porque nadie
encontrará
la llave que nadie ha perdido
Y poesía es el canto de mis
Antepasados
el día de invierno que arde
y apaga
esta melancolía tan personal.

(Chuihuailaf, 1995, pp. 58-61)¹⁵

Este texto de corte metapoético, de acuerdo con Iván Carrasco, representa “un acto de respuesta a una conversación anterior entre un poeta mapuche y otros integrantes de su grupo étnico. Por ello, surge como contrapunto de opiniones entre el amor y la adhesión a esta práctica discursiva por parte

del sujeto lírico, y la indiferencia y el rechazo por parte de los otros, debido a su presunta falta de utilidad” (Carrasco, 2000^a, pp. 205-206). Según este autor, la defensa de la poesía que realiza el sujeto lírico es necesaria puesto que, en el contexto mapuche, la práctica del discurso verbal artístico procede de lo colectivo y no de lo individual, por lo que el poeta debe defender su posición frente a la comunidad, dado que “esta concepción de la poesía propuesta en ‘La llave que nadie ha perdido’ responde mejor a la visión del discurso literario propia de la sociedad europea que a la tradición etnoliteraria del mapudungun; en otras palabras, la poesía de Elicura Chihuailaf está más cerca de la escritura que del canto” (Carrasco, 2000^a, pp. 205-206).

Sin embargo, a decir de Golluscio de Garaño, sí puede existir un rol predominantemente estético en la literatura mapuche: “Lo estético, que en algunas especies verbales se manifiesta de un modo más explícito y consciente (en un cuento, por ejemplo, puede ser la finalidad central) surge también en cualquier situación de habla informal [...] porque la postura mapuche ante la lengua es esencialmente estética” (Golluscio de Garaño, 1984, p. 105). Por lo tanto, la interpretación de Carrasco no resultaría necesariamente correcta, aunque su conclusión sí es particularmente pertinente:

Por lo tanto, la necesidad de reflexión del poeta mapuche sobre su propia actividad textual tiene una motivación doble; por un lado, la conciencia o la intuición de la situación de transición en que se encuentra la expresión mapuche tradicional al cruzarse y mezclarse con las conceptualización literaria moderna de origen europeo, lo que hace necesaria la reflexión para comprenderse mejor en cuanto escritor representante de una minoría étnica y para ubicarse en un nuevo campo de acción discursiva. Por otro, el afán de oponerse a la opinión de otros (“me dicen”), a quienes el poema refuta (“Y no digo más porque nadie encontrará / la llave que nadie ha perdido”) con el fin de justificarse de-

lante de su comunidad y explicar el sentido de su posición poética y personal. (Carrasco, 2000^a, pp. 206-207)

Y es que este diálogo intercultural de Chihuailaf resulta particularmente interesante al momento de pensar la forma en que la poesía mapuche representa su cosmovisión y su poética enunciada desde el presente. Este autor pertenece a la cauda de poetas en lenguas originarias, como el maya quiché Humberto Ak'abal, cuya vida personal se ha dado en el tránsito entre su lugar de origen y Europa. En un fragmento de su Recado confidencial a los chilenos, el lugar de enunciación del hablante lírico transcurre a lo largo de todo el mundo occidental:

Fewla mvlen pelón Kvyen feyti lelfvn mew, Italia mu. Gabriele Milli iñchiw mvleyu. Fewla mvlen Francia mu, ñi peni Arawko iñchiw. Fewla mvlen Suecia mu, Juanita Kameron iñchiw ka Lasse Sóderberg. Fewla mvlen Alemania mew ñi kvme ayin wenvy Santo Chaves ka Doris egu. Fewla mvlen Olanda mew, Marga, Gonzalo Millan ka Jimena, Jan ka Aafke, Kata ka Juan inchiñ

Ahora estoy en el Valle de la Luna, en Italia, junto al poeta Gabriele Milli. Ahora estoy en Francia, junto a mi hermano Arauco. Ahora estoy en Suecia junto a Juanito Cámeron y a Lasse Sóderberg. Ahora estoy en Alemania, junto a mi querido Santos Chávez y a Doris. Ahora estoy en Holanda, junto a Marga, a Gonzalo Millán y a Jimena, Jan y Aafke, Juan y Kata. (Chihuailaf, 1999, pp. 20-21)¹⁶

En síntesis, Chihuailaf se sabe deudor de la cultura occidental, al menos así aparece registrado en sus poemas, en el mismo grado que su obra representa una expresión contemporánea de la cosmovisión mapuche, de acuerdo con la especificidad de la poética contenida en su lengua y su cultura. Es este espacio de intersección cultural el que nos interesaba destacar y del cual deseábamos dar cuenta en este trabajo.

Conclusión

Como hemos podido observar, el desarrollo de la literatura mapuche está extensamente relacionado con el desarrollo de la nación chilena. Su necesidad de afirmación cultural ha sido una respuesta a la relación conflictiva que ha establecido con el estado y la autoridad en turno. Es por ello que la presencia mapuche en la literatura, en los distintos momentos de la historia, estuvo en relación con los intentos de conquistarla, negarla o reivindicarla, según la política estatal en turno hacia ellos. Solo en el último tramo del siglo XX surgieron las condiciones de posibilidad para el desarrollo de una literatura característicamente mapuche, que fuera la expresión estética de su cosmovisión y pusiera en relieve la poética intrínseca a su lengua y su cultura.

En este sentido, el caso mapuche nos arroja luces sobre el fenómeno más general de las literaturas de los pueblos originarios de América Latina. Después del reconocimiento de los pueblos originarios como parte constitutiva de las naciones latinoamericanas, una parte fundamental en la consolidación de su cultura ha sido la producción literaria, con su carácter intercultural: pensada y escrita en la lengua, pero con influjo indudable de su contacto con el español y la cultura occidental, como lo demuestra, por ejemplo, el caso de Elicura Chihuailaf.

Por tanto, la interpretación del proceso de intercambio cultural, desde las interpretaciones culturales, la crítica y la teoría literaria contemporánea, queda como un camino abierto para explorar estas formas novedosas de la literatura contemporánea, reconociendo su especificidad y abordándolas desde parámetros que les sean propios y más pertinentes.

Notas

- 1 La pertinencia del uso del concepto “literatura” aplicado a la producción estético-verbal de los pueblos originarios es un tema que se ha analizado extensamente, sobre todo en el siglo XX. La discusión principal estriba en la posibilidad de utilizar un término de origen occidental para caracterizar un sistema de comunicación y representación que no necesariamente posee las características que tradicionalmente se le atribuyen al estatuto de lo literario: ser un texto (es decir, de carácter escrito), con un valor estético como fin primario. En contraste, las llamadas “literaturas originarias” son producciones de origen exclusivamente oral (fijadas por escrito con posterioridad al aprendizaje del alfabeto latino por parte de sus hablantes), las cuales, si bien podían cumplir una función estética, no era esta su fin primigenia; por tanto, su desarrollo debería atender a la especificidad de su práctica de producción, razón por la cual se debatió entre considerarlas como un conjunto de “formas mitopoéticas” (Oviedo, 1995, p. 33) o simplemente como parte de manifestaciones culturales “estudiadas por el Folclore” (Espino, 2015, p. 11). Esta discusión ha sido trascendida a partir de los años setenta, al menos en el ámbito de los estudios latinoamericanos, donde se les otorga categoría literaria a todas estas manifestaciones, reconociendo que su valor estético puede convivir con otras funciones sociales, además de trascender la distinción oralidad-escritura para su definición y reconocer que el español fue la lengua que inevitablemente posibilitó su supervivencia; como lo explica Rubén Bareiro (1973, pp. 21-25). En ese sentido, siguiendo a los autores señalados (“El concepto ‘literatura indígena’: problemas y límites”, Oviedo, 1995, pp. 31-88; “El concepto de literaturas orales”, Espino, 2015: 11-19; “Encuentro de culturas”, Bareiro, 1973, pp. 21-25), asumimos como literaria toda forma de producción verbal (oral y escrita) dentro de cuyas funciones se incluya la estética, aunque estas dependan de contextos específicos de producción que no necesariamente respondan de forma exclusiva al valor artístico del acto literario.
- 2 Tomamos como punto de partida estas culturas por ser, junto con la maya, los centros de atención primordial de los estudios sobre el origen del tema. Las razones extensas de esta preminencia pueden observarse en Garza Cuarón y Baudot (1996) y en Godenzzi y Garatea (2017).
- 3 Adrián Recinos da cuenta de la intervención de Fray Francisco Ximénez en la elaboración de la primera versión que conocemos del *Popol Vuh* y de las sucesivas versiones de este (2000, pp. 9-15).
- 4 Al respecto puede consultarse la extensa introducción de Riva-Agüero donde trata este tema (de la Vega, 1998, pp. IX-XLIII).
- 5 Sobre este tema, consultar el estudio de Ofelia Garza en su edición de *La aracuana* (de Ercilla, 1998, pp. IX-XXVIII). Sobre esta obra en particular regresaremos más adelante.
- 6 “Este pueblo fue conocido por los conquistadores con el nombre genérico de araucano, usado por primera vez por don Alonso de Ercilla en 1589, aunque

a menudo se usaron otros gentilicios que aludían a las diferentes localidades de origen (p. ej. purenes), o a puntos cardinales de los que procedían, respecto de los referentes (picunches, picuntos, huilliches)” (Hidalgo et. al., 1989, p. 333)

- 7 *La Araucana* fue escrita entre 1569 y 1589, en tanto que *Arauco domado* se publicó en 1596.
- 8 “En torno a los años 50 y en particular en los 60, el Estado comienza a desarrollar diversas políticas, la mayor parte de ellas muy erráticas, tendientes también a asimilar a estos pueblos [...] Los instrumentos y políticas del Estado buscaron la homogeneización cultural de la sociedad chilena y, en este sentido, el desarrollo de las escuelas rurales tuvo como objetivo explícito la imposición del castellano como lengua, la comprensión de una sola historia nacional, una cultura y un tipo de conocimiento básico común a todos los habitantes. [...] La contradicción de este proceso radica en que al mismo tiempo los Pueblos Indígenas fueron requiriendo mantener sus tradiciones y particularidades para la sobrevivencia cultural y adquirir las herramientas que se les imponían, como la lengua castellana, para conquistar o reclamar sus legítimos derechos de ciudadanía o sobre las tierras, el agua y sus recursos patrimoniales” (Bengoa, 2004, p. 31).
- 9 El kultrún es propiamente una membrana o parche que se une a una caja de resonancia fabricada con madera para formar el instrumento, la cual representa “en la cosmovisión mapuche la mitad del universo o del mundo en su forma semi esférica; en el parche se encuentran representados los cuatro puntos cardinales”. Por tanto, se trata de un instrumento sagrado. Descripción tomada de [<https://pueblosoriginarios.com/sur/patagonia/mapuche/kultrun.html>]; consultado el 4 de febrero de 2019.
- 10 Hoy en día, “existe un conjunto de normas internacionales que refuerzan este carácter diferenciado y la cuestión indígena tiene hoy en el campo internacional un estatuto que le es propio. El cambio principal de este período es la ‘emergencia indígena’ no solo en Chile sino en toda América Latina”, sucedida a partir de los años setenta (Bengoa, 2004, p. 34).
- 11 De acuerdo con Iván Carrasco, “el género más desarrollado en la literatura chilena ha sido la poesía. Desde el Romanticismo ha aparecido una gran variedad de voces personales, proyectos poéticos, grupos y tendencias, con una alta capacidad de renovación, una severa conciencia del lenguaje, del oficio de escritor y de la tradición literaria, junto a una actitud de búsqueda de originalidad y autenticidad” (Carrasco, 2000b, p. 141).
- 12 Dos de las antologías más relevantes para el estudio de la poesía chilena reciente retoman en sus estudios introductorios la clasificación propuesta por Carrasco, si bien con algunos añadidos. En ellas, por primera vez aparece un poeta mapuche, Elicura Chihuailaf, como parte de los discursos poéticos contemporáneos (Espinoza Guerra, 2005 y Morales, 2010).
- 13 En la cosmovisión mapuche, el sueño no es una elaboración del subconsciente sino una vivencia real.

- 14 Sobre el valor sagrado del kultrung o kultrún, véase la nota 9 de este texto.
- 15 Este poema, con apenas algunas variaciones de orden rítmico en el acomodo de los versos, aparece también en su libro anterior, *El invierno, su imagen y otros poemas azules*, editado en 1991, el cual a su vez es una reedición de su primer libro, *El invierno y su imagen*, publicado originalmente en 1977. El texto al que nos referimos ahora forma parte de los “otros poemas” añadidos en la reedición.
- 16 Este poema, titulado “sueño azul”, al igual que el anterior, cuenta con dos versiones: la primera, en verso, aparece en *De sueños azules y contrasueños*, en tanto que la versión que citamos es la que, dispuesta en prosa, se registra en *Recado confidencial a los chilenos*, de 1999.

Referencias bibliográficas

- Bareiro Saguier, R. (1973). Encuentro de culturas. En César Fernández Moreno (coord.), *América Latina en su literatura, México: Siglo XXI editores/ UNESCO*, pp. 21-40.
- Bengoa, J. (2004). *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*. Santiago: Publicaciones del Bicentenario.
- Carrasco, I. (1989). Poesía chilena de la última década (1977-1987). *Revista Chilena de Literatura*, no. 33, abril, 31-46.
- Carrasco, I. (2000a). Poesía mapuche etnocultural. *Anales de literatura chilena*, Año 1, diciembre 2000, N.º 1, 95-214.
- Carrasco, I. (2000b). Poetas mapuches en la literatura chilena. *Estudios Filológicos*, núm. 35, pp. 139-149.
- Carrasco, I. (2014). La construcción de la literatura mapuche. *Revista canadiense de estudios hispánicos*, Vol. 39. número 1, 105-121.
- Chihuailaf, E. (1995). *De sueños azules y contrasueños*. Santiago Editorial Universitaria.
- Chihuailaf, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago: LOM Ediciones.
- Cornejo Polar, A. (1994). *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- de Ercilla, A. (1998). *La Araucana*. México: Porrúa.
- de la Vega, G., el inca. (1998). *Comentarios reales*. México, Porrúa.

- Espino Relucé, G. (2015). *Literatura oral, literatura de tradición oral*. Lima: Pakarina Ediciones.
- Espinoza Guerra, J. (Ed.). (2005). *La poesía del siglo XX en Chile*. Madrid: Visor.
- García, M. y Betancourt, S. (2014). El pueblo mapuche y su sistema de comunicación intercultural. *Alpha*, n.º 38, 01-116.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Garza Cuarón, B. y Baudot, G. (Coords.). (1996). *Historia de la literatura mexicana, Volumen 1: las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI*. México: Siglo XXI editores/ Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Geeregat, O. y Gutiérrez, P. (1992). *Se ha despertado el ave de mi corazón, texto-kultrung*. *Actas de Lengua y literatura mapuche*, n.º 5, 137-144.
- Godenzzi, J. y Garatea, C. (Coords.) (2017). *Historia de las literaturas en el Perú. Volumen 1, Literaturas orales y primeros textos coloniales*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/ Casa de la Literatura/ Ministerio de Educación del Perú.
- Golluscio de Garaño, L. (1984). Algunos aspectos de la teoría literaria mapuche. *Actas Jornadas de Lengua y Literatura mapuche*, pp. 103-113.
- Grupo de Educación y Desarrollo Indígena. (Comp.) (1987). *Nepegnë, peñi, nepegnë. Despierta, hermano, despierta. Poesía mapuche*. Santiago, Ñuke Mapu Eds.
- Guerrero, P. (1994, marzo 13). Leonel Lienlaf: Hago poesía bilingüe. *El Mercurio*, p. 4.
- Hidalgo, J.; Schiappacasse, V.; Niemeyer, H; Aldunate, C. y Solimano, I. (Eds.). (1989). *Prehistoria. Desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Humán, C. (2013). Tejiendo palabras al derecho y al revés. La oralidad en la literatura: transmisión de experiencia. En Patricia Medina Melgarejo (coord.), *Maestros que hacen historia / tejedores de sentidos entre voces, silencios y memorias*. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 65-77.

- Kuralaf, N. (1992). Poesía mapuche. *Simpson 7. Revista de la Sociedad de Escritores de Chile*. Volumen 2. Segundo Semestre de 1992, 136-154.
- Lepe Lira, L. (2010). *Lluvia y viento, puentes de sonido. Literatura indígena y crítica literaria*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Lienlaf, L. (1989). *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Santiago, Editorial Universitaria.
- Loncon, C. y Antillanca, A. (1998). *Entre el mito y la realidad. El pueblo mapuche en la literatura chilena*, Asociación mapuche Xawun Ruka. Santiago: Ediciones LOM.
- Morales, A. (2010). *Antología poética de la Generación del Ochenta*. Santiago: Editorial MAGO.
- Oviedo, J. (1995). *Historia de la literatura Hispanoamericana. 1. De los orígenes a la emancipación*. Madrid: Alianza editorial.
- Rama, A. (1982). *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI editores.
- Resinos, A. (2000). Introducción. En *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 7-18.
- Rodrigales, J. (2018). *Etnoliteratura*. Colombia: Universidad de Nariño.
- Rothenberg, J. (1999). Sobre la etnopoésia. *Alforja. Revista de poesía*. N.º VIII, 48-56.
- Salas, A. (1992). *El mapuche o araucano: fonología, gramática, y antología de cuentos*. Madrid: Editorial MAPFRE.

**LA VIDA DE LAS MARIONETAS, UN BILDUNGSROMAN
FRAGMENTARIO**

**THE LIFE OF PUPPETS, A FRAGMENTARY
BILDUNGSROMAN**

**A VIDA DOS FANTOCHES, UM FRAGMENTÁRIO
BILDUNGSROMAN**

Andrea Veruska Ayanz Cuellar*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
andrea.ayanz@unmsm.edu.pe
ORCID: 0000-0002-2159-3277

Recibido: 24/04/22

Aceptado: 10/08/22

* Egresada de la escuela de Literatura de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Integrante del grupo de estudios Feminidades: estudios interdisciplinarios e interculturales de género.

Resumen

En el presente artículo se realizará un análisis del discurso para demostrar que el libro de relatos, *La vida de las marionetas* (2021), de Fiorella Moreno, se configura en el género del *Bildungsroman*. Demostraremos que, enlazando cada uno de los relatos que integran la obra, se origina una novela de aprendizaje. Para ello, se explicará y aplicará la teoría sobre el *Bildungsroman* y se determinará si esta novela fragmentaria cumple con las características específicas de este género. Asimismo, y para el análisis formal del discurso, emplearemos las categorías hermenéuticas estudiadas por Carlos García-Bedoya en su libro *Hermenéutica literaria* (2019).

Palabras claves: Bildungsroman, novela fragmentaria, *La vida de las marionetas*, hermenéutica literaria.

Abstract

In this article, a discourse analysis will be carried out to demonstrate that the book of stories, *La vida de las marionetas* (2021), by the author Fiorella Moreno, is configured in the *Bildungsroman* genre. We will demonstrate that, linking each of the stories that make up the book, a learning novel originates. To do this, the *Bildungsroman* theory will be explained and applied and it will be determined if this fragmentary novel meets the specific characteristics of this genre. Likewise, and for the formal analysis of the discourse, we will use the hermeneutical categories studied by Carlos García-Bedoya in his book *Hermeneutica Literaria* (2019).

Keywords: Bildungsroman, fragmentary novel, *The life of the puppets*, literary hermeneutics.

Resumo

Neste artigo, será realizada uma análise de discurso para demonstrar que o livro de contos, *La vida de las marionetas* (2021), da autora Fiorella Moreno, se configura no gênero Bildungsroman. Demonstraremos que, ligando cada uma das histórias que compõem a obra, origina-se um romance de aprendizagem. Para isso, a teoria do Bildungsroman será explicada e aplicada e será determinado se este romance fragmentário atende às características específicas desse gênero. Da mesma forma, e para a análise formal do discurso, utilizaremos as categorias hermenêuticas estudadas por Carlos García-Bedoya em seu livro *Hermenêutica Literária* (2019).

Palavras-chaves: Bildungsroman, romance fragmentário, *A vida dos bonecos*, hermenêutica literária.

Introducción

El *Bildungsroman* o también llamada novela de aprendizaje, es un género literario que se caracteriza por exponer el proceso de maduración o transformación de un personaje, femenino o masculino, a través de los años y en un contexto social determinado. Esta evolución progresiva se evidencia en las experiencias que el narrador va describiendo en la diégesis, por medio de diversos recursos narrativos. Este narrador-protagonista configura una historia que propone una transformación de los valores socioculturales, formando así una nueva perspectiva sobre su propia existencia y del imaginario en el que se desenvuelve. En el libro *La vida de las marionetas* de Fiorella Moreno, se evidencian estas características que corresponden a este género literario.

En el presente artículo se comprobará que, en efecto, este libro de relatos sería en realidad una novela de aprendizaje o *Bildungsroman* de estilo fragmentario. Para ello, se revisarán las principales bases teóricas sobre este género y sus características, las cuales nos guiarán en el análisis del texto y en la corroboración de la hipótesis propuesta. Asimismo, y como herramienta de análisis, se emplearán las categorías literarias que Carlos García-Bedoya desarrolla en su libro *Hermenéutica Literaria* (2019).

El *Bildungsroman*

Bildungsroman o novela de formación o de aprendizaje, se le denomina al tipo de discurso que muestra el proceso de evolución de un personaje: su aspecto físico, moral y psicológico, desde la niñez hasta la edad adulta. El nombre proviene del alemán *Bildung*, que significa periodo de formación después de la enseñanza primaria; y *Roman*, de novela. Asimismo, y como explica Ferrer (2018), el *Bildungsroman* se ha utilizado para englobar géneros como el *Entwicklungsroman* o “novela de desarrollo”, *Erziehungsroman* “novela de aprendizaje” y, por último, *Künst-*

lerroman o “novela sobre el artista”. El *Bildungsroman* está también vinculado con la novela picaresca, la autobiográfica y de caballerías, pues coincide con la esencia de novela de viaje, aventura o de prueba.

El *Bildungsroman* se caracteriza por centrar el relato de la historia en un personaje en específico, que, generalmente, cuenta la trama en primera o tercera persona. Además, el género del personaje, en muchas ocasiones, coincide con el del autor; ello influye en las estructuras y modelos lingüísticos utilizados, y también en la visión que se tiene del mundo. Asimismo, en esta novela de aprendizaje, se relatan las experiencias del protagonista, generalmente desde la niñez hasta la adultez, y cómo se va insertando en su realidad a partir de ellas. Este proceso de aprendizaje tiene como finalidad consolidar la personalidad del personaje y su integración en la sociedad (Gómez, 2009).

Por otro lado, durante este proceso se evidencian conflictos que se originan por los deseos del personaje que, por lo general, son contrarios a las normas impuestas por la sociedad a la cual pertenece (Ferrer, 2018). Estos conflictos son necesarios porque conforman etapas de formación hacia la madurez del protagonista: “la evolución del héroe tiene lugar, así mismo, de acuerdo con los principios de libertad y autonomía del sujeto y promoción de un desarrollo armónico y ordenado” (Melgar, 2012, p. 12). Al final del relato, el protagonista logra resolver estas dificultades, de carácter personal, y así lograr una relación de armonía con su realidad.

En este género es de importancia destacar que el protagonista revela una intención de evolución no solo psicológica y física, sino también espiritual. El personaje que emprende esta aventura de la instrucción debe alinearse o replantear las conductas socialmente permitidas y a la moral impuesta por la comunidad de la que es parte. Es una integración total y ello implica una pugna frecuente entre la razón y las emociones. Asimismo, los factores culturales, políticos, sociales son determinantes para el protagonista al momento de entablar estas relaciones con los

demás integrantes de la comunidad y que configuran, progresivamente, la identidad del personaje en cuestión.

En el caso de las novelas de aprendizaje que desarrollan personajes femeninos, se debe tomar en cuenta los roles femeninos y masculinos que se elaboran y desenvuelven en el imaginario social de la protagonista; por ejemplo, el matrimonio, el espacio doméstico, los impedimentos que tienen las mujeres para educarse y ser madres, etc.: “Mientras el héroe aprende a ser un adulto independiente, la mujer debe aprender a ser sumisa y a depender de la protección de otro para su supervivencia” (Lagos, 1996, p. 34).

En el género del *Bildungsroman* femenino, se evidencian estrategias que reflejan las diferencias entre las narrativas masculinas y femeninas. Estas desigualdades se basan en la representación del proceso de desarrollo de la protagonista, que suele ser “menos directo y más conflictivo” (Albín, 2008, p. 24), debido a que la mujer anhela alcanzar su independencia, escapando de los patrones tradicionales sociales sobre el concepto del amor, de la familia, del matrimonio y la maternidad; utilizando tácticas de transgresión y de resistencia:

Es posible enumerar algunas novelas que recogen estas características propias del *Bildungsroman* femenino, como *Lunga giovinezza* de Gabriella Magrini (1976) o *Mondanità* de Ginevra Bompiani (1980), la obra de la escritora chilena Isabel Allende *Cuentos de Eva Luna* (1989), Elena Poniatowska y su obra *Lilus KiKus* (1985), *Ifigenia* de Teresa de la Parra (1992) o *Las edades de Lulú* de Almudena Grandes (2004). En ellas, las protagonistas mantienen una relación con la sociedad y su entorno muy distinta a la que mantiene el héroe en las novelas tradicionales, un hecho que incide de manera directa en el desarrollo femenino y masculino. (Ferrer, 2018, p. 4)

A continuación, procederemos a enumerar cada una de las características que utilizaremos para el análisis discursivo de la novela.

Características del *Bildungsroman* femenino

Escritura en primera o tercera persona

Mediante esta estrategia, la protagonista se subleva a las normas y expresa sus propias emociones desde su particular experiencia con el mundo. Por medio de esta estrategia narrativa se muestra la autonomía de la protagonista para demostrar su posición en contra de los valores y las costumbres de la sociedad. Es por medio de esta voz interior, en primera o en algunos casos en tercera persona, que se logra obtener una perspectiva única sobre su cronotopo. Además, los demás personajes están subeditados a esta realidad y giran alrededor de él.

Asimismo, los monólogos interiores y las analepsis son determinantes como recurso narrativo porque se evidencia “la modulación psicológica del protagonista. Por ello, es habitual encontrar recuerdos, alusiones a vivencias, monólogos interiores, que van creando poco a poco el universo imaginario y mental en el que el personaje se mueve” (López, 2013, p. 5). Además de ello, la narradora hace una distinción entre el narrador y el personaje; es decir, son la misma persona ficticia, pero se diferencian porque la narradora selecciona, interpreta y reflexiona sobre sus recuerdos, experiencias vividas, para traerlas al presente, tomando distancia entre el personaje que fue en un pasado y el que se es en ese momento (Gómez, 2009).

Discurso fragmentario y estructura anacrónica

Este discurso permite a la protagonista recordar hechos o experiencias pasadas desde la infancia, para así reflexionar sobre ellas en el tiempo presente del relato. Esto produce un cambio de pensamiento y una constante transformación personal sobre sus decisiones y la repercusión en sus acciones.

Ferrer dice al respecto que “esta desviación en el orden del discurso con respecto al género clásico puede estar motivada

por dos factores principales: el acercamiento al campo del psicoanálisis y la discontinuidad en el proceso de formación” (2018 p. 7). Asimismo, y según estudios psicológicos, las novelas de formación femeninas tienen una característica muy particular, y es que tienden a ser menos lineales, unificadas o cronológicas, a comparación de las novelas con protagonistas masculinos¹.

La autocensura

Generalmente las protagonistas de estas novelas crecen con ciertas limitaciones que son aprendidas en la infancia por medio de las madres, las cuales moldean la personalidad y la conducta de la niña protagonista según las normas sociales establecidas. Esta situación genera frustración en estos personajes, al ver profundamente conflictuados su mundo interior y el exterior. Sin embargo, logran contener sus actitudes rebeldes, pero dentro de sí, se presenta una lucha constante entre sus pensamientos y sus acciones. Es aquí que se evidencia un desarrollo intelectual y emocional decisivo para ellas.

Por otro lado, la autocensura también las motiva a cuestionarse sobre su posición como mujeres dentro de una sociedad que las juzga de manera diferente que a los hombres:

Esta experiencia surge muchas veces de un profundo sentimiento de alienación, ya que se le impide actuar de manera espontánea y llevar a cabo sus aspiraciones personales. Para salvar estos obstáculos, las mujeres crean estrategias de supervivencia, que les permiten por lo menos reservar ciertos espacios o tiempos para sí mismas. Algunas de ellas son leer a escondidas, refugiarse en la fantasía o la mentira y reprimir sentimientos espontáneos para presentar en público la imagen que los mayores aprueban. (Gómez, 2009, p. 113)

Las relaciones familiares

La esfera familiar es determinante en este género. La protagonista se ve influenciada directamente por la madre, la abuela, o alguna figura femenina que haya sido parte de su formación en la niñez. Los conflictos con la sociedad aparecerán luego de esta primera crianza que está determinada, como ya lo hemos mencionado, por los valores y costumbres sociales. La visión de esta figura femenina, que educa e instruye a la protagonista, puede ser la de una antagonista, una imagen de rechazo que no se quiere imitar por aceptar un sistema de valores patriarcales que menosprecia a las mujeres. Asimismo, otros personajes que son importantes en la trama, son las hermanas o hermanos de la protagonista. En algunas novelas, son las hermanas de la protagonista las que toman una postura dócil hacia las normas establecidas; mientras que los hermanos varones poseen privilegios que las hermanas mujeres no pueden obtener, ya sea educativos, económicos o emocionales. Además, son ellos los que se encargan de mantener la disciplina familiar por encargo del padre o de la madre. Por otro lado, la figura paterna está casi ausente en estos relatos; es la figura materna la que se encarga de llevar la educación moral del hogar:

Aunque, en general, el padre es una figura distante y ajena, en algunas novelas la protagonista se siente muy cercana a su padre porque lo ve como una víctima que, al igual que ella, sobrelleva el dominio de la madre. En otras, por el contrario, es el padre quien detenta la autoridad, mientras la madre es sólo un ser pasivo, sin aspiraciones ni inquietudes culturales. (Gómez, 2009, p. 115)

La transformación o el aprendizaje

En este género es importante evidenciar la transformación del personaje a través de las experiencias que va describiendo. En algunas ocasiones, estas novelas tienen un “final feliz o, al menos, un final que no suponga para el protagonista daños irre-

parables”². En otros casos, es el fracaso el final del recorrido de maduración del personaje, ello depende del contexto social en el que se encuentre; ya que las manifestaciones del proceso de evolución de la protagonista se sitúan en diversos contextos histórico-sociales, y son esas condiciones las que determinan la etapa final de su transformación.

Por otro lado, este personaje protagonista es pasivo porque inicia su transformación por motivos externos. Son las circunstancias, donde se desarrollan las acciones, las determinantes para este cambio esencial:

A menudo el autor nos lo presenta como un joven complejo, incluso difícil, que no encaja por diversos motivos en el contexto que le ha tocado vivir. Algunos de ellos son demasiado inteligentes con respecto al mundo que lo rodea, otros no soportan la autoridad, ya sea de sus padres o de sus profesores y necesitan sentirse adultos, como ocurre con Holden Caulfield, el protagonista de *El guardián entre el centeno*, una novela emblemática entre los *bildungsroman*. (López, 2013, p. 65)

Existe una crítica reciente que menciona, como característica del *Bildungsroman* femenino, la ausencia de un final, es decir, que posee un final abierto en el que la autoafirmación de la protagonista es lo que verdaderamente se quiere lograr; dejando de lado la visión positivista de encontrar una concordia entre el personaje y su mundo exterior. Esta es una de las razones por las que las novelas de formación de protagonistas femeninas se han dejado de lado:

La otra razón que explica la marginalidad de muchos de estos relatos en cuanto a su recepción crítica, se debe al carácter transgresor de muchas de estas novelas que describen el proceso de aprendizaje de sus protagonistas dentro de su contexto social, dejando al descubierto los mecanismos represivos impuestos por el sistema genérico prevalente en sus sociedades. (Gómez, 2009, p. 109)

Cabe mencionar que existe un *Bildungsroman* contemporáneo hispanoamericano en el que las protagonistas femeninas, distinto al tradicional masculino, se debaten así mismas para encontrar su propia identidad y autoafirmación en un entorno conflictivo; es aquí que se observa la transformación de la protagonista al elegir la mejor opción para su existencia³.

A continuación, procederemos a verificar y analizar cada una de las características del *Bildungsroman* femenino en la diégesis de la obra en cuestión.

Análisis de la novela

La primera característica que se propone para catalogar una novela como de género *Bildungsroman*, refiere a la del **narrador en primera o tercera persona**. Siguiendo la teoría de García-Bedoya sobre el análisis del narrador, en esta novela se utiliza el narrador en tercera persona⁴, siendo el que predomina en gran parte de los relatos; sin embargo, también hallamos otros narradores en primera persona⁵, los cuales analizaremos más adelante.

Sobre el narrador en tercera persona, este es omnisciente⁶ de carácter extradiegético-heterodiegético⁷. Este narrador se presenta en las cinco diégesis de los dos primeros capítulos; sin embargo, en el último capítulo, que está compuesto por “Al principio era el fuego” y “Zenda”, aquí el narrador es autodiegético⁸.

En los cinco primeros relatos que conforman los dos primeros capítulos, el narrador extradiegético-heterodiegético, conoce el estado de ánimo de cada uno de los personajes que forman parte de la vida de Anna, y también de aquellos que alguna vez la conocieron. Por ejemplo, en el caso de Emilio, este personaje fue parte de la vida de Anna durante su etapa universitaria y antes de que se conociera con Liliana; sin embargo, este narrador conoce los acontecimientos que surgen en la vida de Emilio luego de que él y Anna dejaran de verse:

Incluso cuando no soportara otra alternativa que no fuera la de dejarse envolver por la incipiente urgencia que le producía no ver más a Anna. Así que ocurrió: ella jamás llegó. Y a él solo le quedó seguir abotagándose de alcohol, casi indiferente al encuentro, que en otra ocasión hubiera sido un curioso experimento, con esa desconocida en los baños. Solo más tarde, comprendería la impasible naturaleza de cada gesto, su increíble importancia: detrás del desplante, estaba la mirada vaciada, insensible a cualquier apego, que siempre asomaba en Anna. Ella no llegó y él se quedó con los dientes apretados, el vaso de plástico en la mano y su paciencia aniquilada. (Moreno, 2021, p. 39).

Asimismo, el narrador se convierte en autodiegético solo en dos relatos, “Al principio era el fuego” y “Zenda”, aquí se narra desde la primera persona:

Un año después de aquella charla densa de humo y mi ingreso a la secundaria, yo seguía sin adaptarme a los nuevos principios de mis compañeros de aula. Oscilaba entre una ligera turbación y la más punzante de las decepciones. No podía hacerme a la idea de que mis brincos y mi risa desbocada debían ser aplastados por un gesto enmascarado y aburrido. (Moreno, 2021, p. 144).

Asimismo, y sobre el narrador en primera persona, dentro de cada uno de los relatos que conforman la novela, hallamos discursos en primera persona que corresponden a las voces narrativas de los personajes, incluyendo a Anna. Este discurso se presenta con un estilo diferente (en cursivas) dentro del texto. En el caso de “La ratonera”, la voz narrativa de Emilio ingresa en el relato: “¿Por qué me elegiste a mí? (...) Yo no puedo ser aquel tipo de imbécil que llama bendición a lo que realmente es un error” (Moreno, 2021, p. 43).

Otro ejemplo sería en el relato “El silencio”; aquí se aprecia la voz narrativa de Esther, la madre de Anna: “El sol ahogándose para siempre, el hombre que se desvanece en el lienzo. La lumbre, cual paradoja, no aviva la fuerza del viento. De pronto

soy esa luna de cráteres sin luz propia, la roca parasitaria que vive de Anna” (Moreno, 2021, p. 65).

Por otro lado, **el monólogo interior y las analepsis** están presentes en la mayoría de los relatos. El narrador emplea el *racconto* o analepsis para describir situaciones del pasado⁹. Por ejemplo, en el capítulo “Zenda”, el narrador autodiegético utiliza la analepsis para referirse al momento en el que ambas se encontraban en el dormitorio de Zenda: “La habitación se balanceaba con nosotros. Era como nuestra alfombra mágica donde viajábamos, reíamos, hacíamos de todo, salvo estudiar” (Moreno, 2021, p. 169). El desarrollo del monólogo interior de la protagonista, podemos encontrarlo también en este capítulo: “Las mujeres cuando se odian se despellejan hasta encontrarse el hueso, le escuché decir a mi abuela, cuando mi madre, años atrás, despedía al hombre que había contratado para que robe la casa de la amante de mi padre” (Moreno, 2021, p. 183).

El narrador, que en los primeros capítulos es heterodiegético, luego ingresa a la diégesis en los dos últimos capítulos como autodiegético y, con ello, se convierte en el personaje principal de la novela. Es decir, este narrador siempre fue la protagonista (Anna) desde los primeros capítulos, con la diferencia de que al inicio marcaba la diferencia entre una Anna de mirada adulta, que reflexiona y analiza los conflictos que suceden a nivel familiar; y una Anna adolescente, que expone la diégesis desde su perspectiva aún infantil e inmadura.

La observación perspicaz se evidencia en el primer narrador heterodiegético, además de crítico a las ideas y pensamientos, tanto de sí misma como de los personajes de su entorno más cercano:

Ya no le servías para nada, ya había chupado tanto de tu sangre que te había dejado muerta antes de tiempo. Pero, cuando llegaban las reuniones y tus amigas preguntaban por Julián, ¿cómo está tu hijo?, tú respondías con la sonrisa menos glacial que conocías: él, oh, muy bien, magnífico.

Ah, ¿sí?, ¿cómo se comporta contigo? Es un buen hijo, no me quejo. Y ellas lo creían a medias, pues nunca faltaban los rumores. Sin embargo, ninguna podría desmentirte a la cara, ya que siempre vencería esa actitud disfrazada de discreción, de tacto hacia los asuntos que solo provocarían un escándalo. Era mejor ofrecer la imagen del perfecto hogar. (Moreno, 2021, p. 183)

Mientras que en los dos últimos capítulos las emociones y las descripciones de escenarios son los que más prevalecen en la narración:

Me gustaba además el misterio que encerraba su aspecto fantasmal, el velo nebuloso que lo protegía de las miradas mezquinas que terminaron extinguiendo la luz de mi teatro ambulante. Era él, mi vecino, mi deseo renovado, mi nuevo vicio, quien sostenía el reino de mis fantasías, de modo que, al sentarme en las tardes en el patio descubierto de mi casa, y sentir el peso de su mirada que recorre las distancias, yo acariciaba la recompensa que todo hombre anhela al contacto, ciego o no, con el objeto de su pasión. (Moreno, 2021, p. 148)

Observamos que existe una evolución en el discurso del narrador, de mostrarse inicialmente como una joven que empieza la vida adulta con inexperiencia sobre las dificultades en las relaciones con sus familiares y sus amigos del colegio, para, después, cambiar el discurso hacia uno más maduro y juicioso sobre las actitudes y razonamientos de los personajes femeninos, la abuela Soraya y su madre Esther; los masculinos, Emilio, Jorge y Leonardo, y sobre sí misma. Esta imagen del narrador omnisciente haría referencia al título de la obra, ya que es Anna, la narradora protagonista, la titiritera de su propia vida, la cual asume como una obra de teatro.

Con respecto a la **escritura fragmentada y anacrónica**, una de las características del *Bildungsroman* femenino es que no son novelas de carácter lineal ni ordenadas de forma cronológica. Esto último es lo que debemos analizar, ordenando

cronológicamente cada uno de los relatos que conforman la novela. Para ello, primero mostraremos la segmentación realizada por la autora y, luego, el que proponemos para un adecuado análisis.

El libro está dividido en tres capítulos: I: El huevo de la serpiente, II: ¿A dónde vamos desde aquí? y III: Susurros. El capítulo I está integrado por dos relatos: “Águila negra” y “La ratonera”; el capítulo II está compuesto por tres relatos: “El silencio”, “Sumersión” y “¿Quieres venir a ver esto?”, y el tercer y último capítulo lo componen dos relatos: “Al principio era el fuego” y “Zenda”.

El orden establecido por la autora no está en consonancia con la edad cronológica de la protagonista, Anna. Ya que, en el primer relato, “Águila negra”, Anna se encuentra en el inicio de la adolescencia: 14 años; mientras que en el primer texto del tercer capítulo, “Al principio era el fuego”, Anna describe su ingreso al nivel secundario, lo que haría suponer que tendría entre 12 y 13 años de edad. Se propone el siguiente orden que permite acompañar el crecimiento cronológico de Anna, a través de los siete relatos que componen la obra:

N.º	Título de relato	Orden cronológico
1	"Al principio era el fuego"	Anna se encuentra en la pubertad (12 - 13 años)
2	"Águila negra"	Anna ingresa a la adolescencia (14 años)
3	"Zenda"	Anna esta en los últimos años de la secundaria (15 - 16 años)
4	"La ratonera"	Anna conoce al protagonista del relato, Emilio, en la Universidad
5	"Sumersión"	Anna habría culminado la universidad y tendría diez años de relación con Jorge
6	"¿Quieres venir a ver esto?"	Anna ya con 38 años, tiene un noviazgo con Leonardo
7	"El silencio"	Anna esta casada con Leonardo y tienen un hijo llamado Dario

En el caso de la estructura narrativa de la obra, esta puede considerarse como de estilo abierto; ya que, si bien cada capítulo tiene como personaje principal o, en algunos casos, de manera indirecta a Anna; no todos los relatos son esenciales para comprender el sentido de toda la novela y, en específico, sobre las experiencias de la vida de Anna. Este sería el caso de “La ratonera”, en el que se narra la historia de Emilio y Liliana. Emilio conoce a Anna en la época universitaria, no logra entablar una relación con ella y se decide por Liliana. Este es uno de los ejes de conexión entre este relato y los demás, con respecto a la protagonista. Otro ejemplo sería “Águila negra”, en el que la protagonista del relato es la abuela de Anna, Soraya; sin embargo, Anna está presente en la historia.

Asimismo, la autora se decide por un estilo de discurso fragmentario que se evidencia cuando se cambia de voz narrativa, e ingresa a la diégesis la de algún personaje, como hemos demostrado previamente. Por ejemplo, cuando Anna en el relato “El silencio”, irrumpe en la diégesis con sus pensamientos:

¿Para qué habré venido? Hay tanta gente, tanto ruido. No sé qué hacer. Es increíble cómo ni siquiera hoy, después de tanto, puedo estar a solas contigo. Pero, ¿para qué? ¿Qué podría yo decirte? Si el tiempo y la distancia solo nos han convertido en dos extraños. Hace más de veinte años que te marchaste, veinte años. ¿Acaso la sangre tiene algún sentido para mí? Ya no. (Moreno, 2021, p. 77).

En este mismo cuento también ingresa la voz narrativa de su madre, Esther:

Pero creciste y la costumbre de tenerte, de llenar mi mundo, me hizo amarte con la fuerza única del placer solitario. Así pude olvidar el infierno que viví contigo dentro, la semilla de mi acabamiento, el animal hematófago que crecía más y más, para dejar a cambio un cráter en mi cuerpo. (Moreno, 2021, p. 67)

En síntesis, sobre esta característica en particular, la novela de Moreno cumple con tener un estilo de discurso fragmentario, por la incorporación de las voces narrativas de los personajes, y por las constantes analepsis que van construyendo el imaginario de Anna y la de los demás personajes. Asimismo, evidenciamos que, en efecto, la novela está conformada por relatos que no siguen un orden lineal con la edad de Anna. Ello se debe a que se muestra al inicio una Anna madura y crítica sobre su entorno y, al final, una Anna que está aprendiendo a lidiar con los conflictos en el colegio, y con su entorno familiar más íntimo.

Otra de las características para analizar es el de la **auto-censura**. Sobre ello, en esta novela se observa que existe un acontecimiento que marca profundamente el imaginario de la protagonista y que se desarrolla en el relato “Zenda”. Anna tiene una íntima amistad con Zenda, una joven escolar que llega de Chile y se incorpora a la escuela secundaria. Es por ella que descubre prontamente su sexualidad y también quien le invita, por primera vez, marihuana. Anna tiene una atracción intelectual por Zenda, ya que tiene las mejores calificaciones del salón y, además, la admira por ser una buena jugadora de vóley. Sin embargo, cuando Anna va confiando cada vez más en ella, sucede un acontecimiento traumático. Cuando ambas se encuentran en el cuarto de Zenda, fumando marihuana, empiezan a explorar sus cuerpos y, en ese estado máximo de relajación e indefensión, Anna descubre que el tío de Zenda las estaba observando y masturbando frente a ellas:

De inmediato, la sacudí, pero ella no se inmutó. Tuve que darle un manotazo para que ella respondiera con una risa de posesa. Supe que me había traicionado. Aún así, no podía incorporarme, huir. Echada, con los miembros rígidos, me quedé oyendo el fap, fap, fap, que no cesaba de sonar hasta que perdí la conciencia. Me levanté más tarde, sin entender cómo me había quedado inexplicablemente dormida. Le exigí, por lo tanto, explicación a Zenda, pero ella solo

me dio evasivas. Cuando volví a insistir me tildó de loca: “Has alucinado feo, ¿qué te pasa?” Me negué a aceptarlo. Sabía que había estado demasiado cuerda para inventarme una historia de esas. Discutimos por primera y última vez. Lo último que escuché de sus labios fue “lárgate, no te quiero ver más”. Y me fui, no sin antes comprobar que me había convertido en lo que más había temido. En la maleza, como llamaba mi abuela, abundante, invasora, irritante, altamente peligrosa. La maleza que exigía una distancia insalvable. (Moreno, 2021, p. 181)

La protagonista debe enfrentar en soledad este hecho. No puede contarle a nadie, ni siquiera a su abuela, sobre este episodio traumático, ya que sospecha que podría ser duramente castigada. Anna debe callar esta situación porque se siente avergonzada y teme ser juzgada por una sociedad que coloca a la mujer como culpable ante los abusos sexuales y psicológicos que cometen los hombres contra ellas. A pesar de saber que Zenda también es una víctima más de su tío y de un sistema patriarcal-machista, no puede perdonar que la haya “traicionado” de esa manera. En ese momento, Anna empieza a darse cuenta de que no puede confiar totalmente en nadie; es por ello que el discurso de esta narración es autodiegético: Anna se encuentra en el proceso inicial de identificar aquellas circunstancias que son el origen de sus dilemas posteriores, ya sea con sus ex novios o con su propia familia, y que, posteriormente, le servirán para reflexionar sobre ello en el momento de la madurez.

Durante este proceso, la protagonista se permitió examinar con detenimiento la situación de vulnerabilidad de Zenda: Su madre no vivía con ella y la dejó viviendo con su tío; es decir, la abandonó siendo aún menor de edad. Esa dolorosa ausencia es comprendida por Anna pero no al punto de perdonarla, sino solo de darle lástima su situación, ya que Zenda es expulsada del colegio y termina en un reformatorio por haber asesinado a su tío.

Otro ejemplo de autocensura lo ubicamos en el relato “¿Quieres venir a ver esto?”, cuando Anna debe controlar los celos desmedidos que siente contra Miriam, la hija pequeña de su novio Leonardo: “Era real, tan real que ella empezaba a sentirse, una vez más, una intrusa o, acaso, una pieza humana hecha para envidiarlos y enturbiar con ese sentimiento los mejores días de ambos” (Moreno, 2021, p. 133). A la protagonista le aflige la atención permanente y casi ejemplar que tiene Leonardo con su hija “Miri”. Anna comprende que este sentimiento no es saludable y que debe corregirlo. Esta lucha se da en su mente, luego de que, involuntariamente, casi envenenara a Miri con un yogurt vencido. Un día en que los tres salen a pasear a la playa, mientras juegan a la pelota, Anna encuentra un cadáver cerca a los peñascos; y es aquí cuando se debate si mandar o no a Miri a que vea aquel cuerpo inerte en medio de la playa:

Leo no era, después de todo ese gran padre que él mismo creía ser. No lo era. Y no lo era por la sencilla razón de que la cegaba ante la realidad, la sobreprotegía al punto de volverla una criatura prepotente y caprichosa. (...) Ella no lo podía permitir. Alguien tenía que enseñarle el infierno a Miri y esa persona podía ser ella. Sin embargo, la imagen difusa de ella misma, cuando era pequeña la hizo temblar. (Moreno, 2021, p. 138)

Previamente a que Anna tome la decisión de no mostrarle a Miri el cadáver, por medio de una analepsis, el narrador describe el momento en el que Anna, siendo aún pequeña, acompaña a su padre a una fiesta de fin de año. Al término de la celebración, su padre sale de la fiesta junto a ella y abrazado de un cadete; se dirigen en dirección a un camposanto y ambos hombres se internan en él, dejando a Anna sola, en la entrada de aquel lugar. Luego de unos minutos, Anna escucha unos sonidos “pam, pam, pam” y su padre sale huyendo del sitio, arrastrando a Anna por el suelo para que se pare y corran juntos: “Entonces, ¿fue él? Sí, fue tu papá quien te enseñó el otro lado

de la vida. Él, de alguna manera, encarnó la ley despiadada de la vida: la muerte” (Moreno, 2021, p. 137).

Este recuerdo es el que persigue a Anna y la detiene al momento de querer hacer ver a Miri la realidad de su entorno. La protagonista reflexiona sobre la percepción que tiene sobre la paternidad, sobre la ausencia de su padre y sobre la actuación de Leonardo en la crianza de su hija Miri. Anna es consciente de que no puede comparar e igualar a estos dos personajes: mientras que su padre la abandonó y reinició su vida con una nueva familia; Leonardo empieza una relación junto a Anna pero intenta mantener a Miriam cerca de él, es decir, no pensó en abandonar a su hija solo por tener un nuevo amorío. Es por esto último que se entiende la envidia que Anna siente hacia Miriam, por tener un padre que, a pesar de todo, siempre estuvo a su lado.

Siguiendo con la identificación de características, hallamos el de **las relaciones familiares**. Sobre ello, un tema importante para destacar dentro de la diégesis, y que utilizaremos como ejemplo, es el de la maternidad y paternidad. Anna, a través de las experiencias vividas en cada uno de los relatos, emplea la filiación entre madre-padre e hijo-hija, como punto de partida para desplegar el conflicto en la trama. Estas relaciones son importantes para la conexión entre cada uno de los capítulos, ya que tienen en común una relación paternal resquebrajada.

Uno de los relatos en los que se puede evidenciar con claridad esta temática es en “Águila negra”. La abuela de Anna, Soraya, debe enfrentar la muerte de su hijo Julián, luego de que este falleciera en un accidente automovilístico. Julián tenía una relación tirante con su madre y su hermana Esther. En alguna ocasión, Soraya encontró a Julián montado encima de Esther y amenazándola con un cuchillo; a pesar de ser una situación peligrosa para su hija, Soraya se engañaba pensando que solo era un juego de niños:

Encendiste la luz y descubriste a Julián poseso y montado encima de Esther, sosteniendo en su mano el cuchillo de trinchar, la hoja metálica y erecta, apuntándole a la yugular. Después, te llovieron las más extrañas explicaciones. Eran solo juegos de adolescentes, te dijiste para apaciguarte. (Moreno, 2021, p. 27)

La perversión de Julián frente a su hermana Esther duró por algún tiempo, hasta que esta última se casó con el padre de Anna. Desde aquel momento, Julián no le dirigió más la palabra a Esther, y se volvió más violento con Soraya:

Sí, lo creíste hasta que creció aún más Esther y llegaron sus noviazgos. Solo ahí empezaste a sospechar, a atisbar un gran peligro. Mas no fue suficiente. La guerra desigual se había desatado entre tus crías y solo paró cuando Esther se casó. A partir de ese día, Julián nunca más le dirigió la palabra. Ahí se fue perdiendo por completo. Era nauseabundo de solo pensarlo, ¿no es cierto, Soraya? Así es. (Moreno, 2021, p. 27).

En este relato evidenciamos que Soraya, si bien pretendía ser una madre-abuela ejemplar, formó a sus hijos de una manera de la que, finalmente, se arrepiente. Soraya piensa que debió evitar que Julián abusara físicamente de su hija Esther y condenar sus malas actitudes contra ella. Sin embargo, ahora que estaba muerto, ya no podía hacer nada para remediarlo, solo le quedaba aceptar que había cometido un error en la educación moral que le brindó a sus hijos.

El narrador, es decir Anna, realiza una crítica a la enseñanza impartida por Soraya a sus hijos, y cómo esta actitud se repite con ella, su propia nieta:

Óyeme, Anna, ven acá. Dime abuelita. Yo no quiero a una cerda como nieta. ¿Qué?, ¿por qué me dice eso?, responde tu nieta. Porque es la verdad, porque te has vuelto tan grotesca y tan vulgar y porque yo no aguanto más ser la abuela de alguien así. Y si pudiera, te escupiría en la cara

a ver si abandonas la manía de robarme, piensas. Entonces, Anna empieza a beberse sus propias lágrimas: Usted, no sabe lo que dice. Y es cierto. Solo les haces daño porque ya no está Julián, quien sí sabía responderte. (Moreno, 2021, p. 29)

El narrar desde una perspectiva distante a la situación, le otorga al relato una intensidad que nos advierte de una mirada crítica y objetiva sobre los personajes, en este caso sobre Soraya. El sentimentalismo no está permitido para este narrador heterodiegético omnisciente que, luego descubrimos, es la propia Anna adulta. Asimismo, y sobre esta temática de la maternidad herida o dañada, el narrador es consciente de que una educación con carencias morales y emocionales, promueve una sociedad distante e injusta con las dificultades que enfrentan las mujeres. Sus principales problemas son invisibilizados por una ideología patriarcal que procura que el hombre domine e imponga su propia visión de la vida hacia los demás miembros de la familia; lo que origina que las mujeres se tornen débiles y sumisas, como Soraya, y que toleren todo tipo de abusos y vejaciones, con tal de tener cerca a aquel personaje que solo procura hacerlas sufrir.

Otro vínculo que se debe analizar es el de Esther y Anna. Ellas tienen una conexión muy parecida a la de Soraya y Esther, no sienten demasiado apego emocional y buscan su individualidad dentro de una sociedad que las “obliga” a ser madres. Esther, en el relato “El silencio”, evidencia esa relación frígida que tiene con Anna, al culparla de ser ella el motivo por el cual su padre las abandonó:

Tu padre, para que lo sepas, se sentía muerto a nuestro lado. Nunca te lo dije pero fue así. Yo lo escuché una vez y eso me bastó. Él quería vivir a su estilo. Aventuras, viajes, mujeres qué sé yo. (...) Porque tú y yo, óyelo bien, éramos la muerte en vida, la rutina, el deber, el desgaste. Y nos dejó para encontrar la muerte en otros brazos. (Moreno, 2021, p. 75)

Sin embargo, en el velorio de su padre, Anna logra perdonarlo y, a la vez, también a su madre; ya que, a pesar de las malas actitudes que tuvo contra ella, en el fondo sabía que la amaba y que había entregado todo por mantenerla y educarla pese a las adversidades. En este relato, entonces, se abarcan estas dos temáticas primordiales para la configuración del proceso de aprendizaje de la protagonista en la diégesis.

Sobre la temática de la paternidad, además de este relato, podemos analizar el de “La ratonera”. En esta trama, Emilio, el protagonista, se debate internamente sobre el hecho de ser padre por primera vez, mientras que Liliana se encuentra ya en labores de parto. Por medio de la analepsis, el narrador describe los momentos importantes de la relación: el día en que se conocieron, las primeras salidas y las discusiones que ambos tuvieron durante el proceso de enamoramiento. Emilio, con su propia voz narrativa, ingresa a la diégesis para debatirse entre aceptar o no que Liliana sea operada y pueda dar a luz por cesárea. Asimismo, llega a la conclusión de que nunca pretendió ser padre y menos tener una familia con Liliana, quien ya presentaba problemas psiquiátricos: “Y aún hoy me sigo preguntando: ¿cómo mierda pensaste que sería una buena idea tener un hijo en tu condición?” (Moreno, 2021, p. 47).

Recuerda, además, las difíciles circunstancias por las que tuvo que pasar la relación, el hastío y la sensación de soledad que fue lo que realmente lo unió a ella. Se arrepiente por haber aceptado, tan pasivamente, cada una de las veces que Liliana lo convencía de seguir en la relación y la perseverancia que ella tenía frente a los dilemas que se presentaban ante la monotonía del vínculo amoroso: “Necesitaba verte”, “es que no me sentía bien...” eran unas de las tantas frases trilladas que conseguían importunarlo siempre. A partir de entonces, empezó a considerarla una intrusa. Sí, una extraña que buscaba estropearle la dicha indecible de su propia soledad” (Moreno, 2021, p. 44).

A pesar de ello, Emilio reflexiona, con su propia voz narrativa, sobre la relación que tuvo con su padre, y que comprende es el origen de su dilema paternal:

Como también es cierto que yo deseaba tener conmigo a un padre que me escondiera la muerte, así tuviera que mentirme mil veces... No importa. (...) ¿Ahora me entiendes? ¿Entiendes que esa y no otra es la razón por la que, aunque me remuerdo tan solo de pensarlo, deseo que todo salga mal? Porque quizás, más tarde que temprano, me lo reproches. Y no, no quiero ser el culpable de no habértelo evitado. (Moreno, 2021, pp. 52- 53)

La hija de Emilio nace sin mayor dificultad, y él acepta su nuevo destino de ser padre. Ve a la pequeña y decide colocarle el nombre “Anna L.”, en honor al amor que siempre mantuvo por Anna, la protagonista.

Sobre esta característica podemos evidenciar que, en efecto, existen personajes como Soraya, Esther o la misma Anna, que también pueden ser las antagonistas de la historia. Esta situación le otorga un estilo realista a la novela al ser la protagonista víctima de sus propios errores, como en el relato en el que reflexiona sobre su dilema con la pequeña Miri. La filiación entre los hermanos es determinante para explicar la relación distante que existe entre Soraya y Esther por culpa de Julián, y su influencia en la relación entre Anna y Esther. Evidenciamos que en la relación entre la protagonista y su madre se reprimen los sentimientos, y se prefiere optar por un vínculo caracterizado por la racionalidad, frialdad e indiferencia. Sin embargo, y luego de analizar todos los relatos, este vínculo se irá transformando hacia el final del proceso de maduración de la protagonista, que será lo que veremos a continuación.

Para concluir con el análisis de la novela, identificaremos la característica de la **transformación o el aprendizaje**. Este es el proceso final del recorrido de parte de la vida de la protagonista, por medio de sus recuerdos. Anna, luego de pasar por

diferentes situaciones conflictivas, las cuales son parte de la etapa de la madurez: su primer enamoramiento, la exploración de su sexualidad, el consumo de drogas, las desilusiones amorosas y el enfrentar la maternidad; llega a la conclusión de que debe perdonar y aprender de ellas, para no repetirlas con su familia nuclear, su hijo Darío y Leonardo.

Anna entiende el proceso de transformación que tuvo que pasar para sanar las heridas por los errores cometidos por su abuela Soraya, durante la formación de sus hijos. Anna no quiere repetirlos; sin embargo, cae en cuenta de que su madre tomó una actitud indiferente, dura y fría como Soraya, debido a los constantes abusos cometidos contra ella por parte de su hermano Julián. Su intención, finalmente, era hacer de Anna una mujer fuerte, prepararla para la vida y para que no se dejara vencer fácilmente. También comprende el hastío que en algún momento envolvió a su madre cuando ella nació, y el rencor que le tuvo por hacerla culpable de la ausencia de su padre: “Y porque de haber permanecido juntos hubieran sido como todas esas familias tristes que persiguen una nostalgia que nunca descubren de donde viene. Fue así que el largo viaje de recuerdos y rencores había culminado” (Moreno, 2021, p. 80).

La protagonista perdona a su padre por haberla abandonado de tan niña y, en su velorio, se da cuenta de la importancia de su madre, de lo que ella sacrificó para que Anna sea una mujer con educación y pudiera valerse por sí misma:

Cuando abrazó este último detalle, sintió un desesperado deseo por correr hacia Esther, por abrazarla, por no soltarla nunca más. Y se dio media vuelta dirigiéndose hacia el rincón donde estaba su madre. Se detuvo frente a ella. Las dos, madre e hija, se miran y sonríen sutilmente. Por primera vez reconocen que piensan lo mismo.

—¡Mamá! —hace una pausa mirando por última vez el ataúd y finalmente agrega, ¡Mamá!

—Aquí estoy, hija.

(Moreno, 2021, p. 80)

Ello conlleva a que Anna entienda a su madre y a su abuela, y logre perdonarlas por el daño emocional que fue heredado sin saberlo. Anna es consciente de lo que tuvo que enfrentar su madre frente a su hermano Julián y la inacción de su abuela frente a estos abusos. Entra en cuenta, además, que estas situaciones se repiten constantemente en la sociedad, como en el caso de Zenda que sufre el abandono de sus padres y la violación por parte de su tío.

Es con Leonardo que entiende que la paternidad responsable puede crear una sociedad diferente, sin desigualdades e injusticias. En el caso de Emilio, al igual que ella, tienen conflictos con la responsabilidad que implica hacerse cargo de un hijo; sin embargo, y sabiendo de sus propias limitaciones emocionales y psicológicas, asumen su papel parental y aceptan su destino.

Anna, entiende que, finalmente, solo depende de ella y de sus propias decisiones para lograr cambiar su entorno, su imaginario social; educando de una mejor manera a su hijo Darío, sin repetir los errores de sus antepasados.

Conclusiones

- Comprobamos que este libro de cuentos es, en realidad, una novela de estilo fragmentario, ya que cada relato es independiente el uno del otro; sin embargo, tienen un hilo conductor en común que es Anna.
- Corroboramos que esta novela cumple con las cinco principales características de un *Bildungsroman* femenino: la escritura en primera y tercera persona, el discurso fragmentario y de estructura anacrónica, la autocensura, los conflictos en las relaciones familiares y la transformación final o el aprendizaje de la protagonista.
- Verificamos que, dentro de la diégesis, existen dos tipos de narrador (heterodiegético omnisciente y autodiegético), además de las diversas voces narrativas que se configuran como monólogos interiores, la de Anna y los demás

personajes; lo cual le otorga una intensidad particular a la diégesis, mostrando los pensamientos y reflexiones de cada uno de ellos, los cuales serán determinantes para la evolución y madurez de la protagonista.

- Confirmamos que en este *Bildungsroman* femenino se otorga una mayor importancia a las relaciones familiares, y se observa una crítica subrepticia hacia una sociedad de carácter patriarcal-machista. Estos conflictos del imaginario de la diégesis pueden hallarse en la sociedad contemporánea, otorgándole a la novela una visión realista sobre el contexto político y social en el que vivimos en la actualidad.

Notas:

- 1 Sobre ello, Gómez afirma que los estudios psicológicos han demostrado que “el individuo integrado corresponde al modelo masculino, no al femenino, que tendría una identidad menos fija y unitaria que la masculina, el modo de utilizar el punto de vista narrativo es una de las estrategias narrativas distintivas de los relatos de las escritoras” (2009, p. 112).
- 2 Asimismo, López, M. (2013) apunta lo siguiente: “el héroe del *bildungsroman* es un ser solitario, en búsqueda constante de un sentido para la vida y que se opone a la sociedad. Roy Pascal define el género como la historia de la formación de un personaje hasta el momento en que deja de centrarse en sí mismo y empieza a centrarse en la sociedad y de ese modo comienza a forjar su verdadera identidad. Para Franco Moretti el tema central del *bildungsroman* es el pacto o acuerdo al que debe llegar el protagonista con la sociedad. En un tono mucho más irónico se expresa Hegel al argumentar que estas novelas terminan cuando el protagonista se convierte en un inculto como todos los demás” (pp. 64-65).
- 3 Al respecto, Gómez (2009) apunta que “en las narraciones (...) se pueden encontrar finales abiertos que apuntan esperanzadamente hacia un cambio, y en los que se sugiere un diálogo entre hombre y mujer que se sostiene en la igualdad de aspiraciones y de trato, y en las que se afirma la tradición femenina mediante la escritura. Como en otras tradiciones literarias, los relatos de formación hispanoamericanos de protagonista femenina encierran una sutil o abierta crítica al sistema patriarcal que minimiza el crecimiento de las niñas. Asimismo, examinados en su conjunto, estos relatos forman un corpus que revela la conciencia del papel de la diferencia sexual en la construcción de la subjetividad e identidad de los personajes femeninos” (p. 117).

- 4 “El uso de la tercera persona produce la impresión de que el discurso se enunciará solo, simula la ausencia del sujeto de la enunciación; sin embargo, es una estrategia que despersionaliza el discurso: parece un discurso impersonal” (García-Bedoya, 2019, p. 243).
- 5 “En el caso del narrador en primera persona gramatical (del singular o, menos frecuente, del plural), el discurso se presenta nítidamente personalizado” (García-Bedoya, p. 243).
- 6 “El tradicional narrador omnisciente; si no todo, sabe mucho, maneja y transmite mucha información; conoce el pasado y el futuro de los personajes, sabe lo que piensan y lo que sienten; frecuentemente comenta y opina sobre los sucesos y los personajes, juzga y critica a estos últimos” (García-Bedoya, p. 244).
- 7 “Los narradores (extradiegticos-heterodiegticos) son narradores de primer nivel (narran desde fuera de la historia) y no tienen participación en la historia, no son personajes sino únicamente narradores” (García-Bedoya, p. 248).
- 8 “El narrador que es simultáneamente protagonista de la historia viene a ser designado autodiegtico, pues él mismo narra su propia historia” (García-Bedoya, p. 246).
- 9 Este retroceso en el tiempo es también llamado *flashback*.

Referencias bibliográficas

- Albin, M. C. (2008). El *bildungsroman* femenino en Hasta no verte Jesús mío de Elena Poniatowska. *América sin nombre*, 11-12(1), 21-28. <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/10573>
- Ferrer, M. (2018). El *Bildungsroman* femenino: análisis de la novela de formación Un karma pesante. *Acta Scientiarum. Language and Culture*, 40. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307458305004>
- García-Bedoya, C. (2019). *Hermenéutica literaria. Una introducción al análisis de textos narrativos y poéticos*. Lima: UNMSM-Cátedra Vallejo.
- Gómez, C. (2009). El *bildungsroman* y la novela de formación femenina hispanoamericana contemporánea. *EPOS: Revista de filología*, 25(1), 107-117. <https://revistas.uned.es/index.php/EPOS/article/view/10609>
- Lagos, M. I. (1996). *En tono mayor: relatos de formación de protagonista femenina en Hispanoamérica*. Santiago de Chile, CH:

Cuarto Propio. <http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/6218>

López, M. (2013). *Bildungsroman: historias para crecer*. *Tejuelo. Didáctica de la lengua y la literatura. Educación*. 6 (18), 62-75. <https://redined.educacion.gob.es/xmlui/handle/11162/98329>

Melgar, Y. (2012). Los *bildungsromane* femeninos de Carmen Boullosa y Sandra Cisneros: mexicanidades, fronteras, puentes. Croydon, UK: Tamesis. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 63(2), 535-538. <https://www.redalyc.org/pdf/602/60246691023.pdf>

Moreno, F. (2021). *La vida de las marionetas*. Alastor editores.

**PRINCIPIOS Y TÓPICOS DEL IRRACIONALISMO
FILOSÓFICO-LITERARIO EN LA OBRA DE JULIO
RAMÓN RIBEYRO**

**PRINCIPLES AND TOPICS OF PHILOSOPHICAL-
LITERARY IRRATIONALISM IN THE WORK OF JULIO
RAMÓN RIBEYRO**

**PRINCÍPIOS E TÓPICOS DO IRRACIONALISMO
FILOSÓFICO-LITERÁRIO NA OBRA DE JULIO RAMÓN
RIBEIRO**

Ronald Antenor Espinoza Aguilar

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
ronald.espinoza1@unmsm.edu.pe
ORCID: 0000-0002-3753-0887

Recibido: 29/06/22

Aceptado: 10/08/22

Resumen

El presente artículo aborda el rol de los principios y principales tópicos filosóficos, así como la influencia del irracionalismo filosófico voluntarista y existencialista en la obra de Julio Ramón Ribeyro (1929-1994). En ella, se aprecia una preocupación constante por temas filosóficos como el absurdo, la libertad, la soledad, la maldad congénita del ser humano, el sentido de la existencia, el azar, el tiempo circular, la imbricación, etcétera. A través de la lectura de filósofos como Hobbes, Nietzsche, Heidegger y Sartre, al igual que la de escritores como Dostoievski, Kafka, Hesse, Beckett, Borges y Camus, Ribeyro estructuró y configuró una concepción irracionalista del mundo: por ello, su obra se erige, en gran medida, sobre estas bases filosófico-literarias que constituyen la columna vertebral de su poética.

Palabras claves: Ribeyro, irracionalismo, filosofía-literatura, intertextualidad, discurso.

Abstract

This article addresses the role of principles and main philosophical topics, as well as the influence of voluntarist and existentialist philosophical irrationalism in the work of Julio Ramón Ribeyro (1929-1994). In it, there is a constant concern for philosophical issues such as the absurd, freedom, loneliness, the congenital evil of the human being, the meaning of existence, chance, circular time, overlapping, and so on. Through the reading of philosophers such as Hobbes, Nietzsche, Heidegger and Sartre, as well as that of writers such as Dostoevsky, Kafka, Hesse, Beckett, Borges and Camus, Ribeyro structured and configured an irrationalist conception of the world: For this reason, his work is built, to a great extent, on these philosophical-literary bases that constitute the backbone of his poetics.

Keywords: Ribeyro, irrationalism, philosophy-literature, intertextuality, speech.

Resumo

Este artigo aborda o papel dos princípios e principais tópicos filosóficos, bem como a influência do irracionalismo filosófico voluntarista e existencialista na obra de Julio Ramón Ribeyro (1929-1994). Nele, é possível perceber uma preocupação constante com questões filosóficas como o absurdo, a liberdade, a solidão, o mal congênito do ser humano, o sentido da existência, o acaso, o tempo circular, o entrelaçamento etc. Através da leitura de filósofos como Hobbes, Nietzsche, Heidegger e Sartre, além de escritores como Dostoiévski, Kafka, Hesse, Beckett, Borges e

Camus, Ribeyro estruturou e configurou uma concepção irracionalista do mundo: por isso, sua obra se destaca, em grande parte, sobre esses fundamentos filosófico-literários que constituem a espinha dorsal de sua poética.

Palavras-chaves: Ribeyro, irracionalismo, filosofia-literatura, intertextualidade; fala.

Introducción

En la obra de Julio Ramón Ribeyro (1929-1994), los principios y los tópicos filosóficos son parte fundamental de su visión del mundo y de la estructura de su universo ficcional. También, lo es la clara influencia del irracionalismo filosófico voluntarista y existencialista de los siglos XIX y XX. De ellos, destaca el influjo de Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger y Sartre. Esta forma del pensamiento humano considera que la realidad, la verdad y la vida no son accesibles a través de la razón, sino mediante algunos impulsos inexplicables como la intuición, la voluntad, la existencia, etcétera. Como tendencia general del pensamiento filosófico se expresa de tres maneras: 1) el irracionalismo ontológico de carácter nihilista, fundamentado en la idea de que el ser no posee sentido alguno (que es absurdo, ilógico, paradójico) y que la realidad se rige por principios no racionales, tales como el azar y el eterno retorno; 2) el irracionalismo gnoseológico de carácter agnóstico, basado en la noción de que la verdad es incognoscible por medio de la razón y que a ella solo se accede por medio del instinto o la intuición; 3) el irracionalismo antropológico de carácter solipsista e individualista, que sostiene que el mundo se reduce a la experiencia individual y que la libertad del hombre se alcanza solamente en la más absoluta soledad.

Del irracionalismo literario es notorio el influjo de Jorge Luis Borges, quien no solo asimiló en su universo ficcional los principios filosóficos voluntaristas provenientes de Schopenhauer y Nietzsche, sino también algunos de los principales fundamentos del idealismo subjetivo de John Berkeley, David Hume, Alexius Meinong y Bertrand Russell. De los dos filósofos

alemanes adoptó la concepción cíclica del movimiento (la idea del tiempo circular y el mito del eterno retorno), la noción del tiempo y el espacio como proyecciones mentales (la idea de la eternidad del instante y la idea de la realidad como una continuidad sin tabiques para el conocimiento humano) y la creencia de la insignificancia del individuo, principios que lo condujeron a estructurar una perspectiva subjetiva y escéptica de la realidad en su literatura. De los otros pensadores adoptó la concepción gnoseológica solipsista, la cual reduce la realidad a un “complejo de sensaciones”.

De la vertiente existencial, sobresale la influencia de Fedor Dostoievski, Franz Kafka, Hermann Hesse, Cesare Pavese, Albert Camus y Samuel Beckett, quienes plasmaron algunas de las ideas filosóficas provenientes de Soren Kierkegaard, Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre. Entre esos preceptos filosóficos literaturizados destacan la configuración de la realidad como un espacio paradójico (absurdo), el rol fundamental del azar en el desenvolvimiento del mundo, la sociedad como una maquinaria otrificante (que animaliza, cosifica o desontologiza al hombre), la angustia como factor desontologizante del ser humano, la existencia como último reducto de la vida, etcétera. Con estos principios, estos escritores, conformaron una perspectiva pesimista de la realidad y representaron a sus personajes como seres marginales, solitarios, melancólicos, indecisos, frustrados e ilusos.

Julio Ramón Ribeyro adoptó varias ideas fundamentales de estas formas de pensamiento y las literaturizó en su universo ficcional. Así, tanto en su obra reflexiva y en sus entrevistas, se aprecia una preocupación constante por los tópicos y principios filosóficos antes mencionados. Asimismo, allí se aprecia un interés manifiesto por su propia formación filosófica personal —hecho del cual existen indicios y pruebas en *La tentación del fracaso*, *Prosas apátridas*, *Cartas a Juan Antonio* y *Dichos de Luder*— a través de la lectura de los escritos de filósofos como Platón, Aristóteles, Séneca, Luciano, Epicteto, Marco Aurelio,

Descartes, Montaigne, Hobbes, Rousseau, Voltaire, Diderot, Pascal, Spinoza, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre, así como de la lectura de escritos literarios con carácter filosófico pertenecientes a Fedor Dostoievski, Franz Kafka, Hermann Hesse, Samuel Beckett, Jean Genet, Jorge Luis Borges y Albert Camus.

Todas estas lecturas le permitieron configurar y estructurar una concepción irracionalista del mundo. Luciano, Descartes y Montaigne lo acercaron al escepticismo (tendencia que establece la duda permanente en el proceso del conocimiento) y al agnosticismo; Pascal, Nietzsche, Heidegger y Sartre lo convencieron de la inevitabilidad del nihilismo, es decir, del fracaso de la razón, de lo absurdo de la existencia y de la disolución del ser en la nada; Séneca, Epicteto y Marco Aurelio lo aproximaron al estoicismo, doctrina que predica la aceptación serena del dolor y la resignación ante el sufrimiento; Dostoievski, Kafka, Hesse, Beckett, Genet, Borges y Camus lo condujeron hacia una forma larvaria de solipsismo —doctrina que propugna la reducción del mundo o de la realidad al yo, y que en el caso de Ribeyro fue interpretado como el fracaso de la coexistencia humana y la necesaria exaltación del individualismo extremo, encarnadas en la noción del hombre solitario y del hombre rebelde, ideas presentes en *El lobo estepario* y *El extranjero*, respectivamente— y lo sumergieron en el gris pesimista del irracionalismo.

El rol de los principios filosóficos en el universo ribeyriano

El autor de *Dichos de Luder* desarrolló tres principios fundamentales en su universo ficcional: el azar, la imbricación y el tiempo cíclico o circular. Nociones que provienen del irracionalismo filosófico-literario de las dos centurias pasadas. De ellos adoptó, en lo medular, la idea de la vida como sufrimiento, la concepción del tiempo como eterno retorno, la perspectiva de la marginalización social extrema, la noción de la animalización

del ser humano, la visión pesimista de la vida, la idea de la soledad radical del individuo, la creencia en la ambigüedad de la realidad, la propuesta anarquista de la libertad y la concepción de lo absurdo de la existencia.

El hipotexto de esa tendencia híbrida —predominante en los momentos críticos del siglo XX y cuyo pesimismo provenía del holocausto de las dos guerras mundiales y el horror hacia la miseria congénita de la sociedad capitalista— estaba compuesta por el escepticismo, agnosticismo, solipsismo y el nihilismo. Estas formas de pensamiento le sirvieron para estructurar, en el hipertexto de su obra, una visión personal del mundo a través de la escritura reflexiva, pero también para configurar su universo ficcional.

Así, uno de los principios que aparece en el universo ribeyriano es el *azar*. Idea que proviene de la mayoría de los filósofos y escritores irracionistas: Schopenhauer, Nietzsche, Beckett, Borges, Sartre y Camus. Para ellos, el azar es una de las principales fuerzas oscuras que rigen el universo, lo cual significa que el mundo no está determinado ni regido por ninguna ley de la razón, de la lógica o de la naturaleza. Así, por ejemplo, en “El sur” de Borges, en “El muro” de Sartre y en *El extranjero* de Camus, esa fuerza irracional es determinante para el desarrollo de la trama de la diégesis y para el destino de los protagonistas. En la última obra, el narrador-protagonista menciona algo que es fundamental para el esclarecimiento del homicidio en el cual se encuentra involucrado: “El Procurador [...] querría saber si yo había vuelto al manantial con la intención de matar al árabe. ‘No’, dije. ‘Entonces, ¿por qué estaba armado y por qué volver a ese lugar precisamente?’ Dije que era el azar” (Camus, 2008, p. 84).

En una entrevista que concedió a Efraín Kristal, Ribeyro afirmó: “Yo estoy cada vez más convencido de que no existen reglas. [...]. Todo es un producto del azar, de la improvisación de fuerzas así, absolutamente incontrolables. Nunca se sabe lo que va a pasar, todo está sometido a lo imprevisto” (*Las respuestas*

del mudo, 2015, p. 353). Esa creencia suya —que rige su universo ficcional y que se extiende a su perspectiva indeterminista de la historia— la plasmó, según lo que manifestó, en su novela *Cambio de guardia* (1976) y en sus cuentos titulados “La insignia” (1952), “La piedra que gira” (1961), “Los otros” y “El banquete” (1958).

En la primera obra mencionada, el *azar* permite que la vida de las élites y los marginales se entrecrucen para configurar un entramado complejo; en la segunda, el hallazgo de un objeto conduce a un individuo a descubrir el sin sentido del mundo y a escalar de rango por razones desconocidas; en la tercera —cuento bastante similar a “El muro” de Sartre—, el azar hace confluir en un mismo punto (el pueblo de Vézelay, Francia) la vida y la muerte de algunos conocidos suyos durante su infancia; en la última, se aprecia como el azar —encarnado en la forma de un golpe de Estado, mediante el cual se destituye a un presidente de la república, amigo del protagonista— destruye los afanes arribistas de un sujeto iluso.

El segundo principio presente en su universo ficcional es la *imbricación*, ligado al principio de causa-efecto y presupone que los objetos, las personas, los actos humanos, los fenómenos y los entes, en general, se encuentran en recíproca interacción e interdependencia, es decir, que están íntimamente relacionados entre sí, al punto de que el mínimo movimiento, desplazamiento o cambio de uno de ellos altera la estructura y la dinámica total de la realidad y el universo. Esta idea fue utilizada por los filósofos de tendencia irracionalista como Schopenhauer para sustentar el principio de razón suficiente (en *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*) —según el cual, el acontecimiento de un hecho inexplicable ocurre por una determinada razón, no visible pero existente—. Esta noción, también, fue utilizado por Borges para justificar el accionar de fuerzas desconocidas —el destino y el azar— en “El jardín de los senderos que se bifurcan” o de voluntades incomprensibles como en “El Golem” y “El inmortal”.

Al respecto, Ribeyro reflexiona en su diario y manifiesta que “El desplazamiento de una persona produce el trastorno de todo el microcosmos” (1992, p. 164). Bajo esta premisa consideraba que cualquier acto acontecido en la realidad alteraba en gran medida el entretejido complejo del universo: “Basta que yo maniobre mi andar o me detenga ante un escaparate para que toda la circulación de peatones sufra de inmediato una modificación en apariencia ínfima pero cuyas repercusiones son literalmente infinitas” (*La tentación del fracaso*, 1992, p. 125). Sobre esta misma idea, en su novela *Crónica de san Gabriel* (1960), señala: “Un gesto, una palabra, ponían al microcosmos en revolución” (p. 31).

Ribeyro empleó este principio filosófico con matiz irracionalista de manera evidente en su novela *Cambio de guardia*, con la finalidad de resaltar la inevitable interacción entre las personas de orígenes y ocupaciones disímiles y así exponer la correspondencia necesaria entre los fenómenos —por ejemplo, la justicia del reclamo de los obreros mediante una huelga, la corrupción de las autoridades que reprimen ese suceso y la codicia insana de los empresarios que manipulan maquiavélicamente el desenlace de ese evento— y, para graficar la mecánica incomprensible del azar. Al respecto, Gutiérrez (1988) señala:

El principio que Ribeyro denomina de la “imbricación” apunta, [...], al concepto de realidad, [...] que para el pensamiento dialéctico constituye *la totalidad*, [...], una categoría que concibe la realidad como un todo estructurado, que se crea y desarrolla, y cuyas leyes [...] es posible conocer. (p. 130)

El tercero es el del *tiempo cíclico*, circular o la creencia en el mito del eterno retorno que sustenta la rueda del destino, aparece de manera reiterativa en el discurso irracionalista y en los textos de filósofos y escritores de esa tendencia. Es una idea recurrente en Schopenhauer y Nietzsche y una temática constante que aparece en *Ficciones*, *El Aleph* e *Historia de la eternidad*

de Jorge Luis Borges. También lo es en *Siddhartha* de Hermann Hesse, “El muro” de Jean-Paul Sartre y en *Esperando a Godot* de Samuel Beckett. Por ejemplo, en esta última obra la trama gira en torno a la vida amodorrada de dos personajes —Vladimir y Estragón—, cuyas historias se repiten sucesivamente hasta generar una sensación de molicie y hartazgo en los espectadores, y una noción bastante clara del sinsentido del tiempo y la realidad.

Influido por el discurso irracionalista, en esta materia, Ribeyro declara en una de sus entrevistas: “Tengo la tendencia a pensar que las cosas siempre se van repitiendo. Con diferentes nombres, en diferentes circunstancias, con otros pretextos, pero las situaciones son análogas” (*Las respuestas del mudo*, 2015, p. 102). Su adhesión a la concepción cíclica o circular del tiempo la hace extensiva a su perspectiva de la historia. Así, declara: “Tengo una concepción circular de la historia” (2015, p. 103). Y, en otra ocasión, en una entrevista concedida a Jorge Coaguila, agrega: “La historia no es lineal, [...] hay el eterno retorno” (*Ribeyro, la palabra inmortal*, 2008, p. 93).

Este escritor limeño pensaba no solo que el universo y la vida transcurrían según el movimiento azaroso de la rueda del destino, sino que también creía en el indeterminismo histórico, es decir, que la historia de la humanidad era parte de esa mencionada rueda y que su transcurrir no estaba sujeto a leyes causales, lógicas o racionales. En el preámbulo a su novela *Cambio de guardia*, escribe: “las sociedades tienden a veces a efectuar movimientos pendulares o circulares y en estas condiciones lo pasado puede ser lo futuro, lo presente lo olvidado y lo posible lo real” (p. 11).

El autor de *La palabra del mudo*, también hizo extensiva la idea del tiempo circular en la configuración de su universo ficcional. Este principio aparece clara y recurrentemente en varios de sus relatos. Por ejemplo, en “Página de un diario” (1952), el que asume el rol de narrador-personaje tiene la sensación

—luego de asistir al velatorio de su padre— de que él es una continuación de la existencia de su progenitor:

Comprendí, [...], que mi padre no había muerto, que algo suyo quedaba vivo en aquella habitación, impregnando las paredes, los libros, las cortinas, y que yo mismo estaba como poseído de su espíritu, transformado ya en una persona grande. “Pero si yo soy mi padre”, pensé. Y tuve la sensación de que habían transcurrido muchos años. (p. 174)

En “La piedra que gira” (1961), uno de los personajes recuerda cómo su hermano fue fusilado en el mismo lugar en el que solían masturbarse de adolescentes, de esa manera confluyen, en un único punto, el inicio de la vida y la sombra final de la muerte. En “El carrusel” (1967), la trama del relato se inicia y termina en un mismo suceso; y, la última página es idéntica a la primera. Esta es una idea que aparece en “El jardín de los senderos que se bifurcan” (1941) de Borges y que probablemente haya sido desarrollada por Ribeyro. Al respecto, el escritor argentino sostiene: “de qué manera un libro puede ser infinito. No conjeturé otro procedimiento que el de un volumen cíclico, circular. Un volumen cuya última página fuera idéntica la primera” (Borges, 1984, p. 65).

Principales tópicos filosóficos en el universo ribeyriano

Los tópicos filosóficos son una constante en la literatura canónica universal. En la literatura ribeyriana abundan una serie de ideas constantes relacionadas con lo filosófico. En este acápite se desarrollará tres tópicos fundamentales en su universo discursivo: la soledad, la maldad congénita del ser humano y la libertad.

Un tópico fundamental en la obra de Julio Ramón Ribeyro, muy especialmente en su narrativa corta, es la *soledad*. Para la mayoría de los escritores-filósofos irracionistas de los siglos XIX y XX, el hombre es un ser solitario por naturaleza que se ve

compelido a vivir en sociedad, obligado a soportar la coexistencia con los otros y destinado a someterse a la mirada axiológica del grupo. Así, de acuerdo con este discurso el ser humano es un ente que se animaliza debido a su aislamiento (Franz Kafka), un ser condenado a la soledad marginal a causa de la miseria económica (Fedor Dostoievski), un sujeto que se autoexilia del mundo a la manera de un lobo solitario (Hermann Hesse) y un individuo que se sumerge en la soledad como víctima de un mundo paradójico (Samuel Beckett).

Julio Ramón Ribeyro también se declaró partidario acérrimo del individualismo: “Soy un individualista feroz y probablemente anacrónico, incapaz de integrarme a un partido político, grupo, asociación” (*Las respuestas del mundo*, 2015, p. 79). Asimismo, estaba convencido de que el colectivismo no resolvía la condición esencial solitaria del ser humano. Así, el 4 de abril del año 1970 escribió en su diario: “Reflexiones sobre la comunidad. Desde la pareja hasta la sociedad universal. Fracaso de la misma. Hombre no animal social sino animal solitario” (1993, p. 162).

Esa creencia personal en el individualismo la trasladó a su obra ficcional (narrativa, teatro, aforismos), en cuyo universo aparecen personajes similares a los ya configurados por los escritores irracionalistas de los siglos en mención. Así, por ejemplo, Arístides —protagonista de “Una aventura nocturna”—, uno de los más clásicos personajes solitarios del universo ribeyriano, posee una gran similitud con Harry Haller, el protagonista de *El lobo estepario* de Hermann Hesse. Esta similitud radica en que ambos no solo son sujetos insociables, extraños, desarraigados, melancólicos, solitarios y mediocres —“hombres enfermos del espíritu” u hombres contagiados por la enfermedad del mismo siglo, como decía Hesse—, sino también sujetos escasos de reconocimiento, uno de los valores esenciales para la vida social tal como lo plantea Francis Fukuyama en *El fin de la historia y el último hombre*.

Tanto Aristides como Haller están a la caza de la mínima consideración o de reconocimiento que los devuelva al mundo de los hombres “normales”. Así, mientras Aristides se desvive ante el más miserable gesto de saludo que alguien le concede, Haller también se siente alborozado ante un saludo que contiene una pizca de cortesía y un gramo de gentileza: “Al primer cándido saludo de un honrado hombre de bien, asentía a todo y me revolcaba como un lechón en el goce de un poquito de afecto, consideración y amabilidad” (Hesse, 1981, p. 85).

Entonces, podemos afirmar que los protagonistas de Ribeyro poseen varios rasgos de los personajes solitarios de los escritores irracionistas anteriormente aludidos; es decir, son seres aislados, lacónicos, y apáticos, cuya extrema soledad los convierte en sujetos marginales. Estas características mencionadas están presentes en Luder, en Santiago de Cárdenas y en diversos protagonistas de *La palabra del mudo*, tales como Luciano, Aristides, Alfredo, Baruch, Bel-Amir, Memo García, don Diego Santos de Molina, Silvio Lombardi, Ángel Devoto y el doctor Plácido Huamán. A estos hombres que se desempeñan como escritores, semilúmpenes, empleados, jubilados, obreros, aristócratas y dementes, respectivamente, no es su oficio o profesión o su condición lo que los convierte en seres solitarios, sino su frustración a la hora de enfrentarse a una sociedad otrificante, a una sociedad que discrimina, segrega y marginaliza a los seres humanos por motivos económicos, sociales, culturales o estéticos.

Para muchos de sus personajes la soledad no es un premio, sino una condición marginal que deben de soportar para poder gozar de una ínfima libertad. Los cánones sociales, culturales, raciales y estéticos del discurso hegemónico de la sociedad los condena no solo la marginalidad, sino también una existencia intrascendente y vacía. De esa manera, los miserables, los parias, los solterones, los viejos, los feos, los dementes y los fracasados son otrificados por el discurso hegemónico, expulsados

del mundo oficial y condenados a vivir una existencia insípida en un mundo marginal.

Por eso, la mayoría de los personajes que pululan en su universo ficcional son seres solitarios, apegados a un rígido individualismo que muchas veces los condena a la marginalidad. El 13 de enero de 1976, anota en su diario: “El mundo de mis libros, [...], es un mundo más bien sórdido, defectista, donde no ocurre nada grandioso, poblado por pequeños personajes desdichados, sin energía, individualistas y marginados, que viven fuera de la historia, de la naturaleza, de la comunidad” (1995, p. 62).

Entre los más importantes, podemos mencionar a los personajes de los cuentos “Por las azoteas” (1956), “Una aventura nocturna” (1958), “De color modesto” (1961), “Bárbara” (1972), “Los cautivos” (1971), “Nada que hacer, *monsieur* Baruch” (1967), “La estación del diablo amarillo” (1960), “La primera nevada” (1960), “Las cosas andan mal, Carmelo Rosa” (1971), “Tristes querellas en la vieja quinta” (1974), “Alienación” (1971), “El marqués y los gavilanes” (1977), “Silvio en El Rosedal” (1976), “El embarcadero de la esquina” (1977), “La juventud en la otra ribera” (1969), “Solo para fumadores”, “Ausente por tiempo indefinido”, “La señorita Fabiola” (1976), etcétera. Los protagonistas y algunos otros personajes de estos relatos son condenados a la soledad debido a su pobreza, su desfavorable ubicación en la jerarquía social, su edad avanzada, su opción sexual, su extracción social, su estado civil, sus rasgos étnicos, su estado mental y su apariencia personal.

Otro tópico es la idea de la *maldad congénita del ser humano*. El irracionalismo adoptó algunas ideas de la doctrina de Thomas Hobbes y algunos aspectos de la Teoría de la evolución de Charles Darwin. De ambos tomó la noción del hombre como ser esencialmente animal y, del último, la idea de la existencia humana como una lucha por la supervivencia. Entonces, de acuerdo con esta perspectiva, el hombre es —en el fondo— un ser irracional regido y movido por fuerzas ocultas e

incomprensibles que lo convertía en un ente cuya maldad esencial es imprevisible. Y así como la doctrina de Hobbes sirvió para justificar, en su momento, la propuesta conservadora de un Estado autoritario que controlara por la fuerza los arrebatos congénitos del hombre, la visión irracionalista sirvió también para justificar el proyecto fascista cuyo desenlace ya es conocido en la historia.

Al igual que los irracionalistas, Julio Ramón Ribeyro también creía en la maldad congénita del ser humano. Así, por ejemplo, en uno de los fragmentos de *Prosas apátridas*, manifiesta: “Desde la antigüedad hasta nuestros días, existe un denominador común en el hombre: la crueldad. Esta no ha disminuido en nuestra época” (1978, p. 50).

Y el 29 de julio de 1975 anota en su diario: “Por más que tendamos hacia la bondad o hacia la perfección, no podemos evitar a veces pequeños actos de crueldad o de malevolencia” (1995, p. 38). Esa misma concepción la expresa en una entrevista con Lorena Ausejo en el año 1993: “no creo que haya sistema social, por perfecto que sea, que pueda hacer desaparecer los defectos congénitos del ser humano, la envidia, el egoísmo...” (*Las respuestas del mudo*, 2015, p. 273). Sobre esta misma idea, en su novela *Crónica de San Gabriel*, uno de sus personajes —Leticia— reflexiona:

¿Por qué será tan mala la gente? [...]. Todos hacen daño, nada más que daño... La guerra, las revoluciones, los abusos [...]. ¿No se puede vivir en paz acaso? La gente se ofende entre sí, se pasa la vida persiguiéndose unos a otros, muchas veces por placer, sin necesidad. (p. 41)

Al parecer, la idea de la maldad congénita del ser humano, la noción del hombre como lobo del hombre de Thomas Hobbes (el *homo lupus*), que aparece en su universo ficcional, la tomó de las respuestas antropológicas-filosóficas de Schopenhauer, Nietzsche, pero, sobre todo, de las propuestas literarias de Hermann Hesse. *El lobo estepario* describe la contradicción hom-

bre-animal que se desata en el interior del ser humano pese a que ahora habita en ciudades superpobladas y modernas. Esa noción del hombre deshumanizado o animalizado aparece en varios de sus relatos, entre las que destacan “Los gallinazos sin plumas” (1954), “La tela de araña” (1953), “Escorpio” (1953), “Las botellas y los hombres” (1958), “Los moribundos” (1961), “El chaco” (1961), “Fénix” (1962), “Los cautivos” (1971), “Tristes querellas en la vieja quinta” (1974), “Alienación” (1975), “La señorita Fabiola” (1976), “El marqués y los gavilanes” (1977), “El embarcadero de la esquina” (1977), “Cacos y canes” y “El sargento Canchuca”.

De todos estos relatos fluye la idea de la sociedad como un espacio de contienda por la sobrevivencia, donde pululan gallinazos, arañas, cucarachas, escorpiones, perros y aves en general, pero también fluye la idea de la sociedad como un espacio de aislamiento, donde viven seres solitarios como Aristides, Alfredo, Luciano, Matías Palomino, Baruch, Bel-Amir, Carmelo Rosa, Memo García, la señorita Fabiola, Don Santos de Molina, Silvio Lombardi y el doctor Plácido Huamán.

En el universo de *La palabra del mudo*, donde la sociedad es representada como un espacio de contienda por la supervivencia y como un espacio de aislamiento de los individuos, pululan una serie de sujetos malos y crueles por naturaleza. Así, por ejemplo, en “La careta” (1952), en un acto de extrema crueldad los anfitriones de una fiesta le arrancan por completo la piel del rostro al protagonista para luego desecharla como un objeto sin valor en un tacho de basura. En “Los gallinazos sin plumas” (1954), dos niños recicladores son víctimas de la codicia enfermiza de su abuelo don Santos. En “Interior L” (1953), un ocioso padre de familia (el colchonero Padrón) no tiene el menor reparo en instrumentalizar a su menor hija (Paulina), pues la induce a servir como objeto sexual de un albañil (Domingo Allende) para así poder gozar del dinero obtenido por ella en sus vicios pasajeros.

Idea similar se evidencia en “Mar afuera” (1954), donde Janampa, obnubilado por su sed de venganza, no duda en tenderle una trampa a Dionisio para matarlo en pleno océano. En “Mientras arde la vela” (1953), a Mercedes no le reproduce ningún remordimiento el hecho de provocarle la muerte a su marido para asegurar el futuro de su familia. En “La tela de araña” (1953), el niño Raúl y don Felipe Santos, acosan y acechan cuales animales libidinosos a la indefensa empleada María. En “Escorpio” (1953) el niño Ramón, cegado por el afán de venganza, no tiene ningún reparo en provocarle la muerte a su hermano mayor Tobías. En “El tonel de aceite” (1953), la vieja Dorotea haciendo primar su bienestar, deja egoístamente que su sobrino se ahogue en un barril de aceite. En “Las botellas y los hombres” (1958), el resentimiento acumulado durante varios años conduce a Luciano a golpear, sin consideración alguna, a su padre.

Lo mismo ocurre en “Los moribundos” (1951), donde los personajes que pertenecen al mundo oficial o la élite, contemplan con indiferencia la agonía de dos hombres marginales (un soldado indígena peruano y un ecuatoriano). En “Por las azoteas” (1958), un escritor enfermo es desechado por su familia como un trasto humano en los altos de la casa. En “Los cautivos” (1971), el personaje-narrador descubre asombrado cómo un ex-militar del régimen nazi disfraza su oculta patología genocida al dedicarse a la crianza de aves. En “Tristes querellas en la vieja quinta” (1974), se observa cómo la coexistencia humana se convierte en un problema difícil de sobrellevar, pues los coprotagonistas Memo García y doña Francisca Morales buscan cualquier pretexto para expresarse su mutuo desprecio.

Por último, está el tópico de *la libertad*. Julio Ramón Ribeyro, como todo intelectual, también se preocupó por este problema. Así, el 16 de agosto del año 1974, escribe en una carta dirigida a su hermano Juan Antonio, lo siguiente: “un problema filosófico, el de la libertad, que es necesario repensar desde sus orígenes” (2019, p. 312). Tema ante el cual adopta una actitud pesimista como queda registrado en su epístola del 16 de junio

del año 1977: “¿es posible alcanzar esta libertad? A lo mejor es una nueva utopía, [...]. Pienso que nadie es libre, ni el presidente [...], ni el último vagabundo” (2019, p. 401).

Esta concepción de la frustración de la libertad la plasmó en su obra ficcional, en cuyo universo el hombre no es libre ya sea por la intervención del destino (“La encrucijada”), el azar (“El banquete” y *Cambio de guardia*), la naturaleza (“La mollicie”) o el determinismo económico (“La tela de araña”, “Los gallinazos sin plumas”, “Al pie del acantilado”, “La estación del diablo amarillo”). Sin embargo, en el mundo ribeyriano, los factores que limitan fundamentalmente la libertad humana no son tanto los mencionados anteriormente, sino la otrificación constante, la convencionalización permanente y la desontologización continua. En este sentido, estos tres últimos fenómenos, son los que verdaderamente limitan la libertad en su universo representado.

El ser humano de Ribeyro no puede ser libre porque la mirada de los otros lo juzga y lo acosa, pero, sobre todo, no puede ser libre por los convencionalismos sociales que lo atan al modelo identitario hegemónico, a la apariencia y a los cánones estéticos propuestos por el mencionado discurso. Es así que sus personajes se ven sometidos a la opinión de los demás en la forma de rumor, de la habladuría estereotipante (tal como se aprecia en “El caudillo”, “La botella de chicha”, “Los merengues”, “El profesor suplente”, “Una aventura nocturna”, “Bárbara”, “Los españoles”, “Una medalla para Virginia”, “Un domingo cualquiera”, “Sobre los modos de ganar la guerra”, “Tristes querellas en la vieja quinta”, “El marqués y los gavi-lanes”, “Silvio en El Rosedal”, “El embarcadero de la esquina”, “La juventud en la otra ribera”, “Las tres gracias”, “El señor Campana y su hija Perlita”, “El sargento Canchuca”, “Tía Clementina”, *Santiago, el pajarero* y *Cambio de guardia*). También al juicio otrificante realizado a través del racismo (presente en “Los moribundos”, “La piel del indio no cuesta caro”, “De color modesto”, “El chaco”, “Fénix” y “Alienación”).

Estos individuos sufren los efectos de la discriminación, la segregación y la marginalización como factores determinantes para el menoscabo y la eliminación de su libertad, pero no hacen casi nada para impedirlo, a lo sumo se refugian —algunos— en lo que hemos llamado una actitud rebelde, un comportamiento individualista parecido al del hombre rebelde camusiano, que busca en la existencia el refugio ideal para su ser y en la rebeldía existencial la máxima expresión de la libertad personal. Al respecto su alter ego, manifiesta: “La libertad, por desgracia, no se puede compartir —dice Luder—. Toda compañía, por agradable que sea, implica una concesión. Solo pueden ser libres los solitarios” (2018, p. 52).

En suma, en el universo ficcional ribeyriano, los seres humanos son seres cautivos de la mirada de los demás, son seres prisioneros de los cánones del discurso hegemónico oficial y, fundamentalmente, son seres encadenados al proceso de otrificación permanente al que son sometidos. La libertad colectiva es un fracaso y, por ello, solo le queda al hombre, como único bastión irreductible, la soledad individual.

Conclusiones

1. Los principios y tópicos filosóficos forman parte del corpus discursivo del universo ribeyriano. Constituyen parte de su visión del mundo y el de su literatura, pues a través de ellas estructuró su universo representado. Asimismo, se ha demostrado que existe el influjo del irracionalismo filosófico-literario, pues esa impronta está en la concepción de la vida humana regida por fuerzas oscuras, caóticas e incomprensibles; así como el rol del azar, el destino, la voluntad como fuerzas incontenibles que controlan, regulan y limitan la libertad del hombre.
2. La sociedad configurada en la narrativa corta de Julio Ramón Ribeyro es un espacio donde la maldad es una constante y donde la crueldad es parte inexplicable y congénita

de la naturaleza humana. Así, en este universo, se desplazan homicidas, estafadores, codiciosos, lujuriosos, vividores, ladronzuelos, celosos compulsivos, psicópatas, racistas, explotadores inmisericordes y chismosos; hecho que también se extiende a sus novelas y su teatro, donde, del mismo modo, pululan asesinos, felones, delatores, dogmáticos, fanáticos, acosadores y abusivos.

3. En su universo representado, los marginales, los débiles, al ser afectados por las relaciones de poder, no solo son otrificados, sino que también son condenados a una vida social vacía y a una existencia ontológica intrascendente. Por esta razón, en la mayoría de los casos, en su universo fracasa la razón, la verdad, la libertad, la comunicación y la coexistencia humana. De esta manera, los individuos son golpeados con brutalidad por el destino, pero también por el azar y son abandonados a una existencia sin sentido (atrapados en un espacio amodorrado y en un tiempo circular), condenados a vagar por la ciudad como seres solitarios, angustiados, apáticos, desapasionados, distantes y frustrados.

Referencias bibliográficas

- Borges, J. (1980). *Nueva antología personal*. Barcelona: Editorial Bruguera, S.A.
- Borges, J. (1984). *Ficciones*. Bogotá: Oveja Negra.
- Camus, A. (2008). *El extranjero*. Madrid: Alianza Editorial.
- Coaguila, J. (2008). *Ribeyro, la palabra inmortal*. Iquitos: Tierra Nueva Editores.
- Coaguila, J. (2015). *Las respuestas del mudo*. Lima: Revuelta Editores.
- Gutiérrez, M. (1988). *La Generación del 50: Un mundo dividido*. Lima: Sétimo ensayo 1.
- Hesse, H. (1981). *El lobo estepario*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1996). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Editorial Trotta. S.A.

- Ribeyro, J. (1978). *Prosas apátridas aumentadas*. Lima: Editorial Milla Batres.
- Ribeyro, J. (1992). *La tentación del fracaso I*. Diario personal. 1950-1960. Lima: Jaime Campodónico Editor.
- Ribeyro, J. (1993). *La tentación del fracaso II*. Diario personal. 1960-1974. Lima: Jaime Campodónico Editor.
- Ribeyro, J. (1995). *La tentación del fracaso III*. Diario personal. 1975-1978. Lima: Jaime Campodónico Editor.
- Ribeyro, J. (2001). *Crónica de san Gabriel*. Lima: Peisa.
- Ribeyro, J. (2010). *La palabra del mudo*. (Edición definitiva). Barcelona: Seix Barral.
- Ribeyro, J. (2017). *Teatro completo (1960-1992)*. Lima: Revuelta Editores.
- Ribeyro, J. (2017). *Cambio de guardia*. Lima: Revuelta Editores.
- Ribeyro, J. (2018). *Dichos de Luder*. Lima: Revuelta Editores.
- Ribeyro, J. (2019). *Cartas a Juan Antonio*. Lima: Revuelta Editores.

**PRESENCIA SUSTRATÍSTICA DEL PUQUINA EN LA
ZONA SUDESTE DE AREQUIPA**

**SUBSTRATUM PRESENCE OF PUQUINA IN THE
SOUTHEASTERN AREA OF AREQUIPA**

**PRESENÇA SUSTRATÍSTICA DE PUQUINA NA REGIÃO
SUDESTE DE AREQUIPA**

Richard Santos Huamán Flores*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
richardsantos.huaman@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0002-1447-6507>

Recibido: 02/02/22

Aprobado: 14/08/22

* *Magister Scientiae* con la tesis sobre géneros discursivos. Ha sido director de la Oficina de Segunda Especialidad y Formación Continua en la Facultad de Filosofía y Humanidades. Actualmente es docente asociado en la Escuela Profesional de Literatura y Lingüística de la UNSA, titular de la Cátedra de Lingüística Andina. Su línea de investigación es el estudio de las lenguas amerindias y su contacto con el español. Becario de la Fundación Santander en el año 2017. Realizó una pasantía en la PUCP (2018). Actualmente culminó sus estudios de doctorado en Lingüística en la UNMSM y presenta este artículo derivado de su tesis doctoral titulado *Semántica y discurso en el español arequipeño: un análisis sociolingüístico*.

“...This is also the region where the Puquina toponymy is most conspicuous: place names ending in -baya, -coa and -laque [...] are diagnostic of Puquina presence”.

W. Adelaar, 2004, 350-351

Resumen

Un estudio de la realidad lingüística en el sur peruano a través de su toponomástica de impronta andina que ponemos a disposición de los especialistas. El castellano arequipeño es el resultado del sustrato quechua, aimara y puquina. Con un enfoque historicista explicaremos el pasado lingüístico, concluyendo que esta variedad no tiene vinculación quechua solamente como se oye por el peso de la tesis del quechuismo primitivo, sino aimara o puquina; examinaremos topónimos de la parte suroriental de la ciudad presentes aún y otros que fueron renominalizados. Los datos los obtuvimos en base al trabajo de campo y de fuentes archivísticas; escogimos una muestra de toponimia mayor y menor para su análisis; confirmando la hipótesis sobre la presencia puquina en la zona estudiada, además de su relación con otras lenguas andinas mayormente la aimara que indicaría un grado de bilingüismo para la época; concluimos asimismo que la muestra toponomástica resultó poliglosa.

Palabras Clave: Lenguas andinas; toponimia; léxico; morfología; fuentes documentales.

Abstract

A study of the linguistic reality in southern Peru through its Andean toponomastics, which we make available to specialists. Arequipa Spanish is the result of the Quechua, Aymara and Puquina substrate. With a historicist approach, we will explain the linguistic past, concluding that this variety is not only linked to Quechua as it is heard by the weight of the thesis of primitive Quechuism, but to Aymara or Puquina; we will examine toponyms from the southeastern part of the city that are still present and others that were renominalised. The data were obtained on the basis of fieldwork and archival sources; we chose a sample of major and minor toponyms for analysis, confirming the hypothesis of the presence of Puquina in the area studied, as well as its relationship with other Andean languages, mainly Aymara, which would indicate a degree of bilingualism for the time; we also concluded that the toponymic sample was polyglossic.

Keywords: Andean languages; toponymy; lexicon; morphology; documentary sources.

Resumo

Um estudo da realidade lingüística do sul do Peru através de sua toponomástica andina, que colocamos à disposição de especialistas. Arequipa Spanish é o resultado dos substratos de Quechua, Aymara e Puquina. Com uma abordagem historicista, explicaremos o passado lingüístico, concluindo que esta variedade não está ligada apenas ao quíchua como é ouvida pelo peso da tese do quechuísmo primitivo, mas a Aymara ou Puquina; examinaremos topônimos da parte sudeste da cidade que ainda estão presentes e outros que foram renominalizados. Os dados foram obtidos com base em trabalho de campo e fontes de arquivo; escolhemos uma amostra de topônimos maiores e menores para análise, confirmando a hipótese da presença de Puquina na área estudada, bem como sua relação com outras línguas andinas, principalmente aymara, o que indicaria um grau de bilingüismo para a época; também concluimos que a amostra toponímica era poliglósica.

Palavras-chaves: línguas andinas; toponímia; léxico; morfologia; fontes documentais.

Introducción

La fisonomía de la Arequipa colonial, puede estudiarse a partir de las poblaciones que encontraron los conquistadores, que de la misma forma como el resto del Perú fue multiétnica; por lo escurridizo de los datos confiables nos atenemos a la archivística, etnohistoria, filología andina como herramientas heurísticas del develamiento del pasado arequipeño y motivo de orgullo identitario en nuestro modo de hablar; ahora bien, este panorama colonial, la conformación de sus habitantes debe estudiarse en la documentación de la época: “Sobre el antiguo pueblo de *Socabaya* [...] es el lugar más poblado de nativos a la llegada de los españoles, se plasmó un mestizaje de tipo inconfundible y de facciones distinguidas (Zamácola, 1954, p. 9)”, que evidenciarían dos situaciones: la primera que hubo poblaciones preincas, en consecuencia tierras de cultivo y sitios habitados y nominalizados por su gente, es decir nombres de lugares; la segunda que los europeos escogieron las mejores zonas para vivir.

Los primeros españoles, luego vecinos de la ciudad debieron admirarse de la andenería del ubérrimo valle de Chilina, que fueron contemplados desde el antiguo pueblo de *Llalliguaya*, nombre que San Lázaro poseía en épocas prehispánicas; el valle de Arequipa está situado al Sur Oeste de la Cordillera de los Andes a 2 335 m.s.n.m. En la obra de Peraltilla se muestra cómo se apreciaba el río Chili en aquella época, de riego permanente por las cristalinas aguas del bullanguero <chilimayo> (1970, p. 19). Citando a Galdos Rodríguez: “la lomada de San Lázaro, o desde la prehispánica acequia *Coa* y su camino vecinal que los hispanos llamaron la Ronda (1987, p. 26)”, podemos colegir con estas descripciones una aproximación de cómo era Arequipa para la época y el aprovechamiento del recurso hídrico, una zona agrícola.

La exégesis de la onomástica arequipeña, a partir de los estudios recientes cobra relevancia, para desentrañar su significado lingüístico. Para el caso del puquina, lengua muerta, nos quedan dos caminos, el de la filología y el trabajo de campo.

Un estudio lingüístico histórico-comparativo de los topónimos que acusan una arquitectura puquina, nos posibilitará explicar su significado, considerando la ubicación y las características que el topónimo describe, pues nuestros pueblos conservan vestigios de la lengua en sus nombres, enfocaremos el tema a partir de la lingüística histórica.

Justificación

La riqueza onomástica del Perú y de Arequipa en específico se debe a que encontramos nombres de lugares provenientes de diferentes entidades idiomáticas, se sabe que nuestro territorio estuvo ocupado por diversas civilizaciones que a su vez fueron vehiculizadas con sus respectivas lenguas de manera superpuesta. Otra razón para estudiar la toponomástica se debe a que estos lemas son eminentemente informativos; de modo que, nos pueden ayudar a encontrar algún recurso natural, por

ejemplo, el término *Umapalca* ubicado en el sector de *Sabandía* y de entronque claramente aimara-quechua acusa la presencia de agua ‘corriente de agua’ o ‘bifurcación de aguas’, recurso muy deseado en estos tiempos.

La complejidad de nuestra realidad toponímica, su estudio de manera consistente, contribuirá a esclarecer nuestro pasado idiomático, con ayuda de la filología andina, la lingüística histórica; motivo suficiente para dedicarle preocupación de nuestra parte.

Asimismo, reconocer y reescribir nuestra historia a partir de la lingüística fomentará mayores razones para sentirnos orgullosos del lugar donde vivimos y así configurar nuestro sentido de pertenencia con nuestro entorno.

Objetivos

Los objetivos que pretendemos con este estudio son los siguientes:

3.1 Objetivo general

Establecer la presencia sustratística puquina en la toponimia mayor y menor en la zona sudeste de Arequipa.

3.2 Objetivos específicos

- a) Explicar las conformaciones estructurales de los topónimos entre simples, simples con sufijos y complejas.
- b) Determinar la filiación idiomática de los topónimos estudiados.

Hipótesis

En el área sureste de Arequipa se evidencia la presencia sustratística de la lengua puquina en la fisonomía de la toponimia mayor y menor que demostraría un estado de bilingüismo prehispánico, principalmente con la aimara, que confirma, a su vez, el paso por estas tierras de varias culturas.

Metodología

Luego de la recolección de los topónimos en fichas de trabajo de campo, revisión de fuentes archivísticas e investigaciones; elaboramos un escrutinio de los topónimos escogidos, caracterizaremos la información fonológica, morfológica y semántica de los vocablos, descartando los préstamos o influencia sustratística y adstratística del quechua y aimara, para quedarnos con los rastros analizables del puquina.

El enfoque diacrónico y más específicamente los estudios de lingüística histórica en el ámbito andino cuenta hoy con reglas que hacen posible al científico reconstruir los estados anteriores de una lengua, tanto en el nivel léxico como su semántica llegando a la protolengua. Identificando su filiación idiomática con ayuda de los *vocabularios* coloniales y modernos. Otro medio fue la documentación, referida a la zona oriental correspondientes a los distritos de *Tiabaya*, *Socabaya*, *Mollebaya*, *Polobaya* y *Chiguata* respecto de la toponimia mayor.

También, mencionamos: *Tilumpaya*, *Tuctumpaya*, *Quichinihuaya* de evidente entronque puquina —en lo que respecta a los sufijos— tan mentados en las tradicionales peleas de toros; procuraré analizar el topónimo [*Qaqawara*] renominalizado en Alto Buena Vista, registrado en algunos documentos como <*Ccacahuara*> ~ <*Cacahuara*>.

Para estos análisis nos remitiremos a los trabajos de Willem Adelaar, Bouysson-Cassagne, Alfredo Torero, Cerrón-Palomino, Galdos Rodríguez, entre otros.

Es cierto que en el caso arequipeño esta circunstancia es más enriquecedora debido al contacto del castellano con las lenguas vernáculas, conocidas como <lenguas mayores>¹ —quechua, aimara y puquina—; se presentan casos de resemantizaciones, lexicalizaciones, préstamos idiomáticos; los cuales a partir de las reconstrucciones demostraremos el sustrato andino, predominantemente puquina.

El castellano arequipeño reviste una fisonomía *sui generis* como lo anticipamos en el parágrafo *supra*, propios y extraños repiten los poemas <lonccos>, habla que se recuerda en sus efemérides cada quince de agosto². Los escasos análisis serios desde la dialectología, soslayan la influencia puquina o aimara, dándole todo el crédito a la lengua general de los incas históricos; por el contrario, estamos convencidos que debe hacerse justicia con las otras lenguas mayores y desterrar la tesis del quechuiso primitivo, en tanto el puquina y el aimara fueron en su momento declaradas como generales al lado del quechua.

Para no ser impresionistas partimos de la premisa que un topónimo no está en el vacío, más bien trae un mensaje, son descriptivos no imperativos, analizaremos las huellas gramaticales y fónicas, en palabras del pionero en los estudios de lingüística variacionista William Labov si analizamos las palabras en su justa medida nos libraremos de explicaciones míticas.

Marco teórico

La propuesta teórica que asumiremos es la lingüística histórica y en específico el estudio de la toponimia, con este término nos referimos a los nombres de pueblos, chacras o cualquier espacio que haya recibido la denominación del hombre que ocupó esas tierras (Cerrón-Palomino et al., 1983, p.4). El acto de poner nombres es sistemático en las culturas (Solís, 1997, p. 63). La toponimia de cualquier lugar se nos ofrece como resultado de múltiples lenguas funcionales en el tiempo en una sucesión de estados lingüísticos diversos: mientras más viejo sea el lugar y más estratos se hayan sucedido en él, muchos de estos topónimos quedan como fósiles (Trapero, 1994, p.48).

Son varios los autores que han estudiado esta lengua, se aprecia una fructífera labor de cronistas y estudiosos en el ámbito andino particularmente para el estudio del puquina, su reconstrucción y estudio hasta donde sea posible, contamos con un léxico bastante rico de la lengua, no obstante, carecemos de

una gramática escrita que facilite elementos que ayude a entender con plenitud esta entidad.

Torero en su “Lingüística e historia en la sociedad andina” dice que el puquina desaparece frente a la progresión del quechua y el aimara, a mediados del siglo XVII; no obstante, Bouysse-Cassagne citando a Adelaar menciona que el Puquina no desaparecería antes del S. XIX. El conocimiento de las lenguas nos posibilita conocer el desarrollo histórico y cultural de los pueblos y su evolución en el contexto andino.

La documentación colonial indica que la lengua se hablaba según José de Acosta (1587) en Juli, pues algunos sacerdotes hablan el quechua y aymara (*sic*) y muy pocos el puquina por ser dificultosa. De otro lado, Alonzo de Barzana afirma que la lengua está presente en Cuzco en 40 pueblos, por lo que las confesiones debían ser en aymara, puquina y quechua. En 1599 Antonio de la Raya arzobispo de Cuzco decía que los sacerdotes debían interrogar en quechua, aymara y puquina a los nuevos sacerdotes. Hubo el intento en 1603 de crear una cátedra en las tres lenguas en la universidad, no en vano se cuentan vestigios de un escrito bautismal en la iglesia de Andahuaylillas. En el siglo XVII en Arequipa el sínodo de obispos ordena que los curas de Carumas, Ilabaya y Locumba traduzcan un catecismo al puquina; con todo, la documentación confirma en extenso la presencia innegable del puquina como lengua mayor, no solo en el lado peruano y referente a la zona de estudio, pues contamos con información de la presencia de la lengua al otro lado del altiplano-boliviano.

La lengua Puquina tuvo una extensión mucho más amplia que la aimara en los andes meridionales en el S. XVI, a decir las vertientes yungas del Pacífico (Arequipa, Moquegua y Tacna); la región nororiental del lago Titicaca, sitios dispersos por todo el Altiplano (Juli, Cuzco, Chuquiawu, Chuquisaca, el norte de Chile, etc.), ampliando lo indicado, podemos trazar un mapa de la ocupación puquina cubre la vasta región norte de Chile,

pasando por Argentina y Bolivia por todo el altiplano peruano llegando al noroeste de Cuzco y parte de Apurímac.

Una avanzada dialectalización mereció el puquina la calificación de lengua muy varia, Torero, advierte mayor antigüedad y extensión del puquina por los Andes Meridionales en relación con el aimara; a su turno Nicanor Domínguez Faura indica que hubo hablantes puquinas al oeste del Altiplano como Arequipa, Moquegua y Tacna, en otros trabajos encontramos unidades léxicas de posible filiación puquina patentes en padrones de tributarios, composición de tierras y pleitos por cacicazgos (onomástica de familias de curacas coloniales y prehispánicos), (2004, Nota 16).



Para la época en la propuesta del autor el quechua está algo alejado. (Tomado de Adelaar, 2004, p. 166).

En este mapa de la distribución de las lenguas en el siglo XVI propuesto por W. Adelaar marcamos con un punto amarillo el área aproximada de nuestra investigación, en donde se observa de manera coincidente tres lenguas que se intersectan: puquina, aimara y coli. Sobre la discusión si la coli era en realidad una variedad puquina hay mucho consenso, aunque falta investigar al respecto.

Por lo revisado y los estudios léxicos-semánticos de lexías como <*Yanahuara, Yanayaco, Qaqapata, Umacollo*>, estamos en condiciones de postular la presencia sustratística del aimara, quechua, y puquina, en diferentes estadios y no exclusivamente quechua; es más, en el desarrollo y contacto de estas naciones hubo pueblos bilingües puquina-aimaras, puquina-quechuas y aimara-quechuas, fenómeno que inferimos a partir de la fisonomía de los topónimos en el área estudiada.

Urge la necesidad de precisar la filiación idiomática de estos vocablos antes de su renominalización, Adelaar nos confirma que los topónimos híbridos son una prueba de que las comunidades de lenguas supervivientes y las leguas extinguidas compartieron alguna vez el mismo espacio.

Existen estudios desatinados como cuando el canónigo Bernedo Málaga confunde a los uros y a los puquinas, como si se tratara de una unidad étnica, nos comenta sobre el habla de los uro-puquinas, de acuerdo con la confusión que hiciera Paúl-Rivet y Georges de Créqui-Montfort, siguiendo el desliz que postuló Raoul de la Grasserie (1894), cuando identifica a los puquinas con la lengua uro (habitantes del lago).

A decir de W. Adelaar (1987, p. 374) hubo presencia del puquina en Arequipa, añade que la información es muy escasa, además de existir poca documentación, pero la impronta toponímica es innegable (ver epígrafe).

Otro dato interesante, es el de Francisco Mostajo (citado por Galdos: 2000), del cual obtenemos algunos nombres puquinas, oriundos de la cuenca del *Chili*: *Yarabaya, Copoata, Tilumpaya*,

Camata, *Chiguata*, los *Huasacache*, y uno casi desconocido por los arequipeños a pesar de ser visitado frecuentemente por sus características turísticas, me refiero a *Coantaca* renominalizado como *Ojo del milagro* después del terremoto. Este proceso de cambio de nombre obedece a la falta de conocimiento como símbolo de identidad (Solís, op., cit., p. 42).

Análisis lingüístico

El elemento -waya

Del lado oriental uno de los poblados con más antigüedad fue el de Socabaya en la que por estudios arqueológicos revela la presencia antigua de la cultura *Churajón* que influiría en gran parte del valle arequipeño, este pago pertenecía a la encomienda de Characato y Vítor donde habitaban Collas³, a decir de nuestras pesquisas serían colla-puquinas por la existencia de lugares geográficos como Mollebaya, Polobaya, Yarabaya, Carabaya, Callahuayo, Tasahuaya, Muyuguaya, Pochuayo, Quellohuayo, Sacuaya, Solehuaya, Tilabaya, Charaguayo, Yarabaya, Yarivaya (Galdos Rodríguez, op.cit., p. 242), queremos referirnos “al archiconocido elemento diagnóstico puquina a cuya manifestación polimórfica phaya~paya~baya~guaya~guay [...], se agrega <gua>, es decir /**wa**/” (Cerrón-Palomino: 2016a, p. 183) atribuibles a los cuatro primeros, que luego de un proceso de lenición /p/ > /b/ > /w/, resultan <paya~huaya~baya~hua>, como en el caso de los ejemplos. Que frente a una pronunciación españolizada se consolidó como **-baya**, además de la alternancia /a~/o/ que resulta de la influencia del castellano. Raíz cuyo significado ‘ladera’, cuesta o planicie por extensión; es preciso indicar que aun encontramos en Arequipa topónimos conservadores con pronunciación de la oclusiva sorda /p/ como se mostró. “[...] el aislamiento de elementos atribuibles al puquina permitió establecer, entre otros, los radicales *phaya, *phara, *chata, *raqhi, *q’achi y el sufijo

denominativo *-t'a." (Cerrón-Palomino, 2016a, p. 198), como en los casos de Copoata, Camata y más abajo Chilata.

A manera de ilustración dos topónimos Socabaya y Tiabaya, presentes en la zona de estudio pueden ser explicados en los términos siguientes, Garcilaso (1943, p. 180) dice: “[...] Halló el valle de Arequipa sin habitantes. A uno de ellos llaman *Chimpa* y a otro *Sucahuaya* ubicados en el distrito llamado *Cuntisuyo*”. Al margen de las exageraciones que nos tiene acostumbrado el inca nos interesa analizar el topónimo Socabaya que debe analizarse como un compuesto aimara-puquina /suqa/ y /waya/ ‘planicie con camellones’, no dudamos de tal descripción pues los datos archivísticos refieren que las chacras iban desde San Lázaro, hasta Huasacache y Tingo Grande, solo para confirmar tenemos que “...en el caso concreto de Socabaya, el agro se estaba españolizando, con mayor prisa que otros pueblos tradicionales ... muy pronto los fundadores solicitaron tierras para sus huertas y alquerías” (Galdos Rodríguez, op. cit., p. 253), a su turno Barriga dice al referirse al distrito de Socabaya: “[...] ser el lugar más poblado de nativos a la llegada de los españoles” (Zamácola, 1954, p. 9), lo que se advierte es que fueron zonas agrícolas desde épocas preincas, ya basta eso de ‘*tierra de sepulcros*’ que aventureros y aficionados siguen sosteniendo sin argumento lingüístico serio.

Para el caso de Tiabaya, en realidad < Tiyavaya > tratándose de un compuesto la segunda raíz quedó esclarecida, nos toca echar mano del elemento /tiya/~/tia/ como en Tiahuanaco, Bertonio lo define como: “lugar o parte muy lejos según la opinión de los hombres, el fin, o término del mundo” ([1612] 1984, p. 353), sin duda que puede glosarse como ‘lejos’, ‘confín’, ‘rincón’, y asunto resuelto tenemos un híbrido aimara-puquina ‘*ladera del rincón*’ o bajeras del fondo, olvidémonos de etimologías tan caprichosas como ‘*siéntate vieja*’ que lindan con el delirio.

Tuctumpaya

Tuctumpaya, anexo del distrito de Polobaya, a propósito Zapata citando a Bernedo Málaga comenta: “pueblos que existían, antiguos Puluguayas [...] (2020, p. 62)” para referirse a los primeros pobladores no advierte que para una adecuada reconstrucción este <Puluguayas> se refiere al etnónimo *polobayas* que calza perfectamente con el topónimo Polobaya, término este españolizado, cumpliendo la regla que para todo topónimo corresponde su etnónimo; si partimos del presupuesto que los topónimos obedecen a las siguientes estructuras de raíz; raíz y sufijo, raíz y sufijos o raíces y sufijo; del mismo modo, es posible encontrar compuestos con dos raíces. Volviendo al topónimo *Tuctumpaya*, si analizamos el primer componente, tendríamos la raíz <tuctu>, haciendo la reconstrucción tenemos *tukutu que habría sufrido una contracción, mediante síncope resultando <tuctu> aplicando la regla morfofonémica del aimara, caída de vocal. No dudamos que en el largo proceso de configuración de naciones del sur andino y en especial del área estudiada, hubo un bilingüismo puquina-aimara, como lo vienen confirmando los estudios etnohistóricos; finalmente para desentrañar el significado nos quedamos con <tutu> previa aimarización, proveniente a su vez del puquina [toto] con el significado de grande (ver Cerrón-Palomino 2013). Nos queda la partícula /m/ consonante bilabializada ante /p/, sería un alófono de /n/, otra vez bajo las reglas morfofonológicas, se trataría del genitivo aimara -ni; en conclusión <tutunpaya> en conjunto nos da ‘cuesta inmensa’, ‘interminable’, o ‘lugar con una cuesta inmensa’. Quienes nos hemos constituido hasta el Santuario de la virgen de Chapi nos damos cuenta que el nombre describe la interminable planicie, con lo que la voz puquina se conservó con su fisonomía propia.

A propósito de la presencia aimara en la zona, tenemos el vocablo Chapi, que el gobierno regional conjuntamente con la iglesia católica, explican en sus folletos para Chapi como proveniente de *Chaypi* con el significado de ‘aquí’, del quechua literal

<en aquí>, debemos indicar que esta etimología no resiste a los criterios de consistencia semántica; una historia popular nos induce a error, cuentan que como consecuencia de un terremoto se destruyó la antigua iglesia del santuario, los feligreses decidieron llevarse a la patrona arequipeña hasta la capital del distrito de Polobaya y ella le dijo a un campesino <“chaypi” - aquí quedarê>, entonces quedó de manera anecdótica una etimología popular.

En la lengua aimara este vocablo quiere decir espina, recurso característico de estas pampas, observadas a lo largo del recorrido al encuentro de nuestra madre por propios y extraños, la motivación del topónimo debió ser sin duda [č'api].

El vocablo wara ~ huara

Otro étimo es el de -huara, como parte del vocablo *Qaqahuara* ubicado en Socabaya, empezaré con la siguiente cita de Torero: “... en los mapas antiguos aparece escrito *para Osmore*, con el apelativo puquina *para* <río> (2002, p. 391)”, obteniendo algo como *para Osmore*, o sea *río Osmore*; como se dijo líneas supra *para~huara~wara*, alternando unos y otros, fenómeno de simplificación o relajación articulatoria, el término alude al ‘río del barranco’, ya que *qaqa* es barranco en quechua; el anónimo tiene la entrada <caka> peña viva [roca] (Editado por Cerrón-Palomino, 2014 [1586], p. 57); de otro lado, está registrado en el diccionario de González Holguin (1989, p. 126) como <Kacca> ‘la peña’; en esa misma línea en una nota a la traducción de “*Die geographischen Namen in Perú. Ein onomatologischer Beitrag*” de J.J. von Tchudi de Cerrón-Palomino y editado por Kaulicke (2001, p. 239) nos dice que *qaqa* es ‘peña’ en esta lengua, en contraparte el aimara registra *qaqa* como ‘cana’, añadiremos a este significado ‘descolorido’, que de todas maneras no contribuye a dilucidar el étimo objetivo en este acápite. Retomemos la regla común de las lenguas andinas, el elemento poseedor antecede al elemento poseído; de manera que *qaqa* se debe en-

tender como peñón, peña, cerro, quebrada, barranco, tal como acontece en *Pillu y Kasacpatac*, adicionalmente ya conocemos por nuestras lecturas que Cerrón-Palomino estudia el vocablo huara ~ wara, del *Callahuaya* con el significado 'río turbio', lo cierto es que todos los vocablos están relacionados con el agua, con lo que 'agua del barranco', 'río del barranco', son étimos muy consistentes. En el distrito de Characato tenemos el anexo de Qaqapata 'lo alto o cumbre de las peñas', de puro cuño quechua (ver González Holguin)

Como dato anecdótico este topónimo se renominalizó en 'Alto Buena Vista', pues la población lo entendía como <caca> <huara> y si éste último en quechua se entiende como 'calzón' en su otra acepción, y 'caca', del castellano con significado de excremento, resultaba insultante, así se completó la significación ofensiva desde una visión occidentalizada. Haciendo el parangón con el nombre del distrito Yanahuara (negro calzón o pantalonete negro), por un desconocimiento tanto del aspecto fonológico como gramatical de las lenguas andinas como el puquina y aimara, en su forma y contenido.

El hidrónimo chili

Chilli en puquina quiere decir serpiente, o serpenteante, este río parte la ciudad en dos grandes territorios, nada extraño es que haya sido un apu dentro de la cosmovisión prehispánica de los antiguos arequipeños, los quechuistas explican el término a partir chiri, frío; a decir verdad, todos los ríos son de aguas frías, dudamos que sea el duplicado 'chiri chiri', no coincidimos con tamaña explicación, este mismo río da el nombre al valle de Chilina, lugar donde abundan las culebras, con el locativo -na del aimara. Existen en el territorio de impronta puquina antropónimos como Chili, Chilli, Chiri, Chire, Chile, Chillitupa, que reconstruimos como /çili/ con posterior simplificación quedó como /çili/, así como ocurre en quechua en vocablos como willay > wilay; tullu > tulu; allpa > alpa, ejemplos tomados de los

apuntes de clase, creemos que este sería el origen del nombre de nuestro vecino del sur, nos queda aún la expresión <Chilin-mayo> (Peraltilla, op.cit.) que es la clave para desentrañar el étimo Chili.

La raíz -cachi

Huacacache, pueblo estudiado por Víctor Barriga, con la terminación cache, que luego de la reconstrucción aprendida de mis lecturas en la obra Voces del Ande, ensayos de onomástica andina, no es otra que /kachi/ propio del puquina, como ‘cerco’, ‘corralón’, ‘canchón’. Nos queda el primer elemento /wasa/ homófono tanto en quechua como aimara, la etimología queda más o menos transparente; ‘descampado’ en el aimara; de modo que el topónimo nos está describiendo un área, a decir, ‘corralón en la llanura’, compuesto aimara-puquina.

Emulando a Galdos Rodríguez no podemos separar la cultura del idioma, ni esta de aquella, así glotónimo y etnónimo van de la mano.

El étimo de Chiguata

En la misma línea que venimos exponiendo Chiguata se puede descomponer en *chilli* con el significado de ‘serpiente’ como se refirió, y *watha* lo encontramos como ‘pueblo’ (ver Cerrón-Palomino & Ballón, 2011, p. 215), otros documentos lo registran como *Chirillata*, induciéndonos al posible ‘caserío heladizo’, como en Chiriguana, deberíamos explicarlo entonces a partir de *chilli* y *wana* algo como ‘frío nuevo’, que no resiste al análisis lingüístico; Cerrón-Palomino lo explica como ‘ídolo nuevo’ o ídolo resplandeciente; volviendo al étimo de Chiguata caserío donde abunda la serpiente, es natural su designación como característico de esta fauna. Muy próximo a la zona encontramos el anexo de Chilata, con fisonomía aimara, y de acuerdo a las reglas de elisiones sintácticamente condicionadas, su recons-

trucción sería *chillillata, que a su vez conformarían con el topónimo Chiguata un cognado.

No podemos dejar de considerar el locativo -t'a del puquina este morfema apendicular debió intervenir en la constitución del topónimo analizado, dando esta vez el resultado de 'lugar con serpientes', sin duda la filiación con el puquina queda confirmada y desechada cualquier vinculación con el quechua.

Conclusiones

- a) La toponimia de Arequipa muestra un entronque poliglótico, lo que demuestra la ocupación en esta área de puquinahablantes, aimarahablantes y quechuahablantes, en este orden.
- b) La naturaleza poliglótica de la toponomástica en el sur peruano dio lugar a un castellano con impronta andina que debe ser motivo de análisis, en tanto que los usos son muy productivos.
- c) Desterrar la creencia de que el pasado solo puede explicarse a partir del quechua.
- d) Revisar los datos etnohistóricos de arequipeños como Bernedo, Mostajo, Neyra, Málaga; en cuya obra encontramos toponimia que sin saberlo son de sumo interés para la lingüística, nombres pertenecientes a la flora, fauna y geografía del lugar, describiendo de manera elocuente las áreas ocupadas por poblaciones preincas.
- e) Debemos tomar en cuenta que la documentación no registra de manera homogénea el vocabulario, pues además de superposición de lenguas, en la actualidad dichos térmi-

nos han sido objeto de renominalizaciones por prejuicios de la gente.

Notas

- 1 Anotamos entre < > las reproducciones tal como están en los textos.
- 2 Así como cada 15 de agosto se conmemora a la Virgen de la Asunción en todo España. En 1540, un 15 de agosto, Don Garcí Manuel de Carvajal, fundó la villa Hermosa de Nuestra Señora de la Asunción, aquí en Arequipa.
- 3 En un trabajo tras las huellas de la lengua primordial de los incas: evidencia onomástica puquina de Rodolfo Cerrón – Palomino refiere: “se ha confundido, en el plano histórico, a los ‘Collas’ como aimaras [...] hoy podemos efectuar los deslindes definitivos respectivos, señalando, por un lado, que por ‘Collas’ debemos entender a pueblos de habla puquina y no aimara (2016:172)”.

Referencias bibliográficas

- Adelaar, W. y van de Kerke, S. (2009). *La lengua puquina*, en: M. Crevels, Mily y Pieter Muysken (eds.): las lenguas de Bolivia. Tomo I, Ámbito Andino. La Paz: MUSEF y Plural Editores.
- Adelaar, W. y Muysken, P. (2004). *The Languages of the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anónimo (2014 [1586]). *Arte y vocabulario en la lengua general del Perv.* (Edición interpretada y modernizada por Rodolfo Cerrón-Palomino). Lima: PUCP.
- Barriga, V. (1940). *Documentos para la historia de Arequipa*. Arequipa: Editorial “La Colmena”.
- Bernedo, L. (1958). *La cultura puquina*. Arequipa: Editorial Iberoamericana. S.A.
- Bertonio, L. (1984 [1612]). *Vocabulario de la lengua Aymara*. Cochabamba: CERES Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, IFEU. Instituto Francés de Estudios Andinos. MUSEF. Museo Nacional de Etnografía y Folklore, Reimpresión Facsimilar.
- Bouysson-Cassagne, T. (2010). *Boletín de Arqueología PUCP*, 14, 2010, 283-307/ISSN 1029-2004.

- Cerrón-Palomino, R. (2016a). *Tras las huellas de la lengua primordial de los incas: evidencia onomástica puquina*. Revista Andina, N.º 54, 168-208.
- Cerrón-Palomino, R. (2016b). *El lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado: a propósito del puquina en la génesis del imperio incaico*. Diálogo Andino. PUCP, 11-27.
- Cerrón-Palomino, R. (2013). *Las Lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*. Frankfurt: Internationaler verlag der Wissenschaften.
- Cerrón-Palomino, R. et al. (1983). *Guía para estudios de toponimia*. Documento de trabajo, Lima: CILA, UNMSM.
- Cerrón-Palomino, R. y Ballón E. (2011). *Chipaya*. Léxico Etnotaxonomía. Lima: Editorial TAREA.
- De la Grasserie, R. (1894). *Langue Puquina*. París: Libraire Orientale et Américaine.
- Domínguez, N. (2010). *Para una cartografía de la lengua puquina en el Altiplano colonial*. Boletín de Arqueología PUCP, 14, 309-328.
- Galdos, G. (1993). *Cronistas e historiadores de Arequipa colonial*. Arequipa: Fundación M.J. Bustamante de la Fuente. UNSA.
- Galdos, G. (2000). *El Puquina y lo Puquina*. Comentarios de una lengua que ya no se habla, de la que mucho se habla. Arequipa: FCHS, UNSA.
- Galdos, G. (1987). *Comunidades prehispánicas de Arequipa*. Arequipa: Fundación M.J. Bustamante.
- Garcilaso De la Vega, I. ([1609] 1943). *Comentarios Reales de los Incas*. Bs. As.: Emecé Editores S.A.
- Gonçález, D. (1989). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua o del Inca*. Lima: UNMSM.
- Kaulicke, P. (Ed.) (2001). *Aportes y vigencia de Johan Jakob von Tschudi (1818-1889)*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Peraltilla, A. (1970). *Origen del vocablo Arequipa y su real significado*. Arequipa: Editorial El Sol.
- Solis, G. (1997). *La gente pasa, los nombres quedan*. Introducción en la Toponimia. Lima: Editorial Lengua y Sociedad.

- Torero, A. (2005). *Lingüística e Historia*. Idiomas de los Andes. [2da Ed.]. Lima: Editorial Horizonte.
- Trapero, M. (1994). *Un nuevo método de estudio del léxico toponímico: las estructuras semánticas*. Contextos, XII, 41-69.
- Zamácola, J. (1954). *Historia de la fundación del nuevo pueblo de San Fernando de Socabaya*. Arequipa: Comisión Departamental de Arequipa del Consejo Nacional de Conservación y Restauración de Monumentos Históricos y Artísticos.
- Zapata, M. (2020). *Confrontaciones entre la historia y escuela: El Puquina en el Sur Andino*. Revista Véritas Vol. 21, 1, 59-65.

**HACIA UN SISTEMA POÉTICO PREHISPÁNICO: EL CASO
DEL WAKCHA Y EL ICNOPILLI**

**TOWARDS A PRE-HISPANIC POETIC SYSTEM: THE
CASE OF WAKCHA AND ICNOPILLI**

**PARA UM SISTEMA POÉTICO PRÉ-HISPÂNICO: O CASO
DO WAKCHA E DO ICNOPILLI**

Wendy-María Castillo C.*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Contacto: wendy.castillo@unmsm.edu.pe
ORCID: 0000-0002-6659-3668

Recibido: 10/09/21

Aprobado: 10/8/22

* Es Licenciada en Literatura por la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional Federico Villarreal. Actualmente se desempeña como investigadora en una empresa educativa y es estudiante del doctorado en Literatura Peruana y Latinoamericana de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Resumen

La poesía prehispánica es la primera etapa evolutiva del género poético en Latinoamérica, por medio de sus discursos no solo podemos conocer las dimensiones conflictivas que se suscitaron durante el desencuentro entre la oralidad con la escritura, también se observa las cualidades discursivas preexistentes a la invasión española que forman parte tanto de la concepción literaria como de la visión del mundo que se desarrollaron en la civilización azteca e incaica. En tal sentido, el artículo tiene el objetivo de analizar una de estas características líricas, el huérfano, que desde la cultura quechua se le denomina wakcha, mientras que para la náhuatl, icnopilli; ambas comparten una similitud en su representación, pero cada una de ellas conlleva y corresponde a una racionalidad distinta, gracias a estas diferencias e interrelaciones se logra aprehender e interpretar la naturaleza conjuntiva y ramificadora del sistema poético prehispánico.

Palabras claves: Poesía prehispánica, sistema literario, historia de la literatura.

Abstract

Prehispanic poetry is the first evolutionary stage of the poetic genre in Latin America, thus through his speeches we can not only know the conflicting dimensions that aroused during the discounter between orality with writing, but we also observe the discursive qualities pre-existing to the Spanish invasion that are part of both the literary conception and the world vision that developed in Aztec and Inca civilization. In this sense, the article aims to analyse one of these lyrical characteristics, the orphan, which from the Quechua culture is called wakcha, while for Nahuatl, icnopilli, both share a similarity in their representation. but each of them carries and corresponds to a different rationality, thanks to these differences and interrelationships it is possible to reveal and interpret the conjunctive and branching nature of the prehispanic poetic system.

Keywords: Pre-Hispanic poetry, literary system, history of literature.

Resumo

A poesia pré-hispânica é a primeira etapa evolutiva do gênero poético na América Latina, assim por meio de seus discursos não só podemos conhecer as dimensões conflitantes que se suscitaram durante o desenccontro entre a oralidade e a escrita, também se observa as qualidades discursivas preexistentes à invasão espanhola que fazem parte tanto da concepção literária como da visão do mundo que se desenvolveram na civilização asteca e incaica. Neste sentido, o artigo tem o objetivo de

analizar una destas características líricas, o órfão, que desde a cultura quíchua é chamado wakcha, enquanto para o náhuatl, icnopilli, ambos compartilham uma semelhança em sua representação, mas cada uma delas implica e corresponde a uma racionalidade distinta, graças a estas diferenças e interrelações se conseguem revelar e interpretar a natureza conjuntiva e ramificadora do sistema poético pré-hispânico.

Palavras-chaves: Poesia pré-hispânica, sistema literário, história da literatura.

Introducción y antecedentes

La poesía prehispánica está aunada a la invasión española, evento que entre otros problemas ocasionó el desprendimiento, un arrebato destructivo del conocimiento y las manifestaciones artísticas practicadas por el pueblo náhuatl e inca en favor de la imposición de una nueva lengua, el español, y de una cultura desconocida, la occidental. Como resultado, se dan varios procesos de resistencia a los sangrientos métodos de “evangelización” y adoctrinamiento. Este choque caótico entre estas civilizaciones apertura el inicio de una problemática insolucionable aún en nuestros días, que se convertirá en una herida histórica en Latinoamérica, la identidad. Cuestión reflexionada a lo ancho de los periodos históricos-literarios, siendo uno de sus campos de argumentación la literatura prehispánica, pese a la violencia simbólica ejercida por los españoles se logra configurar una poesía constituyente, autosuficiente mediante la construcción y manifestación de diversas características, tópicos e imágenes provenientes de su tradición e historia anterior a la colonización.

Durante el siglo XV, mientras que Europa se encontraba en vías de un crecimiento acelerado de la burguesía y el comercio, aquí en el continente americano dos de las grandes civilizaciones de la humanidad (el imperio incaico y el imperio azteca) desconocían que pronto se llevaría a cabo un acontecimiento brutal y sin misericordia, cuyas repercusiones siglos más tarde todavía afectan a los hoy países de Perú y México.

El proceso de la conquista y colonización de América por parte de España, pero también de Portugal, corresponde a los albores del capitalismo y al impulso de la clase burguesa (Guerra, 1997). En consecuencia, durante esta campaña se logró acumular alrededor de 200 toneladas de oro y 17 mil de plata con los cuales se impulsaron el crecimiento capitalista europeo y la apertura de la Revolución Industrial; este botín fue tan importante que estuvo en disputa por los holandeses, franceses y británicos (Veksler, 2012). Este suceso histórico suele denominarse encuentro de dos mundos o descubrimiento de América, pero para Bernardo Veksler (2012) estos términos “son muestras de encubrir e invalidar su real impacto: son intentos que buscan camuflar y mitigar el genocidio de alrededor de cuarenta millones de seres humanos. Estas denominaciones son un intento de falsificar la historia” (p.12). A lo cual se suma el discurso del conquistador, pues juega un papel fundamental al construir la figura e imagen del “indio”, del “salvaje” que debe ser civilizado a la fuerza. (Mora, 2013). Estableciéndose la dicotomía civilización versus barbarie. Vale precisar que la conquista no solo fue geográfica, social, económica, sino sobre todo discursiva e ideológica. Es así, bajo este contexto que nuestra historia a la par de la literatura comenzará a desenvolverse. “La historia de América Latina se desarrolla después de la derrota hispanoportugués y hasta la década de los ochenta del siglo XIX dentro de un complejo proceso de formación de la consciencia y el Estado nacional” (Guerra, 1997, p. 28). Consciencia que además es cultural, identitaria, histórica, y desde luego poética.

Las secuelas de la conquista en el ámbito de la disciplina literaria latinoamericana perturban directamente sobre la producción teórica de este campo de estudio, tanto en la teoría como en la crítica, la creación e historia. Por esta razón, todavía se manifiesta una codependencia gnoseológica internacional que arrastra consigo cuestiones del pasado. Por ejemplo, establecer el inicio certero de la literatura o demostrar la existencia

plausible de una producción literaria autónoma amerindia, entre otras incertidumbres, en atención a lo cual, se ha vuelto cotidiano trabajar con marcos y paradigmas ajenos a la realidad densa del continente, modificándolos lo máximo posible a fin de forzar compatibilidad alguna. En el terreno estricto de la historia de la literatura este mecanismo de adaptación ha sido también reiterativo; sin embargo, esto no desestima ni desvalora los grandes aportes sobre esta área de académicos peruanos como Luis Alberto Sánchez (1974), Antonio Cornejo Polar (1989), Carlos García-Bedoya (1990), Marcel Velázquez (2019), entre otros autores. Dentro del amplio espectro de categorías o conceptos, el sistema literario se posiciona como una de las más aplicadas y estudiadas, esto se debe en parte de acuerdo con Gabriel Baltodano (2015) a que:

En la segunda mitad del siglo XX, el avance de la deconstrucción y otras formas de pensamiento postestructuralista provocó que las nociones tradicionales cayeran en desuso; incluso, en el seno de los estudios literarios, se debilitaron los conceptos acerca del significado de los textos, la valía de las interpretaciones y la función de la crítica. Ante tal circunstancia, se requerían nuevas concepciones y propuestas capaces de explicar, con solvencia y rigurosidad, las distintas manifestaciones discursivas. La búsqueda de nuevos modelos teóricos se apartó, primero, de la deconstrucción y sus elucubraciones filosóficas; segundo, del estudio sociológico de los procesos creativos; y tercero, del análisis textual inmanentista. Emergieron entonces, dos modernas líneas de acercamiento al fenómeno literario: el nuevo historicismo y las teorías sistémicas. (p. 11)

Si nos remontamos a los orígenes de esta categoría, encontramos que se trata de un concepto endógeno, extraliterario. Podemos rastrear de forma breve su trayecto alrededor de la primera mitad del siglo veinte en el área de las ciencias puras, estableciéndose para el entendimiento de los organismos desde una visión integrativa, asimismo en la psicología fue empleada

en varios trabajos realizados por la Gestalt. De estas configuraciones, prevalece la idea de sistema a modo de organismo vivo, en cinética conformado por estructuras complejas y especializadas en un dominio específico, es decir, “se entiende la noción de sistema como una totalidad integrada cuyas propiedades fundamentales surgen de las relaciones entre sus partes” (González 2008, p. 286). Estas partes, sean estratos o niveles al gozar de cierta libertad tienen la facultad de conformar otros sistemas dentro del cual están insertados.

Ahora bien, en cuanto su desarrollo dentro de las competencias de nuestra especialidad, las teorías sistémicas se configuran como una vía completa e integral para la examinación de la relación evolutiva e intercomunicativa de la literatura con la historia. Entre las propuestas teóricas más sobresalientes sobresalen: Los Formalistas Rusos, la Semiótica cultural de Iuri Lotman junto a la Escuela de Tartu, la Teoría Empírica de la Literatura formulada por el grupo de investigación NIKOL (Achim Basch, Siegfried Schmidt), la Teoría de los polisistemas planteada por Itamar Even-Zohar y la Escuela Tel Aviv, la Teoría de los Sistemas de Niklas Luhmann, la Teoría Estructural-Funcional (Fortes Meyer), el campo literario de Pierre Bourdieu, y la Teoría Sistémica de la Literatura estudiada por Dietrich Schwanitz. La inclinación hacia una visión teórica sistémica responde al desgaste e incompletitud analítica del Estructuralismo, con mayor precisión aquella referente al textocentrismo, el cual ya cargaba con ese peso negativo desde varios años atrás, por eso se busca —romper en el mejor de los casos— ir más allá del inmanentismo textual. De ahí que se:

contempla la literatura de manera funcional y dinámica como un modo de interacción social y de comunicación, como un fenómeno complejo que, al estar integrado en una amplia red de acciones sociales, deja de ser valorado exclusivamente a partir de la inmanencia textual. La literatura se conceptúa ahora, en lo fundamental, como un sistema de acciones, procesos y fenómenos literarios, en

el que sus distintos componentes se integran y vinculan recíprocamente. El concepto de sistema se refiere, a un tiempo, siguiendo a Angyal, uno de los clásicos del pensamiento sistémico, tanto a la totalidad como a la forma específica de organización de los elementos que lo componen. (Maldonado, 2006, p. 255)

La intención del sistema por parte de los investigadores de la historia se enfoca en dotar dinamismo a aquellos fenómenos que son responsables e intervienen en el proceso generativo y transformativo de los materiales literarios particulares de un país, con ello el sistema literario peruano difiere del mexicano, pero no excluye una relacionalidad aprehensible entre ambos. En el ámbito local, es decir, latinoamericano se advierte que esta categoría proviene de una larga tradición, según indica César González (2008):

La noción de sistema literario tiene una historia relativamente larga; incluso en nuestra región latinoamericana, tan resistente a la teoría, se pueden encontrar antecedentes: posiblemente la primera vez que aparece sea en un artículo de Ángel Rama publicado en 1971; más tarde (1975) forma parte del título de otro artículo del mismo autor. En ninguna de estas ocasiones Rama dice explícitamente lo que entiende por sistema o por sistema literario; sólo afirma que puede verse como equivalente a literatura nacional. (p. 279)

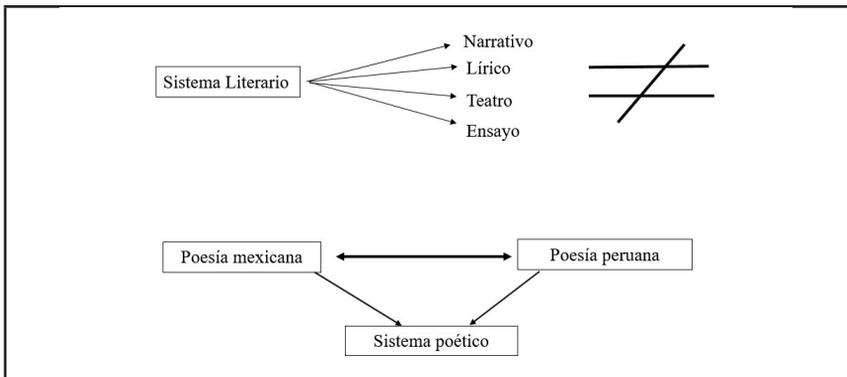
El sistema literario en América Latina ha sido con mucha diligencia abordado e inclusive mejorado, en esencia por los trabajos de Ángel Rama (1975) y Antonio Cornejo Polar (1989), “Sistema literario y sistema cultural en Hispanoamérica” y “Los sistemas literarios como categorías históricas, elementos para una discusión latinoamericana” respectivamente; aportes valiosos que se suman al desenvolvimiento de la teoría literaria en América Latina. Es importante mencionar dentro de esa línea temporal de los artículos mencionados el texto de Alejandro Lo-

sada (1975), “Los sistemas literarios como instituciones sociales en América Latina”, una examinación detallada acompañada de una propuesta personal de clasificación. Además, pone énfasis en el carácter desproporcionado, casi incongruente de la utilización del concepto periodo. El aporte fundamental que encierra consigo la categoría sistema se concentra en su estructura gamificante, los múltiples niveles integrantes y autosuficientes son características asaz operativas para una literatura heterogénea y desarraigada como es la de América Latina. Al ser el sistema literario una noción no ortodoxa, flexible, es decir, modificable, es adaptativa de acuerdo con los marcos literarios que se desee analizar, permite la posibilidad de continuar con propuestas articuladas con anterioridad, tal es el caso de los polisistemas de Even-Zohar que parte de los axiomas del Formalismo ruso y la teoría social de Pierre Félix Bourdieu. Su especificidad da pie a la metateoría o a la reformulación de algunas de sus propiedades; este es el objetivo final del artículo, reflexionar sobre este concepto para mejorar su funcionalidad desde la realidad poética latinoamericana.

El sistema poético prehispánico

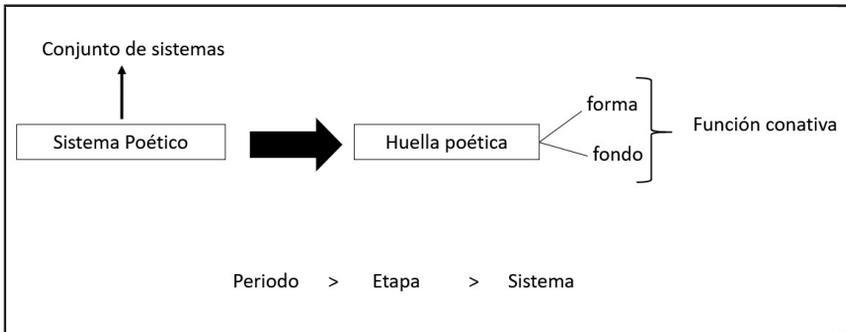
Se parte de los rasgos bases propios de la categoría teórica, sistema literario, en cuanto el organismo vivo que se encuentra en movimiento constante y está compuesto por varias estructuras capaces de mantener relaciones entre ellas, aparte de poseer características diferenciadoras. De acuerdo con la tesis de Antonio Cornejo Polar en su libro *La formación de la tradición literaria en el Perú* y su artículo “Los sistemas literarios como categorías históricas, elementos para una discusión latinoamericana”, los dos de 1989, la literatura peruana al tener un carácter heterogéneo comparte una relacionalidad dialogante con las otras realidades literarias de América Latina al estar compuesta por más de un sistema, los cuales dan pie a una concurrencia e independización de cada uno de ellos. Sin embargo,

en los últimos años se ha dado una tendencia por estratificar al máximo posible la propuesta de Cornejo, surgiendo nuevos sistemas que responden ya sea a los intereses personales del académico o a la preponderancia de un paradigma en concreto, el caso más mediático son las interpretaciones provenientes de los estudios culturales. De modo que, estamos ante una expropiación elástica, casi libertina de la tesis del crítico sanmarquino, al punto de optar por reformulaciones tibias. No se trata de desprestigiar ni cuestionar sus aportes muy significativos, todo lo contrario, debemos apostar por la producción del pensamiento crítico con la finalidad de generar nuevos aportes y mejor el desarrollo de los estudios literarios, se trata de innovar a partir del legado reflexivo. Así, se toma como referente su planteamiento para postular un acercamiento a la historia literaria desde la poesía prehispánica, donde prevalezca la autopoiesis, una autorreferencialidad específica e individual, como se sintetiza en el siguiente esquema:



Es fundamental contemplar al sistema como parte de un conjunto de sistemas; por ende, cuenta con especificidades intransferibles e irrepetibles que se posicionan de acuerdo con el desarrollo de los géneros literarios, de manera que a cada uno de ellos le corresponde un solo mecanismo vinculatorio para

con otros sistemas e incluso con otros conjuntos, pues comparten un mismo tronco operacional (Baltodano, 2015). Por esta razón, el sistema poético tiene sus propios desplazamientos, nexos e interrelaciones, los cuales abarcan únicamente las competencias que sean parte del género lírico (textura, discurso, lenguaje, organización rítmica, versos, etc.). Si lo aplicamos para el caso de la poesía peruana y mexicana que corresponden a un momento histórico anterior a la conquista española, amparándonos en la premisa de la existencia de una literatura amerindia dialogante con su propia filosofía y arte, así como la presencia de un sistema de escritura distinto al occidental, los nudos para los incas y las pictografías para los aztecas, se advierte en primer lugar el proceso sangriento del desarraigo acontecido durante un mismo periodo, el prehispánico. Aquí ambas culturas se vieron afectadas por los mecanismos de extirpación de idolatrías, la violencia impuesta a través de la letra, el racismo, la explotación, entre muchas otras formas típicas del colonialismo. Segundo, las dos son parte de las más grandes civilizaciones de América, debido a lo cual el tránsito de imposición de una cultura, sumada a cada una de sus implicancias ajenas a la suya fue más complejo, trayendo como resultado el choque lingüístico entre las lenguas, el náhuatl y el quechua con el español, la tensionalidad resultante todavía se encuentra vigente en estos países, por supuesto aquella está presente en sus literaturas, donde hay conflictos respecto al modo de determinar el espacio de aquellos discursos en lenguas nativas frente a los “oficiales”, los escritos en castellano, convirtiéndose con el tiempo en una heterogeneidad inmanejable. Tercero, su poesía se encontraba en una etapa formativa, de ahí la lógica de la oralidad, el anonimato y la performance. Hasta el momento son tres los factores claves dentro del sistema poético:



El sistema poético no está por encima de los eventos históricos, tampoco es ajeno a los procedimientos de la literatura y la poesía. Por tanto, se establece una jerarquía cooperativa, aquí el periodo es posicionado como el elemento dominante de la organización; en él se encuentran los acontecimientos e influencias sociales, culturales, históricas, artísticas y políticas que intervienen en el circuito de la construcción del discurso. En este caso es el prehispánico, pues la conquista hispánica fue el suceso determinante para el posterior desarrollo literario. Luego, se encuentra la etapa correspondiente con el estado evolutivo del género poético, al tratarse de la poesía amerindia del periodo prehispánico nos adentramos a una poesía en situación formativa, en vías de crecimiento. Por último, después de establecer el periodo y determinar la etapa se procede a la examinación del sistema, donde el conducto conector entre sistemas es la huella poética, consiste en el hallazgo de un carácter común entre las poéticas (inca/azteca) que puede ser aprehensible a través del estudio de la sustancia constituyente del discurso: aquí se comprende al ritmo, el lenguaje, el espacio, la distribución de los versos, imágenes, etcétera. Pero también es posible encontrar dicha huella en aspectos menos retóricos, como el tópic, el tema, el personaje; aunque este punto requiere mayor profundidad, ya que se debe demostrar su validez por medio de una serie constante y variante entre los discursos de los sistema por investigar. La huella poética solo es significativa

cuando desempeña una función conativa; en otras palabras, no debe subvertir ni forzar la lógica del discurso, más bien avala las propiedades comunes y dialogantes entres aquellas. El dechado a desarrollar parte de la examinación del *wakcha* en un poema incaico y uno náhuatl (ambos traducidos al español), con el objetivo de demostrar la expresividad de la huella.

Del *wakcha* al *icnopilli*

Dentro de la racionalidad andina existen una gran variedad de categorías que nos permite acercarnos e interpretar con coherencia las expresiones y el contexto en que se construyen sus discursos, en este caso, el poético. En español la traducción más acertada de *wakcha* es la de orfandad o huérfano, no obstante, es fundamental precisar esta derivación proveniente de su vocablo quechua:

Los indios [...] dividen a la gente en dos categorías. La categoría de los que poseen bienes, ya sea en terrenos o animales, es gente, pero el que no tiene ni animales es huak'cho. La traducción que se le da a este término al castellano es huérfano. Es el término más próximo porque la orfandad tiene una condición no solamente de pobreza de bienes materiales sino que también indica un estado de ánimo, de soledad, de abandono, de no tener a quién acudir. Un huérfano, un huak'cho, es aquél que no tiene nada. Está sentimentalmente lleno de gran soledad y da gran compasión a los demás. (Ortega, 1982, pp. 106-107)

La orfandad no se limita a la carencia de una familia, envuelve consigo aquellos aspectos que influyen y determinan al hombre como un *runa*, de esta manera se trata de una pobreza tanto material como inmaterial, capaz de encerrar dentro de sus dimensiones el estado de ánimo; así una persona puede tener un *ayllu*, muchas chacras, dinero y ser a la vez un *wakcha* al carecer de virtudes, no cuidar su alma o darse al abandono. Implica un estado de congoja e infortunio que obs-

taculiza el devenir del sujeto, también puede perturbar su fe, como se advierte en este poema anónimo traducido por José María Arguedas y antologado por Edmundo Bendezú en *Literatura Quechua* (2003):

Ven aún

Ven aún,
verdadero de arriba,
verdadero de abajo,
Señor,
5 del universo
el modelador.
Poder de todo lo existente,
único creador del hombre;
diez veces he de adorarte
10 con mis ojos manchados.
¡Qué resplandor?, diciendo
me prosternaré ante ti;
mírame, Señor, adviérteme.
Y vosotros, ríos y cataratas,
15 y vosotros pájaros,
dadme vuestras fuerzas,
todo lo que podáis darme;
ayudadme a gritar con vuestras gargantas,
aun con vuestros deseos,
20 y recordándolo todo
regocijémonos,
tengamos alegría;
y así, de este modo, henchidos,
yéndonos, nos iremos.

(Bendezú, 2003, p. 9)

El hablante lírico pese a tener la capacidad de la ataraxia y encontrarse sano, no hay indicios de enfermedad ni padecimiento, se siente desvalido razón que lo lleva a recurrir al modelador, su señor. Evoca un llamado enfático, fuerte sin caer en la súplica ni en la desesperanza, aunque a medida que

lo llama se encuentra con silencio e indiferencia con lo cual empeora su estado emocional “ojos manchados” (v-10), aquí se advierte a un sujeto ya afligido, incluso solo, pues se limita a mencionar aspectos del espacio que lo rodea a modo de intentar vitalizarlos con su voz; invoca al río, al resplandor, a los pájaros, pero nadie recurre a su compañía, tampoco se brindan la fuerza que solicita para resistir. Son estas circunstancias que terminan por convertirlo en un *wakcha*, su deseo de bienestar y alegría son irrealizables a causa de su desamparo, el hablante es un huérfano de fe, de Dios, se encuentra solo por más que intenta subvertir su situación y comparta sus deseos de irse, de cambiar para ser feliz es ignorado, todo queda en una oración, un monólogo doliente, donde su propia voz se encarga de reiterarle una orfandad inescapable.

En el caso de la poesía náhuatl, la figura del huérfano no logra a desenvolverse por completo como una categoría en el sentido estricto, antes bien aparece a modo de un tópico recurrente que desprende del pensamiento náhuatl. No obstante, al proponer el *wakcha* como una huella poética entre ambos sistemas, se observa su manifestación por medio de la imagen del *icnopilli*, vocablo que significa orfandad, este va a estar conectado con la racionalidad del dualismo, como se distingue en el canto quinto traducido por Miguel León- Portilla (2016):

Otro canto llano mexicana

V

Sólo las flores son nuestro atuendo,
 sólo los cantos;
 con ellos se apacigua nuestro ánimo,
 oh, Dios,
 5 en tu casa.
 ¿Acaso por mí acabará la comunidad?
 ¿Acaso por mí terminará la amistad?
 Estaba en su casa, yo, Yohyontzin,
 allá, en el lugar de los cantos,

- 10 Dador de la vida.
Que las flores del ave xiuhquéchol
se entrelacen con las del pájaro tzinitzcan.
Flores muertas, secas,
sólo con ellas tú te atavías,
- 15 tú señor, Nezahualcóyotl. (...)
Porque se perderá tu renombre,
príncipe mío, tú Tezozomocli;
en ninguna parte está ya tu canto.
Por eso lloro, por eso me aflijo,
- 20 porque tú también te vas a su casa.
Así vengo a afligirme, me angustio;
nunca, jamás vendré a verlos en la tierra.
Así te vas ya a su casa.

(León-Portilla, 2016, pp. 41-43)

Resulta esencial entender que el canto dentro del pensamiento náhuatl está vinculado a la voz poética, hay una analogía entre poesía y canto, los dos son complementos vitales para la expresividad de los hombres, lo acompañan en cada una de sus experiencias, por ello podemos encontrar muchos cantos: el canto de primavera, el canto del amor, el canto a la guerra, entre otros. La voz poética se define a sí mismo y al canto como parte de su vida es la expresión más íntima de su ser, tiene la fuerza suficiente de aliviar las penas, y curar el espíritu. A partir del verso ocho comienza el quiebre, el tránsito hacia la condición de *icnopilli*, el hablante, poco a poco manifiesta su preocupación, nombra a Yohyontzin, que es uno de los sobrenombres de Nezahualcóyotl, figura importante dentro de los mexicas fue un militar y político. El miedo se acrecienta y funda en el acto del olvido, si se deja de celebrar (recordar) la figura del gran guerrero Nezahualcóyotl ya no serán necesarios los cantos, en consecuencia no habrá un medio que ayude a las personas en su devenir, no habrá un soporte, un tesón a que recurrir para sanarse, lo cual lo conduce al abandono, a la orfandad de identidad. Pasa a ser un desdichado sin rumbo ni sentido en su vida, así se corroe su existencia, su pueblo y

la naturaleza, en los primeros versos describe flores muertas, marchitas. Es una sucesión de eventos cada vez más desafortunados que se expresan como una realidad cercana, sobre todo porque a partir del verso veinte hacia adelante este miedo inicial se transforma en angustia.

En estos dos poemas examinados, ambos sujetos líricos intentan luchar contra la condición de orfandad, la cual se asoma más y más cerca de ellos, a través de la fe y el canto intentan ampararse en medios ahora frágiles para los dos; sus esfuerzos por resistir y escapar son en vano, los dos terminan solos, desamparados. Son huérfanos totales, incluso de comprensión, porque se encuentran lejos uno del otro, sus realidades son similares, el dolor y la pena es compartida por ellos, pero ninguno lo supo. Es gracias a este nexo discursivo que transita llanamente entre ambas poéticas que posibilita desarrollar la huella poética en relación de un patrón evolutivo del discurso mediante el cual podemos aproximarnos a las redes cinéticas del sistema, en este caso el correspondiente a la poesía prehispánica.

Referencias bibliográficas

- Baltodano, G (2015). *Sistema literario y formas menores*. Costa Rica: Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje.
- Bendezú, E. (2003). *Literatura Quechua*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Cornejo-Polar, A. (1989a). Los sistemas literarios como categorías históricas, elementos para una discusión latinoamericana. *Revista De Crítica Literaria Latinoamericana*, 15(29), 19-25. doi:10.2307/4530418.
- Cornejo Polar, A. (1989b). *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima, Perú: CEP.
- Chang, R. y Velázquez, M. (Ed.). (2019). *Historia de las literaturas en el Perú volumen 4: Poesía peruana: entre la fundación de su modernidad y finales del siglo XX*. Lima: PUCP.

- García-Bedoya, C. (1990). *Para una periodización de la literatura peruana*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- González, C. (2008). La literatura como sistema. *Acta Poética* 29(2), 272-309.
- León-Portilla, M. (1993). *Filosofía náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Portilla, M. (2016). *Cantares mexicanos*. México: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Losada, A. (1975). Los sistemas literarios como instituciones sociales en América Latina. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 1(1), 39-60. doi:10.2307/4529728.
- Maldonado, M. (2006). *La teoría de los sistemas y la historia de la literatura* [Archivo PDF]. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-teoria-de-los-sistemas-y-la-historia-de-la-literatura/>
- Ortega, J. (1982). *Texto, comunicación y cultura: Los ríos profundos de José María Arguedas*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
- Rama, Á. (1975). Sistema literario y sistema cultural en Hispanoamérica. En *Literatura y praxis en América Latina*. Monte Ávila.
- Sánchez, L. (1974). *Panorama de la literatura del Perú, desde sus orígenes hasta nuestros días*. Lima: Milla Batres.

RESEÑA

Magdalena Suárez Pomar. *Máxima Acuña. La voz de la tierra*. Lima: Ediciones Achawata, 2021, 185 pp.

César Coca Vargas

The Graduate Center, City University of New York
cesar.achawata@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9548-1497

En la historia de la humanidad, existen numerosos episodios de actualización temporal. Muchos de los conflictos sociales y económicos de nuestra época son, en realidad, problemas irresolutos de tiempos pasados. En el caso particular del Perú — aunque se lea como una propaganda de corte electorero—, aún carecemos de estructuras con elemental vocación por la justicia social y de instituciones que velen por un reparto equitativo de la riqueza nacional. El historiador más canónico de nuestro país (quizás por su propia apatía ideológica), Jorge Basadre, escribió un ensayo de evolución histórica que nombró “Perú, problema y posibilidad” para colocar en discusión la cuestión de la integración nacional. En efecto, Basadre establece su punto de mira en las diferentes culturas y etnias que pueblan el Perú con el propósito de afirmar un problema. La evidencia de este problema no fue, por supuesto, revelado por él. Desde los años iniciales de la república peruana, (seudo)intelectuales criollos habían decidido excluir y obviar ese problema; no obstante, recién a finales del siglo XIX e inicios del XX, la activa participación social de, precisamente, los estratos sociales relegados a la explotación económica, pudo pensarse desde el centro mismo de lo nacional.

Durante décadas el “problema” central del Perú fue, sin mucha duda, la propiedad de la tierra. El régimen de esclavitud al que fueron sometidas las comunidades campesinas y las poblaciones amazónicas generó una serie de maltratos y sometimientos que solo se hicieron visibles y denunciables gracias a la emergencia social de ellas mismas. Las discusiones indigenistas de los primeros años del siglo anterior tuvieron como tema nuclear la situación del indio (término con el que se acostumbraba nominar a las habitantes de los andes). En mayor o menor medida, los políticos y los escritores que se acercaron a ese fenómeno posibilitaron su repercusión en la escena nacional. Así, el surgimiento y el desarrollo de diversos proyectos de naturaleza variada demuestran que la condición económica de las mayorías peruanas fue el tema central de aquellos años. La síntesis de todas esas discusiones fue la propiedad de la tierra y la evidencia de una necesaria reforma agraria.

Con el preámbulo previo, he decidido situar en el escenario protagónico a la tierra. Aunque —en los tiempos modernos— dentro de su significación haya persistido la idea de que la tierra es un medio productivo y, por ende, de sostenibilidad meramente económica, las poblaciones originarias y de larga data del Perú jamás perdieron su estrecha vinculación espiritual. En términos de la antropología andina, el carácter mítico, mágico y ritual de los elementos que integran la naturaleza fue la cuota semántica para definir esa vinculación en los Andes y la Amazonía. El profundo respeto por la tierra de las diversas comunidades peruanas se vio corrompido por las numerosas manifestaciones de la modernidad: las carreteras, el comercio, las hidroeléctricas, etc. Todas ellas, en principio, adecuadas para la integración terminan por constreñirse como perniciosas cuando conducen a la corrupción y a la contaminación.

En diciembre de 2021, Magdalena Suárez Pomar concretó y, a la vez, reactualizó un género literario que parecía condenado ya al olvido: el testimonio. Durante meses de trabajo, ella esboza y lleva a cabo una serie de entrevistas a la señora Máxima

Acuña Atalaya con el propósito de solicitarle la autorización de “escribir su palabra”. Acuña, quien se había convertido en una figura visible durante los años 2011 y 2012 por su conflicto con la minera Yanacocha, es la protagonista del libro que a continuación comentaré, *Máxima Acuña. La voz de la tierra*. A grandes rasgos, el libro es el recorrido vital de la señora Máxima desde sus años de infancia en Amarcucho hasta su actual actividad de comercio ferial en Santa Rosa (Cajamarca). En este libro, además de hallar una expresa construcción discursiva de Acuña como imagen política y de intervención ecologista, es posible leer el lado más íntimo de su vida.

Los primeros tres apartados, “Mis primeros años en Amarcucho”, “La formación de mi familia” y “Mi vida en Tragadero Grande”, muestran el rostro humano de la protagonista. Es aquel rostro casi ignorado e invisibilizado por la prensa peruana durante los meses del conflicto medioambiental que recreó Máxima Acuña. En tanto testimonio, voz escrita de una sujeta no letrada, probablemente uno de los grandes méritos del libro sea el registro discursivo de los episodios personales de una mujer campesina contemporánea. Por esto mismo, el libro de Suárez Pomar es también la actualización de ciertas relaciones grandemente discutidas durante los años setenta: oralidad-escritura, intelectual-subalterno, etc.

Otro de los aspectos relevantes en el libro es la conjunción de tres voces que acompañaron a la señora Máxima durante los años de su lucha: Mirtha Vásquez, Marco Arana y Rocío Silva Santisteban. El hecho de que la autora haya podido amalgamar a tres figuras políticas (hoy probablemente en aceras diferentes) es evidencia de la significación que Acuña Atalaya adquiere en el testimonio. Vásquez, Arana y Silva Santisteban apuntan a la catadura combativa de la señora Máxima y subrayan la importancia que ella le asigna a la tierra y al agua para el sostenimiento no solo de su vida, sino del medioambiente. El carácter metonímico y paradigmático de la particular situación de Máxima Acuña permite comprender varios de los conflictos sociales

que nuestro país no puede resolver. Pero además refrenda, una vez más, las perniciosas estructuras de dominación económica que perpetúan el sistema neoliberal, donde la indiscriminada extracción y violación de la naturaleza es la permanente devoción. Quizás deseándolo, Suárez y Acuña se unen en este libro para narrar la historia contemporánea de un campesinado hoy agobiado por la contaminación ambiental, lo que resulta una actualización temporal más.

En su prólogo, Magdalena Suárez utiliza la frase “Una cosa es contarlo y otra vivirlo”, para subrayar las relaciones de dominación y subordinación que solemos encontrar en las diversas esferas sociales, incluso en las manifestaciones culturales. En buena cuenta, el testimonio de la señora Máxima Acuña es definido como una suerte de curación que puede ser entendida como contrapuesta a los agobios vividos durante los meses cuando ella y sus hijos fueron maltratados e injuriados por la empresa Yanacocha. La oposición entre “una cosa es contarlo/narrarlo/hablarlo” y “otra cosa es vivirlo, sufrirlo, sentirlo”, resaltada por Suárez, es muestra contundente de que el testimonio de la señora Máxima es sumamente dolido. Asimismo, resulta interesante reconocer que, para ella, la literatura o la palabra escrita ocupa casi un nulo lugar en su vida. La oralidad y el día a día de su lucha está materializada en la cotidianidad y no necesariamente en la trascendencia de su testimonio. Por ello, considero que esta es una de las grandes lecciones que nos deja el libro en tanto una descripción absolutamente humilde pero potente de la figura de Máxima Acuña.

La riqueza espiritual de Máxima se corporeiza, en el libro, a partir de la naturalidad con que cuenta cada uno de los pasajes de su vida. Quedan muchas cosas a partir de una lectura atenta de su testimonio y, por supuesto, queda la extraordinaria capacidad de Acuña para la narración. Suárez Pomar decidió segmentar cronológicamente su testimonio y, desde temas detonantes, se observa la activa participación de la señora Máxima. El apartado sobre sus enfrentamientos contra Conga es, en

contenido político, el más intenso si nos referimos a la recreación de Acuña como figura de activismo social (aunque probablemente ella como centro, pero sin buscar ese rol). En este episodio, el testimonio nos brinda una serie de acontecimientos y de nombres vinculados con la política institucional del país. Saltan a la vista, naturalmente, los izquierdistas.

En la narración del testimonio, sin embargo, resta la deuda de saber mucho más sobre los años posteriores al conflicto con Yanacocha de la señora Máxima. Parece como si Suárez Pomar se hubiera quedado sin aliento para destacar aspectos que —aunque a ojos mediáticos— carecerían de atracción e interés. Otra de las deudas pendientes es, desde mi punto de vista, la falta del testimonio por acercarnos a ideas más desarrolladas de Máxima Acuña. Me refiero a que en el libro no encontramos con relevancia su pensamiento acerca de los momentos que la marcaron como una luchadora medioambiental. Resulta ser, en cambio, la narración de los acontecimientos, casi desde una perspectiva enunciativa y no desiderativa o connotativa.

Finalmente, el libro cuenta con una selección fotográfica amplia donde se pueden observar algunas de las escenas que marcaron los años más activos de la señora Máxima. Por ejemplo, su reconocimiento internacional o las marchas por el agua en las que ella participó. Sin lugar a duda, la inclusión de todas esas fotografías es un fertilizante potente para otorgarle significación trascendental al libro. Magdalena Suárez Pomar, con *Máxima Acuña. La voz de la tierra*, fija en perpetuidad el nombre de la señora Máxima para colocarla en un lugar protagónico en la literatura nacional. El testimonio, como género literario e histórico, adquiere valor conforme va avanzando el tiempo. En tal sentido, Suárez Pomar entiende ese dogma de la palabra escrita. Gracias a Máxima Acuña, quien estuvo en el ojo de la tormenta, hoy tenemos un libro extraordinario que sintetiza muchos de los problemas trascendentales de nuestro tiempo.

Yamaguchi Cesar. *Sombras sin cuerpo*. Lima: Vida Múltiple, 2021, 114 pp.

Anfer Enrique Salomón Toledo Navarro

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
anfer.toledo@unmsm.edu.pe
ORCID: 0000-0002-9216-594X

La aciaga pandemia, los inacabables confinamientos, el angustiante encierro y sus inevitables consecuencias significaron para la especie humana de este naciente milenio una confrontación súbita consigo misma; hallazgo, búsqueda y (des)encuentro que, acaso, no estaba lista para afrontar o, peor aún, jamás lo estuvo. Contexto crítico donde la muerte, la enfermedad, la soledad, entre otros, habitaban de manera patente el transcurrir de los días mientras se agudizaban progresivamente. Los problemas que esta serie de hechos develaron, nos sitúan en un marco de referencia fundamental para lo que mencionaremos en adelante.

Casi al final de este periodo, como si a manera de síntesis recogiera en cada relato, línea y palabra la esencia de lo sucedido, sale a la luz coincidentemente el libro digital de cuentos *Sombras sin cuerpo* (en adelante SSC), obra que marca el debut literario del novel autor sanmarquino Yamaguchi Cesar y que, a su vez, inaugura la serie Narrativa de la floreciente Editorial Vida Múltiple. Apuntamos que con esto no pretendo afirmar que la obra desarrolle específicamente el asunto de la pandemia; nuestra intención es otra, no alejada sino transversal a dicho tema en cuestión.

La pandemia y sus efectos colaterales (sobre todo estos) significaron para el ser humano un proceso de crisis donde, al distanciarse por un breve momento de la alienante “máquina capitalista”, tuvo la necesidad de volver sobre sí mismo; no obstante, y en esto reside nuestra atención principal, tal regreso dejó en evidencia una compleja serie de problemas. En el contexto de la posmodernidad, categoría bastante amplia y flexible, pero también bastante ilustrativa respecto de la condición del nuevo hombre del siglo xx y xxi, surgen conflictos existenciales producto de las nuevas formas de no-relacionarnos como sociedad que se traducen en cuestiones como alteridad, enajenación, alienación, monotonía, etc. Esta serie de avatares justamente despliega la obra que trataremos a continuación, donde la realidad es mostrada de manera difusa y nuestras convicciones —la de los personajes— que aparentemente funcionan como una línea de vida, no son más que endebles farsas que derivan en desenlaces reveladores o irreversibles.

Ahora bien, en cuanto a la estructura del libro, SSC se encuentra conformado por seis cuentos: “Sin asunto”, “En este rincón”, “Cielo quebrado”, “Un almuerzo llamado familia”, “Me sigues escribiendo” y “Donde nadie te haría daño”. Estos giran, con parciales semejanzas y diferencias, sobre una serie de ejes temáticos y formales recurrentes que señalaremos en relación a lo mencionado anteriormente. Asimismo, compartiremos al lector ciertas claves de lectura sin intención alguna de limitar el sentido del texto; antes bien, optamos por proponer, ampliar y discutir algunos horizontes interpretativos que puede alcanzar la obra referida.

A nivel temático, los relatos nos presentan ambientes tétricos, difuminados y conflictivos, espacios donde la realidad y lo onírico o “irracional” se entremezclan empujados muchas veces por situaciones límite u otras veces por la psicología y la represión (en su acepción psicoanalítica) que se da lugar en escenarios cotidianos; o en los cuales la soledad, la rutina y el aislamiento invaden a los personajes. En ese sentido, Yama-

guchi Cesar no solo nos introduce en una atmósfera sombría de historias desconcertantes, sino que también pone sobre la palestra temas —incluso tabúes— que cobran cada vez mayor vigencia en nuestra sociedad, tales como los referidos a la salud mental (“Sin asunto”), las redes sociales (“Me sigues escribiendo”), las familias disfuncionales (“Un almuerzo llamado familia”), las relaciones fallidas (“Donde nadie te haría daño”), la violencia intrafamiliar (“Cielo quebrado”) y la adultez fracasada (“En este rincón”).

En ese mismo orden de ideas, los contenidos abordados, materia primaria de los cuentos, no descollarían sin un uso logrado de técnicas narrativas y metanarrativas (si se nos permite el neologismo que aclararemos seguidamente) que refuerzan la construcción ficcional de los relatos. De esta manera, se destaca, por ejemplo, la pericia del empleo de las voces narrativas: a) en primera persona están “Cielo quebrado”, “Sin asunto”, “Me sigues escribiendo”, “Un almuerzo llamado familia”; b) en segunda persona y, acaso, el más destacado, es “Donde nadie te haría daño”; y c) parcialmente en tercera persona es “En este rincón”, aunque ciertamente coexisten distintas voces (narrador omnisciente, personajes y protagonista) que establecen un relato de corte polifónico, abrasador e inquietante.

Sobre las técnicas metanarrativas, se alude principalmente a las formas en cómo se representa lo escrito. A manera de ejemplo, se encuentra el cuento “Sin asunto”, que utiliza una serie de recursos gráficos que actualiza el famoso género epistolar y lo traslada al espacio cibernético a fin de asemejar cada interacción con la bandeja de entrada de un correo electrónico; mas no solo eso, también existe un uso del espacio y la “incorrecta” escritura que coincide con la inestabilidad emocional a la que va sucumbiendo el personaje. El siguiente pasaje evidencia dicha situación:

sueño a seuño como un bebe que tengo que cuidsr mi hijo
mi hijo nuestro hijo Alexandra? no lo sé Crece y Crece

llora chilla quiere comida y con cuidado le entibio un poco de leche y papilla, compruebo la temperatura en mi mano y le doy de comer. Pasan horas días, meses años. (p. 26)

El segundo caso ilustrativo es el cuento “En este rincón”, que utiliza el tachado y la cursiva que representan la escritura (del autor-protagonista) dentro de la escritura (del autor real): “Le duele la cabeza y siente que sus articulaciones se endurecen, como si su cuerpo estuviera volviéndose pequeño *como hecho de varias piezas como hecho de una sola pieza*, escribe en su cuaderno” (p. 40). Finalmente, el tercer ejemplo corresponde al cuento “Un almuerzo llamado familia”, donde cabe resaltar la manera en que se organiza y distribuye el relato; inclusive se muestra una habilidad para adaptar la voz a las distintas perspectivas de los personajes (niño, adolescente, adulto, etc.). Esto, desde luego, genera un espacio propicio en el que receptor y obra interactúan, lo cual imprime dinamismo a la lectura e implica una participación constante por parte del lector.

Bajo este marco, proponemos una lectura de SSC que, sin duda, puede ser perfectible y estar presta a cualquier objeción, pero que creemos pertinente desarrollar. El conjunto de cuentos aquí mencionados gira en torno a la idea de una ausencia que se percibe de muchas formas y se expresa de distintas maneras: la ausencia del ser amado (“Sin asunto”), la ausencia de un futuro (“En este rincón”), la ausencia de los padres (“Cielo quebrado”), la ausencia de lazos familiares (“Un almuerzo llamado familia”), la ausencia por la muerte del ser amado (“Me sigues escribiendo”) y, por último, la ausencia en el hogar (“Donde nadie te haría daño”). Sin embargo, ¿cómo entender la ausencia en sí? Esta es expresada en los cuentos como una no-presencia, como una falta o pérdida que desequilibra psicológicamente a los personajes, trastoca sus conductas y, paulatinamente, los transporta a un estado de no-retorno. A su vez, estas ausencias suponen la materialidad que orienta la psique de los personajes: sus cuerpos; pero al verse arrebatados de ella, se transfiguran

en sombras, en difusos entes que no se reconocen a sí mismos o que emprenden una búsqueda inútil que deviene en tragedia.

Finalmente, no creemos equivocarnos al afirmar que *Sombras sin cuerpo* es un libro de gran profundidad psicológica que reúne, en sus páginas, relatos con una carga dramática elevada que compelen al lector a deambular por estas escabrosas geografías textuales y, seguidamente, verse sometido a plantearse también las mismas preguntas que gravitan en cada incierto escenario. Yamaguchi Cesar, con este prometedor debut, nos ha entregado un retrato de la sociedad contemporánea, pero más allá de meras conductas o acciones exteriores, ha logrado acceder con singular destreza a la parte más íntima del ser humano: su conciencia.

Ricardo Melgar Bao. *Raúl Porras Barrenechea y Rafael Heliodoro Valle: un ejemplo de cooperación intelectual (1921-1959)*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle y Editora y Librería Jurídica Grijley, 2019, 176 pp.

Guillermo Alexis Fernández Ramos

Instituto Raúl Porras Barrenechea
gfernandezra@unmsm.edu.pe
ORCID: 0000-0001-9585-679X

Las cartas como documento histórico han sido consultadas como fuente de primera mano en diferentes investigaciones humanísticas y sociales. Sin embargo, no fue sino hasta fines del siglo xx que investigadores de diferentes disciplinas reflexionaron sobre los aspectos metodológicos de su uso como fuente. Asimismo, en aquella época, se amplió el interés por el análisis de quienes las producían. El estudio de las epístolas no se limitó a aquellas escritas por políticos o escritores representativos, sino que también se mostró interés por aquellas elaboradas por las clases populares y sus intelectuales.

Precisamente el 2019, Ricardo Melgar Bao (1946-2020) publicó *Raúl Porras Barrenechea y Rafael Heliodoro Valle: un ejemplo de cooperación intelectual (1921-1959)*, libro en el que las cartas son la fuente primaria para reconstruir un capítulo de la historia intelectual de América Latina. Melgar Bao fue un investigador especializado en la historia social y cultural de América Latina durante los siglos xix y xx. Uno de sus principales intereses fue el rescate de los movimientos sociales y sus intelectuales orgánicos. En ese sentido, Melgar Bao se preocupó por

el estudio de las trayectorias y redes de intelectuales exiliados y periféricos, así como por rescatar y dar a conocer su producción cultural: periódicos, libros, folletos, revistas, manifiestos, epístolas, relatos orales, entre otros.

El libro de Ricardo Melgar está compuesto de dos partes principales. En la primera parte, Melgar presenta un estudio introductorio a las epístolas del peruano Raúl Porras (1897-1960) con el hondureño Rafael Heliodoro Valle (1891-1959). En ese acápite, Melgar demuestra sus conocimientos en el campo de la epistolografía, campo académico que tiene pocos cultores a pesar de su relativa antigüedad. La investigación de Melgar parte de una premisa: “las cartas son documentos culturales en tanto que son una expresión particular del quehacer letrado de la humanidad [...] un documento cultural relacional marcado por sus corresponsales, lectores, momentos, lugares, circunstancias y tramas” (pp. 18-26). Líneas adelante el autor señala que, gracias a las cartas, “circulan dones, se activan, desactivan o cambian las emociones entre los corresponsales, se comparten ideas e informaciones e, incluso, se criban compromisos, discrepancias o fracturas de los cuales se derivan diferenciadas prácticas” (p. 30).

Asimismo, Melgar señala algunos conceptos relacionados con el campo de estudio de las cartas. El principal es el de *cooperación intelectual*, categoría que surge en un contexto determinado: la época de Guerra Fría en América. Al respecto, Melgar afirma:

Una idea y práctica de época los aproximó: la *cooperación intelectual*, la cual había sido convertida en discurso ideológico tanto por la Sociedad de las Naciones como por la Unión Panamericana. La cooperación intelectual cobró presencia en las prácticas de la nueva generación vía el intercambio celebrado entre instituciones universitarias, los editores de revistas culturales y entre corresponsales. La correspondencia cruzada entre Porras y Valle muestra un ejemplo prístino de esta última práctica cultural. (p. 22)

Es importante subrayar las reflexiones teórico-metodológicas de Ricardo Melgar sobre el uso de las cartas, porque no todos los autores lo hacen. Prima el uso de las cartas como si fuera cualquier otro tipo de fuente histórica y así pierden su particularidad. En el Perú, Osmar Gonzales (2010) es uno de los pocos investigadores que ha realizado una labor similar a la de Melgar. El particular interés de Melgar por las cartas se remonta a 1983, año en el que fue invitado por el investigador Antonio Mellis para colaborar en la publicación de la correspondencia de José Carlos Mariátegui. Fue a partir de esa experiencia que se interesó por las epístolas y la metodología para su uso:

A partir de entonces, advertimos la importancia que tenía la carta como texto relacional, antes que supiéramos algo acerca de la teoría y metodología de redes. Esa experiencia motivó otro desafío, sortear las dificultades de legibilidad que presentaban muchas de ellas para su esclarecimiento. (p. 17)

En la segunda parte, Melgar Bao presenta la transcripción de las cartas de Porrás y Valle. Fueron un total de 53 epístolas, intercambiadas entre el 5 de noviembre de 1921 y el 13 de marzo de 1953, a las que su editor pudo acceder en el Fondo Rafael Heliodoro Valle de la Biblioteca Nacional de México. La amistad de Porrás con la investigadora peruana Emilia Romero, esposa de Valle, le permitió ampliar a Melgar su reflexión sobre la cooperación intelectual de ambos intelectuales hasta 1959, fecha en la que se cerró la historia de su amistad producto del fallecimiento del intelectual hondureño.

Las cartas de Porrás y Valle le permitieron a Melgar explicar y brindar algunas ideas sobre las razones de su amistad y afinidad intelectual. Para eso, Melgar trazó la trayectoria de ambos polígrafos y encontró que tienen varios puntos en común: su contemporaneidad, sus orígenes familiares, su precocidad intelectual, sus pasos por el periodismo, sus temas de

interés académico, sus trayectorias académicas, las funciones diplomáticas que cumplieron para los países de Perú y México y hasta la trayectoria de sus archivos personales.

Ambos intelectuales se conocieron en su juventud, cuando asistían al *Primer Congreso Internacional de Estudiantes* (1921) organizado en la ciudad de México. Eran tiempos en que los estudiantes cuestionaban el orden oligárquico en América Latina a través de una crítica a su enseñanza universitaria tradicionalista. Desde aquel momento, como demuestran las epístolas, ambos intelectuales trenzaron lazos de amistad indisolubles. Por supuesto, la amistad no estuvo exenta de tensiones. Sobre el particular, Melgar menciona que los compromisos institucionales de publicación fueron una de las principales razones de aquellos momentos:

Los años de 1952 a 1953 sugieren un enfriamiento en la relación amical y, por ende, asociados a una compilación documental acerca de las relaciones diplomáticas entre México y el Perú. Valle le remitió dicho borrador a Porras, buscando su colaboración para completarlo en base a las fuentes peruanas. No hubo respuesta de Porras, su silencio epistolar devino en abierto reclamo de Valle. (p. 46)

En la relación de Porras y Valle, a pesar de las posibles discrepancias, primó el interés por el desarrollo cultural y científico de América Latina. En la perspectiva de Melgar:

Porras y Valle supieron cumplir bien sus convergentes itinerarios de vida intelectual y, en cierto sentido, políticos. Constituyen, por usar un término propio a la matriz interpretativa de José Carlos Mariátegui, dos valores signo de la historia intelectual de nuestra América Latina. Sus pensamientos, obras y quehaceres retratan su singularidades y cualidades humanísticas. También, sus trayectorias, ideas y obras nos ofrecen una radiografía de época, así como relevantes fotografías de importantes momentos históricos culturales de lo local mundo. (p. 50)

El libro de Melgar contribuye a ampliar los estudios sobre la biografía de ambos personajes. Específicamente, en los estudios sobre Rafael Heliodoro Valle, la obra de Melgar profundizó un tema de investigación aún en curso: las redes establecidas entre Valle y los intelectuales peruanos. Lazos que se remontan a la amistad de este con Porras y que, con seguridad, se profundizaron a partir de la relación sentimental del hondureño con Emilia Romero. Sobre el tema existen investigaciones como la de María de los Ángeles Chapa Bezanilla (2013), quien ha dado pistas sobre las relaciones de Valle con doce intelectuales peruanos, además de Raúl Porras, Ventura García Calderón, Víctor Raúl Haya de la Torre, José María Eguren, Enrique López Albújar, Luis Alberto Sánchez, Luis Eduardo Valcárcel, Rafael Larco Herrera, Jorge Basadre, Alfredo González Prada, José Alfredo Hernández y Enrique Peña Barrenechea. El mismo Melgar, menciona que Valle fue un escritor considerado por sus pares peruanos, quienes participaron de un homenaje que se le realizó en México en 1959.

Por otro lado, en el campo de los estudios sobre Raúl Porras Barrenechea, Ricardo Melgar contribuyó a presentar una nueva línea de investigación. La mayor parte de las pesquisas sobre el intelectual peruano se centran en estudiar sus aportes al estudio de la historia, el periodismo, la literatura y la diplomática. Al respecto, existen las investigaciones de Gabriel García Higuera (2019), Camilo Fernández (2020), Carlota Casalino (2021), entre otros autores. No obstante, todavía no se había reconstruido su biografía a partir de las cartas que hizo de forma personal o aquellas que realizó cuando cumplía su rol de funcionario. El hecho de que el archivo personal del intelectual peruano aún está en proceso de organización ha impedido que se desarrollen las investigaciones. Se espera que con el paso de los años se amplíe el campo de estudios a partir de la guía dejada por Melgar.

La obra de Ricardo Melgar Bao ayuda a situar a Porras y Valle no solo dentro de la historia de sus respectivos países,

sino también dentro de la historia de América Latina en el siglo xx. El libro sintetiza bien el bagaje teórico y metodológico que había obtenido, producto de sus múltiples investigaciones e intereses. Lamentablemente, Melgar Bao no pudo consultar su obra impresa y no la pudo presentar en Lima. El inicio de la pandemia del COVID-19 impidió que pudiera hacerlo y, algunos meses después, falleció. Aun así, es de destacar que el libro del maestro Ricardo Melgar Bao, aunque no lo haya planificado así, fue una buena manera de despedirse de sus lectores y de su pueblo.

Referencias bibliográficas

- Casalino, C. (2021). Representación política en un contexto de transición. Análisis del caso de Raúl Porras Barrenechea como senador en el Congreso Peruano (1956-1958). *Revista del Instituto Riva-Agüero*, 6(2), 199-238.
- Chapa Bezanilla, M. de los Á. (2013). Doce notables peruanos en la actividad intelectual de Rafael Heliodoro Valle: correspondencia. *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, xviii (1/2), 23-55.
- Fernández, C. (2020). *Raúl Porras Barrenechea y la literatura peruana* [2ª. ed.]. Lima: Academia Peruana de la Lengua.
- García Higuera, G. (2019). *El joven Raúl Porras Barrenechea: periodismo, historia y literatura (1915-1930)* [Tesis de doctorado, Universidad de Huelva]. Repositorio Institucional de la Universidad de Huelva. <http://rabida.uhu.es/dspace/handle/10272/16998>
- Gonzales, O. (2010). *Prensa escrita e intelectuales periodistas 1895-1930*. Lima: Universidad San Martín de Porres.

Renato Robles Valencia. *La enfermedad como metáfora del antipositivismo en La ciudad de los tísicos de Abraham Valdelomar* [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos], 2022, 168 pp.

Edgar Álvarez Chacón

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
ealvarezc@unmsm.edu.pe
ORCID: 0000-0001-7017-8937

El interés académico por la obra de Valdelomar ha ido creciendo en las últimas cuatro décadas. Desde la primera gran recopilación de su producción realizada por Pinto (1979) hasta la más reciente por Silva-Santisteban (2001), la escritura del Conde de Lemos ha demandado de la crítica una nueva atención, más amplia que la otorgada por sus contemporáneos. Su prematura muerte truncó un ambicioso proyecto intelectual cuya línea criollista (o nacionalista) fue, y aún es, objeto de unánime reconocimiento. Pero la obra de Valdelomar no solo está conformada por sus cuentos criollos (lo mejor de su producción según consenso de la crítica del siglo xx y lo que va del xxi), sino por otros géneros como la crónica y la novela que recién en estas décadas empiezan a cobrar relevancia.

Las novelas, particularmente, han sido relegadas a un tercer plano, pues fueron consideradas imperfectas y opuestas al proyecto de nación que organizó el canon de la literatura peruana del siglo xx. Estudios como los de Antonio Cornejo Polar, Julio Ortega o Peter Elmore, entre otros, no toman en cuenta estas novelas del escritor iqueño. La excepción es el capítulo que Edmundo Bendezú (1992) dedica a *La ciudad de los tísicos*.

En el siglo XXI, peruanistas como Susana Santos o María Elena Martínez, o peruanos como Martha Barriga han dedicado estudios puntuales a las dos novelas de Valdelomar, y junto a otros han iniciado un nuevo interés por su obra, un interés que ya no excluye textos, sino que, más bien, considera necesario una explicación integral de estos. En la Universidad Nacional Mayor de San Marcos se han presentado, en los últimos años, tanto para licenciatura como para posgrado, notables tesis que proponen observaciones novedosas a los géneros considerados de segunda o tercera fila.

En esta línea, la tesis de Renato Robles Valencia se destaca por analizar una de las novelas de Valdelomar, *La ciudad de los tísicos*, y explicar el tópico de la enfermedad como una metáfora del antipositivismo. La tesis está organizada por una introducción, cuatro capítulos, un apartado de conclusiones, referencias bibliográficas y anexos. En la introducción, Robles justifica, en principio, la necesidad de una relectura de *La ciudad de los tísicos* (en adelante *LCT*) de Valdelomar. Observa que la crítica no le ha prestado la atención debida por dos posibles razones: de una parte, por su aparición en el formato folletín (que limitó su circulación en el espacio de la ciudad letrada) y, de otra parte, por la transgresión que significaba la representación de una ciudad de enfermos de tisis como modelo de una vida artística opuesta a la vida de la ciudad moderna. Luego expone un resumen de las cuatro líneas críticas que han estudiado *LCT* y señala su adscripción a aquella que se ha interesado por el tópico de la enfermedad, por su relación con el decadentismo y por la representación del artista en la cultura finisecular.

Este trabajo, de carácter hermenéutico, propone emplear el contexto de producción inmediato para interpretar un tópico, la enfermedad, de *LCT* de Valdelomar. Es decir, estudia la época de aparición de la novela y reconstruye los marcos de intercomprensión, principalmente ideológicos e históricos, para explicar la significación del tema referido. Concretamente analiza la novela a la luz del positivismo de Auguste Comte y su *Discurso*

sobre el espíritu positivo (1844), de su influencia en el Perú de entresiglos y también a través del discurso del higienismo, derivación pragmática del positivismo. La semiótica de Lotman y su concepto de semiósfera complementan el instrumental teórico para interpretar la novela. Así, la hipótesis principal es la misma fórmula que figura en el título de la tesis: la enfermedad es una “metáfora que va en contra de la prédica positivista al transgredir el orden social imperante” (p. 14). De aquí deriva que *LCT* es una novela de implicancias sociales (idea que contradice a gran parte de la crítica del siglo xx), lo cual se advierte en la representación de temas alusivos al higienismo y al debate sobre lo nacional.

El primer capítulo es un bien documentado estado de la cuestión. El tesista clasifica en cuatro grandes líneas los estudios sobre *LCT* producidos en una centuria y que inician desde 1928: una primera línea corresponde a los estudios donde la novela se reconoce y explica en el marco de las corrientes artísticas de la época; otra se interesa por los principales tópicos representados (el artista, la mujer fatal, la ciudad muerta); la función de las cartas en la novela es otra línea; y, finalmente, una línea de estudios que ha tomado la enfermedad como tópico de análisis prioritario. Luego de hacer la crítica respectiva, Robles se decanta por esta última línea de estudios donde inscribe su propuesta; sin embargo, los textos citados no presentan características homogéneas en cuanto al tratamiento del objeto de la tesis. Se incluyen artículos y textos específicos de análisis de *LCT*, como los de Bendezú, Martínez o Bentivegna, con textos de carácter general donde apenas se menciona a Valdelomar y su novela, como el artículo de María Valdez o el libro de Aníbal González. Pese a ello, la voluntad de exhaustividad permite observar el desarrollo de la crítica en torno a *LCT*, lo cual es un aporte significativo de la tesis.

El segundo capítulo expone con detalle el contexto inmediato a la producción de la novela de Valdelomar, principalmente en lo que se refiere a la difusión del positivismo en el Perú y su

expresión concreta, el higienismo, en el periodo de entresiglos o fin de siglo. Este capítulo es una descripción del contexto histórico e ideológico de producción de *LCT*, pero de carácter restringido, puesto que solo refiere unos fragmentos (positivismo e higienismo) de un contexto que evidentemente es más amplio. Las ideas positivistas que se difundieron en el Perú de esa época y los discursos higienistas que circularon se describen para contrastarlos con la representación artística de la enfermedad y con ello explicar su significación en la novela. Propone que la enfermedad es el signo de la alteración o cuestionamiento a la idea de progreso de la modernidad; asimismo, plantea la necesidad de integrar el contexto inmediato, la corriente decadentista, las cartas del personaje Abel y la filosofía manifiesta en la novela.

Para ello, reseña el desarrollo del higienismo en el Perú durante las primeras décadas del siglo xx y afirma que este fue una política de Estado apoyada por la prensa a través de campañas publicitarias; no obstante, dicha prensa también difundió un discurso antipositivista: literatura que presentaba una sociedad alternativa a la encomiada por el orden social. Después de la derrota en la Guerra del Pacífico, las élites peruanas otorgaron importancia al higienismo, ya que era el instrumento más efectivo para asegurar la regeneración nacional y el advenimiento de la modernidad. Así, se educaba al pueblo para mantener una vida saludable y con ello asegurar el orden y el control social de una población no siempre feliz con las intervenciones o campañas de salud pública (vacunas, control de actividades riesgosas).

Finalmente, describe las acciones del higienismo para enfrentar la sífilis y la tuberculosis. Con respecto a esta última, explica que aun cuando para fines del siglo xix ya se había aislado el bacilo causante de la enfermedad, todavía no se tenía una cura efectiva y solo se podía recomendar medidas de profilaxis. Una medida discutida, y que alcanzó cierto consenso hacia 1922 cuando se creó el sanatorio Olavegoya, fue la cli-

matoterapia, tratamiento representado precisamente en *LCT*, aunque en la novela solo se advierten los enfermos y el espacio de clima propicio. La exposición del higienismo en el Perú de entresiglos ciertamente es interesante, pero es un aspecto sociológico de una serie de posibilidades pertinentes para interpretar la metáfora de la enfermedad. En ese sentido, estimamos la elección del nivel de pertinencia de la tesis.

El tercer capítulo tiene dos apartados. En el primero describe la filosofía positivista de Auguste Comte, a partir de su libro de 1844, donde explica la ley de la evolución intelectual de la humanidad. Tal autor propone tres momentos o estadios:

- *Estado teológico o ficticio*, donde el intelecto humano explica el mundo con especulaciones (mitología, religión). En *LCT*, esta fase está representada por los huacos que el narrador observa y comenta en el segundo apartado del capítulo uno.
- *Estado metafísico o abstracto*, aquel que refiere al tránsito entre la fase teológica y la positiva, de carácter metafísico y relacionado con el monoteísmo. Se manifiesta en la ciudad que alberga a los tísicos.
- *Estado positivo o real*, donde la racionalidad ha desplazado a la religión y a la metafísica. La observación subordina a la imaginación.

La filosofía comteana es descrita como un pensamiento dirigido a la política gubernamental (orden y progreso), de carácter teleológico. Por ello, el personaje Alphonsín predice la desaparición de la ciudad de enfermos, la cual es destruida por las fábricas de los hombres fuertes y sanos.

En el segundo apartado de este capítulo, por su parte, Robles explica la relación antitética entre las ciudades A y B, donde B es la ciudad de los enfermos con tisis y A la ciudad moderna desde la que escribe el narrador innominado de la novela. Para ello, emplea el concepto lotmaniano de semiósfera y, particularmente, dos rasgos distintivos: carácter delimitado e irregulari-

dad semiótica. Afirma que, en A, las relaciones son comerciales, se ha desacralizado al cristianismo y los objetos patrios o religiosos son materia de observación turística. En oposición, B es un espacio donde no hay indicios de comercio, los habitantes viven el arte y la religión. A su vez, resalta la función traductora de las cartas y de uno de los personajes referidos en ellas (Magdalena Liniers). En este capítulo, cabe destacar la descripción de los espacios que plantea la novela mediante los rasgos de la categoría de semiósfera; sin embargo, hubiera sido pertinente explicar con detalle estos conceptos para comprender el diálogo que se entabla en la novela entre las dos semiósferas.

El cuarto capítulo se centra en el tema de la enfermedad como metáfora que niega el positivismo. De esta manera, se profundiza en las características de B en relación con A. Mientras el espacio B tiene una delimitación imprecisa, la arquitectura está destinada al lujo y no hay médicos, A es una ciudad que, a pesar de no estar nominada, es identificable, es decir, la arquitectura es utilitaria, los médicos son funcionarios del orden y el clima no es tan propicio. En las cartas, B es representada como una comunidad de artistas alejada del centro moderno y sano; es más, para el narrador constituye un espacio utópico cuya existencia es preservada por la escritura. El espacio A, en cambio, es visto por el narrador como colonial y moderno. Aquí el tesista cita una entrevista a Valdelomar donde afirma que la modernidad debe también preservar el pasado. Esta idea resulta importante, pues algunos críticos, al referirse a la modernidad, contemplan solo los signos de desarrollo social y material, y ponen en duda su existencia por la persistencia del pasado (colonial). La modernidad es la concentración en el presente de fuerzas del pasado y tendencias hacia el futuro en una agonía (lucha) que aún podemos identificar en nuestro ahora del siglo XXI.

Además, B también es interpretada como una metáfora de la decadencia de un orden político, lo que en el caso peruano es la agonía de la república aristocrática. En general, la época plan-

tea una visión de crisis y la decadencia es un tema no solo político, sino también estético. En ese orden, Robles indica que la novela, al integrar lo hispánico y lo andino (museo) e incorporar una estética decadentista, configura un proyecto nacional que va a desarrollarse en los cuentos criollos. Luego, explica que los tísicos representan la oposición al ideal de progreso: son seres inútiles, artistas, ajenos al tiempo de la urbe moderna y rechazan el progreso, puesto que solo tienen por futuro inmediato la muerte. Toda esta representación es integrada a la totalidad de la novela para comprender la relación con los otros personajes; de esa relación, se proyecta la visión que tiene Valdelomar de la modernidad.

Finalmente, en el apartado de las conclusiones se proponen once puntos que resumen los aspectos referidos por la tesis para fundamentar la significación del tópico analizado y su articulación al marco de la novela como totalidad. Para concluir, es necesario señalar que la tesis de Renato Robles Valencia, *La enfermedad como metáfora del antipositivismo en La ciudad de los tísicos de Abraham Valdelomar*, ha planteado su pertinencia, ha desarrollado su argumentación y ha formulado las conclusiones de manera adecuada.

Referencias bibliográficas

- Bendezú, E. (1992). *La novela peruana. De Olavide a Bryce*. Lima: Lumen Editores.
- Silva-Santisteban, R. (2001). *Obras completas. Abraham Valdelomar*. Lima: Ediciones Copé.
- Valdelomar, A. y Pinto, W. (1979). *Obras, textos y dibujos. Abraham Valdelomar*. Lima: Editorial Pizarro.

Junta Directiva del Celit. *Boletín Informativo del Centro de Estudiantes de Literatura-UNMSM*, año 1, n.º 1, junio. Lima: Centro de Estudiantes de Literatura-UNMSM, 2022, 32 pp.

Luis Eduardo Velásquez Ccosi

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
levc0031@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7755-914X

¿Existe realmente un diálogo académico en Escuela Profesional de Literatura de San Marcos? Si no es así, ¿si quiera podemos aspirar a emplear palabras como “debate” o “discusión” para describir dinámicas que se relacionen con el quehacer de los estudios literarios en los claustros sanmarquinos? Compartir aulas u oficinas no garantiza el intercambio fructífero de ideas, así como invocar el potencial académico de los estudiantes no les asegura el rol de interlocutores válidos. Si bien una gratuita generalización opacaría la destacada labor de varios docentes de literatura, es pertinente admitir que persiste un problema estructural en la Escuela señalada. Y este descansa en la ausencia de discusiones periódicas acerca de la heterogeneidad de perspectivas analíticas para trazar un programa coherente en relación con la investigación y producción de conocimientos relacionados con la Literatura. El *Boletín Informativo*, publicado por la Junta Directiva del Centro de Estudiantes de Literatura (Celit), busca, ante la anomia detectada en sus espacios, establecer encuentros, exponer inquietudes y situar experiencias.

El *Boletín* es la concreción del deseo de anteriores estudiantes que ocuparon el cargo de la Junta Directiva del Celit y que, por desinterés, ignorancia, ocupaciones o distracciones, no lo graban realizar. Esto no le resta importancia, sino que remarca la valerosa decisión (y acción) de los nuevos alumnos. El documento abre con un editorial bastante explícito y acusativo: la ignorancia de los profesores de Literatura (no todos, claro está) conlleva, paradójicamente, por un lado, a la reproducción de estudiantes con el mismo grado de falencias académicas y, por el otro, a la superación individual del alumno al no ver cumplidos sus deseos cognitivos. Ante este *diagnóstico*, son tres los “principios” que el documento busca difundir, los cuales apelan directamente a un saber, una condición y una acción. Ahora bien, ¿cómo se traduce en términos discursivos este malestar académico? ¿Son declaraciones beligerantes de una generación advenediza o existen antecedentes que avalen, de alguna forma, la denuncia planteada?

Aun cuando el *Boletín* apele, como subraya su título, a una naturaleza informativa, esto no es del todo exacto, ya que —y los lectores podrán comprobarlo tras una hojeada al contenido— constantemente se busca reivindicar ciertas posiciones aspiracionales de quienes han participado en las distintas partes del conjunto textual. Además del editorial, encontramos una sección de “Informes”, una de “Crítica”, otra de “Creación”, una cuarta de “Variedades” y una última de “Auspicios”. La primera comunica lo referente a la creación de una nueva escuela en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas y a la apertura del local del Celit.

La parte crítica se puede dividir en dos bloques. Por una parte, se encuentran dos “notas” acerca de problemas puntuales que los estudiantes hallan en el desarrollo de los cursos de Literatura. “Literaturas orales”, escrito por Raúl Morales, busca resaltar la carencia de una armazón teórica en el curso Literaturas Orales y Étnicas del Perú, la cual pueda servir de directriz para el trabajo sobre los “materiales” a revisar. A pesar de

la pertinencia del autor al exponer ciertas falencias del curso, el descontrol por la revisión omnímoda subyace al deseo que se proclama como colectivo. Habría que hacer notar que una orientación como a la que se aspira solo puede acabar en un sitio: la generalidad más ortodoxa maquillada con un nuevo metalenguaje. Por otra parte, “Crítica al programa hermenéutico de la Escuela de Literatura”, de Mijail Avalos, propone, ante la presencia en la Escuela de Literatura de lo que él llama “la hermenéutica posmoderna” (donde *todas las interpretaciones son posibles*), el criterio de *symploké*. Su simple mención le permite al autor dos conclusiones: discriminar marcos metodológicos adecuados para el estudio de los materiales literarios y avizorar la posibilidad de fundar una nueva teoría literaria.

El problema es que, si bien el término es nuevo en la academia sanmarquina, su descripción no lo es. De hecho, plantear la relación parcial de elementos (“*solo algunas cosas están relacionadas con otras*” [p. 13; énfasis del autor], parafrasea Avalos), perfilar análisis más finos y rigurosos, y aspirar a un diálogo racional y científico eran principios que ya estaban presentes en el horizonte de los formalistas rusos. Aun así, y complementando la lectura, coincido en que es necesario volver sobre lo evidente. Definitivamente, se han perdido algunos criterios que deberían servir de base para la hermenéutica literaria, por lo que la interpretación parece funcionar hoy más como oportunidad de conseguir réditos académicos; mas no debería apelarse a conceptos “nuevos” sin conocer la tradición teórica de la *disciplina* literaria.

El segundo bloque de la parte “Crítica” contiene dos reseñas importantes, ya que se revisan dos textos recientes de escritores noveles. Anthony Polanco sondea los semas principales de la novela *La detracción* (2022), de Lear Trez, deteniéndose en una pregunta esencial: ¿qué es ser escritor? Si nos quedamos en la propuesta del reseñista, nada novedoso encontramos respecto a las representaciones de los intelectuales. La novela, al parecer, se entroncaría con una serie de ficciones que giran sobre el

eje del narcisismo del creador; no son gratuitas las referencias siguientes: “escritor bohemio” (p. 14), “autodenominado artista” (p. 14), “pérdida de su estatus social” (p. 14), “legitimado por el sistema” (p. 14). Sergio Luján, quien redacta la segunda reseña, revela algunos aspectos de *Sombras sin cuerpo* (2021), de Cesar Yamaguchi. Destaca el buen manejo de las técnicas narrativas, la fluidez de su prosa y los efectos semánticos de sus relatos. Para Luján, el conjunto de cuentos opera bajo lo que llama “poética del intersticio”. Cada relato apunta, en cierta forma, a la transgresión y hasta el borramiento de fronteras y límites para explorar nuevos afectos y efectos. Solo cabría preguntarse si esa poética también puede ubicarse en el plano formal del lenguaje o de la estructura narrativa.

La sección de creación cuenta con dos cuentos y cuatro poemas. La firma de los autores es todo lo que conocemos sobre ellos. Ambos poseen una prosa cotidiana y libre de artificios, y efectos de sorpresa al finalizar la lectura; ello es importante si consideramos su brevedad. El primero, titulado “Irregular”, de Carlos Daniel Ventura, intercala diálogos y moviliza tiempos y espacios diferenciados. Sus temas eje son la prostitución, el poder, la aspiración, la decepción y la homosexualidad. El segundo, “No saltes”, de Alberto García, superpone dos perspectivas, la del soliloquio y la del diálogo. La locura, la animalidad, la cotidianidad y la soledad marcan su pauta. A diferencia del anterior, el lenguaje no se halla tan depurado, algunos ripsos impiden la fluidez de la lectura. Si bien las repeticiones intensifican la atmósfera pesada del personaje principal, la exageración de ellas vuelve postizo el efecto buscado.

En cuanto a los poemas, debe buscarse una mejor selección; el comité encargado de la recepción, lectura y elección de los textos poéticos no ha percibido bien tres elementos básicos: el manejo del ritmo, el empleo del lenguaje y el efecto lírico. Aunque solo uno de ellos carece de los tres criterios que propongo, los otros fallan en al menos uno. El ritmo, ya han escrito sobre este muchos poetas y críticos, es la estructura móvil (permíta-

seme el oxímoron) del cuerpo poético. El lenguaje no solo estriba en trasponer oraciones, operar con un léxico y romper los hilos arbitrariamente, sino en coordinar la sintaxis y la semántica para sobrexplotar los sentidos. Este es quizás lo más flojo de cada poema. Y el efecto lírico nos sitúa dentro del ámbito de lo poético; aun cuando desde la poesía de 1960 el tono conversacional y la coloquialidad sean la pauta y la otra línea poética a explorar hasta la actualidad, los efectos líricos no se extraviaron, sino que se intensificaron. Son dos los poemas que, desde mi perspectiva, no alcanzan ese estatuto.

La cuarta sección es bastante llamativa. Aunque no hay mucho que comentar al respecto, sí debe subrayarse el hecho de exponer las líneas de investigación de diversas personas. Y digo personas porque solo aparecen sus nombres. Asumo que aún son estudiantes de pregrado. La heterogeneidad temática es interesante: desde enfermedades en revistas, pasando por estudios metacríticos, hasta el examen hermenéutico de ciertos autores, “Variedades” nos brinda, aunque tenue, una radiografía de las inquietudes de los futuros investigadores de literatura. Entre esta parte y la siguiente, la de “Auspicios”, se encuentra una imagen muy provocadora —e inquisitorial—, cuya tipografía más resaltante dice lo siguiente: “SE BUSCA/VIVO O MUERTO/EL AUTOR IMPLÍCITO” (p. 28). Y lo que me sugiere su incompreensión (no solo la de los estudiantes, sino de los mismos profesores) es la homologación entre dicho concepto y el de “inconsciente”.

El *Boletín*, en suma, expone la preocupación, la búsqueda y la creatividad de los estudiantes de la Escuela de Literatura de San Marcos. Del examen crítico, transitando por la seducción de la ficción, a la ironía (y por qué no sarcasmo) teórica, se opera con múltiples interrogantes y factibles respuestas ante lo que se declara como caduco y hasta irrelevante. Como señalé al principio, el orgullo que los profesores dicen sentir por sus estudiantes no valida su capacidad crítica: a más de un mes de publicado el *Boletín*, no he hallado respuesta de alguno de los

interpelados (que son todos los profesores, en realidad). ¿Hasta cuándo hablar de diálogo será hablar sobre él y no ponerlo en práctica? Espero el segundo número, con más discusión, más creación y más Literatura (si se puede).

CREACIÓN

CH'ASKA EUGENIA ANKA NINAWAMAN

Soy mujer runa-quechua de la nación k'ana, provincia de Yauri-Espinar, Cuzco-Perú. “Muchacha, sirvienta ignorante, las letras no son para las llamas”, insultos como este de parte de mis patronos, me llevaron a trazar un nuevo camino. Desde entonces, cantando y soñando, comencé a asimilar la lectura y la escritura. Y dado, el momento indicado me licencié en Lengua y Literatura castellana (UNSAAC), obtuve un master en antropología e estudios étnicos (FLACSO-Quito) y me doctoré en Antropología Social y Cultural (UAB Barcelona y EHESS-Paris).

He publicado *Ch'askaschay* (Quito, Editorial Abya Yala, 2004), *T'ikachumpicha* (Quito, Abya Yala, 2010). *Viejito pero bien mañoso* (2017), es el primero de tres libros trilingües (quechua-francés-español) que he publicado en Ediciones L'Harmattan; además de *Pájaros enamorados y galantes* (2019) y *Les Murmures de Ch'askascha* (2021).

1.- PIQPI

Yaw muyu ñawi mala huero piqpitú,
puka sansa layqasqa ñawi,
sapa pura killapi
taytaykihina piqpi tusuchiq,
sapa kushka tuta wasapaypitaq
mamaykihina qaqa patapi layqakuq,
“perlos cadenas” nispataq
kikin linahiykikunahina piqpinaxanki,
ichaqa,
manaraq pacha rikch’aqrimushaqtin,
ima munay mishk’ichataraq chhururuykuwanki,
ichaqa
chay ima munay rimasqaykipas kachi sut’uq wiqiyimi,
chaymi
sirasumantahina pasarparin kay warma sunquymanta.

BÚHO

Ojos redondos de pájaro mal agüero,
ojos de brujo endemoniado,
danzas como tu padre
el baile del búho bajo la luna llena.
A medianoche ululas como tu madre
palabras antiguas sobre los barrancos,
como tus antepasados murmuras “perlas y cadenitas”
y antes del alba me zumbas dulzuras al oído.
Sin embargo,
tus perlas y cadenitas de oro son gotas amargas
que caen a mi corazón
y me siembran rencores y amarguras.

2.- PHILLPINTU

Pallay-pallay pillpintucha,
 urqu q'asapi waytaq t'ikacha,
 awana miniywan mat'iykusqa,
 quyllurkunawan q'inqukusqa,
 chay laphallaykin,
 ima munayta, t'ikay t'ikayta, phararashan,
 chay laphallaykin allillamanta liyina kashan,
 chay laphallaykipin
 urqukunapas, mayupas llihipipishan,
 chay laphallaykipin
 awichiskunapas ch'ayñataraq ch'ayñaykushanku,
 kay yaku mamanchispa ñawintaq,
 ima munayta, ñawpaqman phawashan,
 chay laphallaykiq wachu-wachunta,
 t'ika rurukunata phallcharichispa,
 lliw willakuyninchiskunata chhururuykuspa.

Ananaw!
 phillpintuchay kapuwanki,
 mana k'rillayuy, mana thutallayuy,
 ichaqa,
 llamiy llamiykuyraq chay laphallayki,
 chaylla, quyqaylla llamiyurusqayki,
 “ananaw” nispa chay paqñu paqñu laphallaykita,
 chaylla,
 libruchay ch'usaqyarqun,
 imatan kunan ñawinchasaq?
 Urqukunapas, q'asakunapas
 mana t'ikayuq karqapun,
 mana ima mayukunayuq,
 mana yuyayniyuq karqapuni,
 imatan kunan ñawinchasaq,
 “asnu uma” nispas niykapuwanqaku riki.

MARIPOSA

Mariposa de alas decoradas,
láminas floridas de mi paraje,
entramadas con finos hilos,
alitas de universos constelados,
delicadas flores palpitantes,
lecturas encarnadas,
fulguran en tus alas paisajes y cascadas,
los abuelos susurran a través de tus polvillos,
y el dorado líquido del agua
serpentea por el surco de tus delicadas venas,
bulle de flor en flor
y aviva historias antiguas.

Qué mariposita la mía,
tan fina y delicada,
sin heridas, sin dolores,
fascinante, seductora,
la palpé
sin darme cuenta,
y todo mi mundo se disipó.
¿Ahora qué voy a leer?
si mi libro está en blanco,
mi paisaje ha quedado desolado,
sin flores, sin manantes,
sin hilos y sin nudos,
sin memoria.
¡Qué voy a leer! “Cabeza de asno” me dirán.

3. Q'INTI

Q'intichallay-q'inti,
 apukunaq kuyasqa q'inticha,
 chay laphallayki munaylla phararaq,
 pisillatawan phararaspa,
 suyaylla suyayullaway,
 kushka wakilla ripukapusun.
 Suyaylla suyaykullaway,
 kay qhunchu mayullas hark'ayushawan,
 kay manchay qaqallas manchachishawan,
 rass niytaraq atipashawan,
 suyaylla suyaykullaway.

Ichanmi,
 kaykunapipas,
 waqasqalla chiqnisqalla, niymanchu karan?
 q'intichallay q'inti,
 k'achay k'achay phararaq laphalla,
 chay phararaq laphallaykiwan,
 kay qhunchu mayuta pasarachiday,
 chay lliphipiq laphallaykiwan,
 kay manchay qaqata chinparachiday.
 Yana phuyu,
 wiqiy llakiyllaq apamuq,
 amalla ñit'iruwaychu,
 amalla p'amparuwaychu.
 Awqaykunaq hayaq simin,
 amalla chayaruwaychu,
 amalla ñitiruwaychu,
 mayraq nuqaq purikunayqa.

Ay vida-vidallay,
ikiraqsis vidallayqa,
tukuy timpu k'irisqalla,
ikiraqsis maqasqalla chiknisqalla,
llakiy llakiylla amalla hap'iruwaychu.

Silvarimullaway q'intichay-q'inti
chay quri-qullqi pikuchaykiwan,
allin phawaytan phawamushani,
iphu iphullaq, urqu q'asanta, muyuykamuspa,
kuska wakilla ripukapusun q'intichay-q'inti,
laphachanchista chhawchirikuspa chinkarapusun,
yuyaripa yawar waqayta waqanantaraq,
suyaylla suyaykullaway,
quri lapha riw-riw q'intichay.

PICAFLOR

Picaflor de alitas doradas,
mensajero de las divinidades,
espérame un poquito más
y nos iremos juntos.
Este río turbio me detiene,
este afilado barranco me estremece,
sus injurias me encogen el alma,
aguanta un tantito más.

¿Quién hubiera dicho
que en estos lugares
también me vería llorando y sufriendo?
Tus alitas esmeraldas
qué bonito parpadean,
con esas tus alas encantadas
ayúdame a cruzar este río turbulento,
con tus alas de mensajero,
ayúdame a bordear este barranco empinado.
Negra nube,
tormento de mis lágrimas y tristezas,
no me aplastes,
no me postres.
Saladas habladurías de mis enemigos
no me deshojen, no me ultrajen,
que tengo mucho por caminar.

Hay vida-vida,
qué vida la mía,
herida el alma todo el tiempo,
murmurada y cacheteada,
y tú, maldita pena, no me atrapes.

Sílbame fuerte, picaflor, con tu piquito de oro,
vengo corriendo entre neblinas y quebradas,
juntos nos perderemos por lugares remotos,
y alzando las alas nos iremos para nunca más volver,
al vernos lejos, nos recordará llorando sangre,
Espérame un tantito,
riw-riw, picaflorcito.

DANIEL NAKASONE

Nació en Huancayo, Perú, en 1986. Le fue mal en el colegio, pero aún así se las arregló para estudiar Ciencias de la Comunicación en la Pontificia Universidad Católica del Perú y Servicios Sociales en The University of the Fraser Valley en Abbotsford, Canada. Publicó un primer poemario en el año 2011 titulado *Oclofobia y encanto y Reir hacia atrás*, su último poemario fue editado por Pakarina Ediciones el 2021.

DADOR DE RUIDO

No es nada nuevo pero alguien que abre la ventana
diciendo que las aves maduran lentamente
nunca las ha visto morir. No ha entendido bien
cierto canto, más bien sollozo de
palomas y cuervos resistiendo el frío desde los follajes.
O sus plumajes derritiéndose ante el sol.

¿Será esa la verdadera música?

Qué esperanza queda para mí, si lo que escucho y me tranquiliza
no es sino una desconocida armonía del horror.

Me ha sido dado el ruido, pero no me ha sido dado el entenderlo.

Y qué hay en esa transición sino falta de contentamiento.

Así habían sido las cosas.

Por eso, en vez de comprender,

tomé solo la flauta

y sobre el silencio rasguñé

mi humilde cuota de simpleza.

LETANÍA DE LOS FINALES

Dos manos juntas están en...

Pero ella que conozco me ha dicho que no salga de casa.

El chanco se come al perro y qué grande es la tierra,
se aproximan ahora y vete es correr.

Cierra la puerta para que alguien tenga de qué temerte,
dijo ella que conozco y me da varias galletas.

Tengo tanta abundancia lo que ella me da
y lo que otros me ocultan.

Hay seres translúcidos que cantan y otro que dice cosas malas,
hay varios que se apilan como para...

Y eso he aprendido, la sala y la ventana se oscurecen.

Es terrible que la tierra sea oscura y se mueva.

También debe llover,

nadie me seguirá si me sumerjo con la ropa puesta.

“Llévala a la selva”, escucho a alguien decir
tiene labios rojos y el hombro le suda.

Ella llora no baja la cabeza,

ella es fuerte pelear con la noche por hacerse notar
ante mí.

Son mis gritos ella oye y se lleva las manos a la cara,
mil puertas y su crujir hacen frío de pronto.

Varios brazos a la fuerza / son preciosos
en cámara lenta van y dan de lactar a aquellos que lo piden.

Horizonte: veo / grito: reconozco.

De pronto, una flor inexistente

pierde sus hojas porque la tierra se ha abierto.

Había tantas flores sobre las cabezas de la gente,
por qué las hojas de la mía fueron las únicas
que ardieron para siempre.

PARÁLISIS DE SUEÑO

Piel tuya el cabello lana oscura si viera.
De fuegos si viera el encallado de médium que circunscribe
tu aura.
Si te observara yo entre tiza el polvo azulejo llano un caer
de índigos a ti.
Si yo hubiera el papel
en mi trastorno proteico.
Si yo, abetos en cohetes de latón y tizne.
En lamia de abejorro.
Ten en ti el interruptor decimal.
Coge a través del calco inventado por los oblicuos
la masa gris obliterar hecatombe.

EN EL ZOOLOGICO DE HUACHIPA

¿Sientes tu desnudez?
¡Respóndeme!
¿Sientes tu desnudez ahora?
Nadie debe decirle nada a ella
pero recuerdo aun ese día en el zoológico
y también la noche de ese día.
Recuerdo, sin que entiendas por qué,
la forma en que me dejabas mirando sola.
Quiero que seas una señora que baila con nadie,
me dijiste,
aún así me recogí el pelo
tratando de ver esa enorme bola de luces de colores.
Cegando mis ojos de forma placentera.
Imaginando la mejor belleza de mí misma
y sin poder verte en la esquina, tomando algo,
llorando, callada pienso
como acabando de oír a alguien.
O quizá llorando por no poder discernir.
Y así también, recuerdo esa misma mañana
en el zoológico.
No creo que recuerdes pero me mirabas
y yo miraba los animales, el elefante, o las dos jirafas.
Es horrible este zoológico, dijiste
y dejaste de entusiasmarteme,
los animales no estaban enrejados, pero no podían salir,
era una sensación de encierro psicológico
lo habías aprendido en el colegio unos días antes.
Qué terrible soltar tu mano
¿por qué tuvimos que hablar de ello en el zoológico?
Odio los zoológicos dijiste
Te dejaré bailar sola dijiste
¿Sientes ahora tu desnudez?
Respóndeme.

PRIMER ESTUPOR

La estrella Orión y tu espalda Juno de tiempo libre.
La estrella y tu ojo derecho cualquiera de rojos germinales,
inflorescencia que aguarda 200 años en uno,
en dos,
en mil.

Y las gradas, hiede perpetuación sonora.
Garabato reloj de mar, aureola de sed mácula;
un lugar en mis temores malos.
Báculo vs báculo aire centrifuga de sepas de mandoble.

Me canso duermo oír el temor punta de papel
de estrada marina
el juego que la ciudad juega, de paz es y estrella azul,
el agua la tomábamos de cabeza y de pronto un remolino
“ahora nos toca” los muertos.
Desangrarles boom de nácaros riboflavina.

Y canta luego muerto después de al sonar brillos
espumarada verde.
Más bien siempre piel de espórula dedos balazo de manos
Taurus sin permiso de digerir.
Y así digo cuarto tres paredes escamas de enfermo,
garganta violenta disco de pisos piel.
En la ventana escuchar enero lluvia.
En la ventana escuchar fuego-de-más.

