

ACADEMIA PERUANA DE LA LENGUA

B O L E T I N

50

L i m a
Julio-Dic.
2010



BOLETÍN DE LA ACADEMIA PERUANA DE LA LENGUA
Bol. Acad. peru. leng. Vol. 50 N° 50 Julio - Diciembre 2010
Periodicidad semestral
Lima, Perú

Director

Marco Martos Carrera

Comité Editor

Luis Jaime Cisneros Vizquerra
Rodolfo Cerrón-Palomino
Ricardo Silva-Santisteban Ubillús
Ismael Pinto Vargas
(Academia Peruana de la Lengua)

Comité Científico

Humberto López Morales
(Secretario General de la Asociación de Academias de la Lengua Española)
Pedro Luis Barcia
(Academia Argentina de Letras, Universidad de la Plata)
Marius Sala
(Universidad de Bucarest)
Manuel Larrú Salazar
(Universidad Nacional Mayor de San Marcos)

Traducción

María Isabel Ginocchio Lainez-Lozada
Sailor Condezo Tascua

Corrección

George Aréchaga Reyes

Asistente de Presidencia

Magaly Rueda Frías

Dirección

Conde de Superunda 298
Lima 1 - Perú

Teléfonos

409-8015
428-2884

Correo electrónico

academiaperuanadelalengua@yahoo.com

ISSN: 0567-6002

Depósito Legal: 95-1356

Título clave: Boletín de la Academia Peruana de la Lengua

Título clave abreviado: Bol. Acad. peru. leng.

Suscripciones

Roberto Vergaray Arias
General Borgoña 251. Lima 18
Casilla 180721. Lima 18

El *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* está indizado en LATINDEX, Sistema Regional de Información en línea para Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal.

El contenido de cada artículo es de responsabilidad exclusiva de su autor o autores y no compromete la opinión del boletín.

BOLETÍN DE LA
ACADEMIA PERUANA
DE LA LENGUA

Vol. 50, N.º 50

Julio - Diciembre 2010
Lima, Perú

BOLETÍN DE LA ACADEMIA PERUANA DE LA LENGUA

Lima, 2º semestre de 2010

Vol. 50, N.º 50

Consejo Directivo de la Academia Peruana de la Lengua

Presidente:	Marco Martos Carrera
Vicepresidente:	Rodolfo Cerrón-Palomino
Secretario:	Ismael Pinto Vargas
Censor:	Carlos Eduardo Zavaleta
Tesorero:	Ricardo Silva-Santisteban Ubillús
Bibliotecario:	Eduardo Hopkins Rodríguez

Académicos de Número

Luis Jaime Cisneros Vizquerra	(1965)
Estuardo Núñez Hague	(1965)
Francisco Miró Quesada	(1971)
Martha Hildebrandt Pérez Treviño	(1971)
Mario Vargas Llosa	(1975)
Carlos Germán Belli de la Torre	(1980)
José Agustín de la Puente	(1980)
Enrique Carrión Ordóñez	(1980)
José Luis Rivarola Rubio	(1982)
Manuel Pantigoso Pecero	(1982)
Rodolfo Cerrón-Palomino	(1991)
Jorge Puccinelli Converso	(1993)
Gustavo Gutiérrez Merino Díaz	(1995)
Fernando de Trazegnies Granda	(1996)
Fernando de Szyszlo Valdelomar	(1997)
José León Herrera	(1998)
Carlos Eduardo Zavaleta	(1999)
Marco Martos Carrera	(1999)
Ricardo González Vigil	(2000)
Edgardo Rivera Martínez	(2000)
Ricardo Silva-Santisteban Ubillús	(2001)
Ismael Pinto Vargas	(2004)
Eduardo Hopkins Rodríguez	(2005)
Salomón Lerner Febres	(2006)
Luis Alberto Ratto Chueca	(2007)
Alberto Varillas Montenegro	(2008)
Camilo Fernández Cozman	(2008)
Alonso Cueto Caballero	(2010)
Eugenio Chang-Rodríguez	(2010)
Marcial Rubio Correa	(2010)

Académicos Correspondientes

- | | |
|---|--|
| a) Peruanos:
Américo Ferrari
Alfredo Bryce Echenique
Luis Loayza
José Miguel Oviedo
Fernando Tola Mendoza
Armando Zubizarreta
Luis Enrique López
Rocío Caravedo
Julio Ortega
Pedro Lasarte
Juan Carlos Godenzzi
Víctor Hurtado Oviedo
Livio Gómez Flores †
José Ruiz Rosas
Jesús Cabel | b) Extranjeros:
Bernard Pottier
Günther Haensch
Andre Coyné
Germán de Granda
Reinhold Werner
Ernest Zierer
James Higgins
Giuseppe Bellini
Marius Sala
Wolf Oesterreicher
Justo Jorge Padrón
Humberto López Morales
Julio Calvo Pérez
Raquel Chang-Rodriguez
Isabelle Tauzin-Castellanos |
|---|--|

Académicos Honorarios

Alberto Benavides de la Quintana
Johan Leuridan Huys

Comisión de Gramática

Coordinador

Rodolfo Cerrón-Palomino

Luis Jaime Cisneros Vizquerra	Jorge Iván Pérez Silva
Carlos Garatea Grau	

Comisión de Lexicografía y Ortografía

Coordinador

Marco Martos Carrera

Martha Hildebrandt Pérez Treviño	Carlos Eduardo Zavaleta
Luis Alberto Ratto	Héctor Velásquez Chafloque
Augusto Alcocer Martínez	Ana Baldoceda Espinoza
Marco A. Ferrell Ramirez	Luis Andrade Ciudad
Isabel Wong Fupuy	Oscar Coello Cruz
Gloria Macedo Janto	Rosa Carrasco Ligarda
Rosa Luna García	Agustin Panizo Jansana
Paola Arana Vera	Juan Quiroz Vela
Eder Peña Valenzuela	

Comisión de Eventos

Coordinador

Marco Martos Carrera

Óscar Coello Cruz	Agustin Panizo Jansana
Luis Delboy	Paola Arana Vera
Juan Quiroz Vela	Eder Peña Valenzuela
Magaly Rueda Frias	

BOLETÍN DE LA ACADEMIA PERUANA DE LA LENGUA

Bol. Acad. peru. leng. Vol. 50, N.º 50

Julio - Diciembre 2010

ISSN: 0567-6002

CONTENIDO

ARTÍCULOS

José R. Valles Calatrava. <i>El narrador transdiegético y otros procedimientos de la voz narrativa en Los Cachorros, de Mario Vargas Llosa, como elementos de una representación verosímil de la realidad social</i>	11
Oscar Coello. <i>Los Comentarios del Inca y la leyenda del Perú</i>	35
Américo Mudarra Montoya. <i>Una poética de la sacralidad: la escritura Cósmica en “Amaru” de Edgardo Rivera Martínez</i>	65
José Antonio Salas García. <i>La lengua pescadora</i>	83
Héctor Gómez Navarro. <i>Visión actual del paraíso</i>	129
Juan Carlos Adriazola Silva. <i>Carlos Robles Rázuri: una vida dedicada a forjar la cultura letrada de Piura</i>	167

NOTAS

Luis Jaime Cisneros. <i>Lenguaje y surrealismo</i>	183
Shyama Prasad Ganguly. <i>César Vallejo en India</i>	191
Ramón Trujillo Carreño. <i>Oswaldo Reynoso y su novela</i>	207
Carlos Eduardo Zavaleta. <i>Algunos buenos libros del 2009</i>	225
Carlos Arrizabalaga. <i>Tracalada</i>	233

INCORPORACIONES

Alonso Cuero. <i>El doble asombro. Las experiencias de un narrador</i>	241
Luis Jaime Cisneros. <i>Discurso de recepción en la incorporación del académico Alonso Cueto</i>	253
Marcial Antonio Rubio Correa. <i>El idioma y el derecho vistos desde Justiniano</i>	255
Salomón Lerner Febres. <i>Discurso de recepción en la incorporación del académico Marcial Rubio Correa</i>	277

RESEÑAS

Asociación de Academias de la Lengua Española. <i>Nueva gramática de la lengua española</i> (Jorge Esquivel Villafana)	291
Carlos Garatea Grau. <i>Tras una lengua de papel. El español del Perú</i> (Bryan Fernández Garay)	295

REGISTRO	303
----------	-----

DATOS DE LOS AUTORES	307
----------------------	-----

ARTÍCULOS

EL NARRADOR TRANSDIEGÉTICO Y OTROS
PROCEDIMIENTOS DE LA VOZ NARRATIVA EN *LOS
CACHORROS*, DE MARIO VARGAS LLOSA, COMO
ELEMENTOS DE UNA REPRESENTACIÓN VEROSÍMIL DE
LA REALIDAD SOCIAL

LE NARRATEUR TRANSDIÉGÉTIQUE ET D'AUTRES
PROCÉDURES DE LA VOIX NARRATIVE CHEZ *LOS
CACHORROS*, DE MARIO VARGAS LLOSA, COMME
ÉLÉMENTS D'UNE RÉPRÉSENTATION VRAISEMBLABLE
DE LA RÉALITÉ SOCIALE

THE TRANSDIEGETIC NARRATOR AND OTHER
PROCEDURES OF THE NARRATIVE VOICE IN *LOS
CACHORROS*, BY MARIO VARGAS LLOSA, AS ELEMENTS
OF A REALISTIC REPRESENTATION OF SOCIAL REALITY

José R. Valles Calatrava
Catedrático de Teoría de la Literatura
Universidad de Almería

Resumen :

Tras una breve introducción sobre el rol de la realidad, la ficción y la memoria en *Los cachorros* (1967) de Vargas Llosa, este artículo estudia los cuatro procedimientos de la voz narrativa utilizados para enfatizar lingüística y narrativamente la dimensión semántica realista de la obra: una —apa-

rente— nueva modalidad de narrador que he denominado transdiegético, la polifonía coral junto a la visión caleidoscópica, la yuxtaposición y nivelación de estilos y discursos y la inserción del sociolecto de la juventud limeña burguesa de la época.

Résumé:

Après une brève introduction sur le rôle de la réalité, la fiction et la mémoire chez *Los cachorros* (1967) de Vargas Llosa, cet article étudie les quatre procédures de la voix utilisées pour souligner la dimension sémantique réaliste de l'œuvre: une —apparente— nouvelle modalité de narrateur que j'ai nommé transdiégétique, la polyphonie chorale et la vision kaléidoscopique, la juxtaposition et le nivellement de styles et des discours et l'insertion du sociolecte de la jeunesse bourgeoise de Lima à cette époque.

Abstract:

After a short introduction on the role of reality, fiction and memory in *Los Cachorros* (1967) by Vargas Llosa, this article studies the four procedures of the voice used to emphasize in a linguistic and narrative way the realistic semantic dimension of the work: an —apparent— new type of narrator that I have named as transdiegetic, the choral polyphony together with the kaleidoscopic vision, the juxtaposition and leveling of styles and speeches and the sociolect insertion of the bourgeois youth of that era in Lima.

Palabras clave:

novela española del siglo XX; novela experimental; crítica literaria; teoría de la literatura; narratología; técnicas narrativas; narrador transdiegético; polifonía; visión caleidoscópica; sociolecto.

Mots clés:

Roman espagnol du XXe siècle; roman expérimental; critique littéraire; théorie de la littérature; narratologie; techniques narratives; narrateur transdiégétique; polyphonie; vision kaléidoscopique; sociolecte.

Key words:

Twentieth-Century Spanish Novel; Experimental Novel; Literary Criticism; Literary Theory; Narratology; Narrative Techniques; Transdiegetic Narrator; Polyphony; Kaleidoscopic Vision; Sociolect.

Fecha de recepción:	30/09/2010
Fecha de aceptación:	17/10/2010

1. Introducción: Los cachorros entre la ficción y la realidad, la invención y la memoria

Aparte de su amplio conocimiento por parte del público lector, particularmente peruano y español, y de la considerable aportación de la crítica sobre esta novela corta de Vargas Llosa, *Los cachorros*, editada por vez primera por Tusquets en 1967, hace ya 43 años, ha tenido este 2010 un momento especialmente fructífero en su estudio y difusión.

Precisamente ese sello, en su antigua colección “Palabra e imagen”, acaba de sacar en facsímil la edición original, en la que interactuaban transgénica y dialógicamente el texto de Vargas Llosa con las 35 fotografías de Xavier Miserachs, precedida de un interesante y evocador prólogo de Esther Tusquets. Asimismo, al menos —que yo sepa— dos ediciones críticas juveniles, una peruana y otra española, acaban de reeditar el relato precedido de estudios introductorios.¹

Unos pocos meses antes, también las tablas limeñas habían acogido la obra, en una excelente adaptación y dirección de Miguel Pastor, a la que pudo asistir en Navidad el propio Vargas Llosa, como ya lo había hecho en 2005 con la versión primera del mismo director, heredera de

1 CASORRÁN, MARÍN, M^a J. *Estudio crítico de "Los Cachorros"*, Zaragoza, Mira Editores, 2010. GRACIA FANIO, M^a P. y HERRERO FERNÁNDEZ, M^a T. *En torno a Los Cachorros de Mario Vargas Llosa. Estudio crítico*, Lima, Aladrada (col. Clarión), 2010. Se trata de una novela con mucha tradición de lectura obligada y recomendada para los jóvenes que cursan estudios secundarios, sobre todo, aunque no exclusivamente, en Perú, también en España por ejemplo; no obstante, tiene incluso versiones y ediciones ad usum *delphini*, infantiles.

En mi opinión, sin embargo, pese a su protagonismo, ambientación y habla, la obra en sí, desde la perspectiva del uso del lenguaje y las técnicas narrativas y de la tematización de la castración y la frustración individual, así como del fracaso grupal y del desarraigo social, parece bien seria y más dirigida a un público adulto, cultural y lectoralmente formado.

la adaptación pionera, también vista por el autor y Carmen Balcells, que había realizado en 1970 el reconocido director Alonso Alegría, con la idea eje de la acción de que Pichula Cuéllar quería convertirse sexualmente en un hombre normal, según el propio Alegría (2001: 212). El cine había sido mucho más rápido, y el mexicano Jorge Fons filmó la obra en 1971, tan solo cuatro años después de su edición.

Y es que la historia en sí, el proceso de paulatina perturbación psicológica y desafección social de un joven castrado de la burguesía limeña, es más que sugerente y con unos altos índices transductivos (Valles, 2004: 586) de adaptabilidad a las artes escénicas y visuales; concuerda, además, bastante con la pauta ideotemática más característica de su narrativa: según Ortega (1997: 84), “el degradado infierno romántico de la sociedad como destino, como pérdida de la autenticidad, y como espacio heroico de contestaciones imposibles y frustraciones derogatorias”.

La obra cuenta, a lo largo de seis capítulos, la evolución de un grupo de jóvenes escolares del colegio miraflorentino Champagnat, desde la llegada de un nuevo alumno, Cuéllar y su castración por un perro, hasta la paulatina separación del grupo por la edad y la muerte en accidente del anterior. Si la localización, de acuerdo a ese principio de trabajar cartográficamente en la novela, de operar con escenarios físicos reconocibles y vividos, según Oviedo (2001: 237), es esencialmente miraflorentina en particular y limeña en general, ciertas referencias de cronología interna —Pérez Prado, James Dean, Elvis Presley— sitúan la acción en los años cincuenta (Fernández Ariza, 1998: 20).

Es evidente la dimensión semántica-realista del relato.² Con las posteriores salvedades sobre su capacidad de experimentación lingüística y trascendencia del mimetismo narrativo, su localización de los relatos a partir de espacios vividos y/o conocidos de cerca y su uso de la objetividad del relato y la flaubertiana imparcialidad del narrador, Oviedo (2007: 19-20)

2 Cuanto más reviso los argumentos de Fernández Carmona (2007) sobre el carácter naturalista de la obra de MVLL en general — y sobre todo, muchas otras afirmaciones, ideas y juicios — más me convengo de su filiación realista.

explica el carácter a la vez realista y de búsqueda formal que tiene el proyecto novelístico de Vargas Llosa —incluyendo *Los cachorros*— publicado en la década de los sesenta, desde *La ciudad y los perros* (1963) hasta *Conversación en La Catedral* (1969), pasando por *La casa verde* (1965). Dice así:

Conversación en *La Catedral* señala, pues, el momento de máxima expansión del esfuerzo de Vargas Llosa por usar el lenguaje novelístico como un universo ficticio que rivaliza en complejidad y riqueza con el mundo real del que emana. Sin duda, el conjunto de estas tres primeras novelas —a las que bien puede sumarse el relato largo o novela corta *Los cachorros* (1967) — presenta un definido perfil estético que puede llamarse ‘realista’ (...) (Oviedo, 2007: 19).

Pero el marcado carácter realista de la novela que analizo, un acto de escritura ficcional por ontología, deriva esencialmente no solo de los elementos de la realidad observados por su creador y filtrados al mundo de la ficción en la novela, sino también del ámbito de la evocación y de los recuerdos, de los hechos y momentos vividos por el autor en su juventud y que, aunque modificados y camuflados, distanciados y en ocasiones tamizados por el humor y/o cierto tono sentimental, en varias ocasiones parecen calar e intertextualizarse en el relato. Aunque en Lima, antes de ingresar al colegio militar en 1950, Vargas Llosa fue a La Salle y no visitaba al principio Miraflores sino los fines de semana a casa de sus tíos, en *El pez en el agua*, ese gran ejercicio memorialístico que desvela alternativamente las dos grandes pasiones — literatura y política— de la vida de Vargas Llosa (Armas Marcelo, 2001: 67), como en *Los cachorros*, aparece: un gran danés de Cochabamba que casi mordió al autor; un hermano Leoncio que quiso hacerle algo peor; la afición al fútbol y a nadar en la piscina; los clubes mirafloresinos; los ídolos del deporte como Totó Terry o el Conejo Villarán; los paseos por el parque y las matinales de cine en ese barrio; los cigarrillos Viceroy y las copitas de *capitán*; los primeros descubrimientos de la atracción por las chicas... (Vargas Llosa, 1993: 11-36 y 58-89); todos ellos datos de la vida juvenil del autor que parecen asomar de algún modo, con mayor o menor claridad y trascendencia, en esta narración.

No obstante, lo que a mí me interesa, particularmente para este trabajo, no es la historia como tal, ni tampoco deslindar la procedencia real o memorialística, externa o personal, de los mimbres de la novela, sino los mecanismos narrativos usados por la voz narrativa para impulsar su dimensión realista.

2. Los procedimientos coactantes en la voz narrativa para la recreación realista de la imagen de un grupo juvenil miraflorino en la década de los años cincuenta

El propio autor, quien al margen de su brillantez narradora se caracteriza por su agudeza crítica y su gran capacidad de reflexión metanarrativa, es lógicamente muy consciente del más que relevante papel que juega la voz en su relato; lo resume así en unas conocidas palabras:

“El relato está contado por una voz plural, que caprichosamente y sin aviso ondula de un personaje a otro, de una realidad objetiva (un acto) a otra subjetiva (una intuición, un pensamiento), del pasado al presente o al futuro y, por momentos, en vez de contar, canta, ‘caprichosamente’, es un decir, claro. La idea es que esta voz colectiva, saltarina, serpentina, que marea al lector y (musicalmente) lo maltrata, vaya insensiblemente contaminándolo de la historia de Cuéllar, empapándolo con ella, no explicándosela” (Vargas Llosa, *cfr.* Cano Gavina, 1972: 93-94).

Y es que más allá de la temática juvenil y la nuclearización primordial de la historia en torno al proceso de integración/desintegración de [un amigo en] un grupo de amigos, más allá del poder mimético que otorgan a la narración la inmensa mayoría de emplazamientos, ámbitos de actuación y espacios (Valles, 1999) miraflorinos en particular y limeños en general, más allá de la capacidad realista que aportan en el plano verbal los peruanismos, limeñismos y expresiones propias de la jerga juvenil - miraflorina y de la época-, a mi entender son específicamente los mecanismos empleados en el ámbito de la voz narrativa los que, primordialmente y de un Modo singular y concreto, construyen esta novela tal y como es (no cualquier

historia sobre un grupo de jóvenes, sino, este relato, con su qué y su cómo, contando tal historia y de tal preciso modo); y también (los mecanismos narrativos) se integran y coactúan, semióticamente, para configurar, mediante procesos verbosimbólicos, la significación textual y estéticamente para provocar los efectos estilísticos generados: las sensaciones de extrañeza y de distancia/cercanía que aportan los continuos y famosos cambios de persona narrativa (fuera/dentro, ellos/nosotros), propios de un extraño, y no tipificado, caso de narrador bipolar o desdoblado, permanente transeúnte entre lindes, que he optado por denominar *transdiegético* y que usa para sus fines el autor implícito; una historia grupal que se construye poliédricamente en el relato mediante la alternancia sucesiva e incesante de voces y visiones personales, distintas y fragmentarias; la viveza, el tono juvenil y el carácter de grupo que dan la yuxtaposición acumulativa y niveladora, no organizada ni jerarquizada, no solo de las voces sino de los estilos, palabras y discursos; finalmente, la representación realista de la juventud limeña burguesa de la época (voluntaria y críticamente aislada de otras juventudes, otros barrios y otras realidades limeñas) mediante la penetración novelesca de su sociolecto grupal juvenil, no solo lingüístico o verbal sino estilístico y discursivo.

Entiendo, pues, que son la conjunción y el sincretismo muy especiales de los anteriores factores los que diseñan de un modo principal y definitivo la novela *Los cachorros* y los que explican no solo el qué sino el cómo y *por qué* se relata eso y *así*, objeto exclusivo de este artículo. Son, por tanto, en mi opinión, estos mecanismos coactuantes en la voz narrativa los mayores responsables de que se retrate realísticamente (ciertamente representando pero también —y esto es lo más característico de la literatura— contando significativa y estéticamente de ese modo) ese largo proceso de identificación grupal y progresiva desafección personal hasta la separación del conjunto, que constituye el centro dramático de la historia de una *patota* de jóvenes burgueses mirafloresinos en torno a mil novecientos cincuenta [y algo].

Procederé ahora a examinar, más detenidamente, el funcionamiento concreto de cada uno de estos procedimientos, intentando mirar no tanto hacia su identificación técnica y cuantificación narrativa sino hacia el

papel semiótico y estético que cumplen para reforzar con el lenguaje y la voz narrativa la ficción realista.

2.1. El narrador transdiegético

Si hay algún elemento de la voz que, desde el comienzo del relato e incesantemente hasta su término, causa extrañeza y una consecuente atención reforzada del lector real, es la persona narrativa. La alternancia de la tercera y la primera persona del plural (ellos/nosotros) es ya no solo continua sino abruptamente puesta: permanente y violentamente ubicada en la misma estructura, oración e incluso párrafo, es decir, directamente al lado. Véanse los famosos fragmentos inicial y final de la obra:

Todavía llevaban pantalón corto ese año, aún no fumábamos, entre todos los deportes preferían el fútbol y estábamos aprendiendo a correr olas, a zambullirnos desde el segundo trampolín del Terrazas, y eran traviesos, lampiños, curiosos, muy ágiles, voraces. Ese año, cuando Cuéllar entró al Colegio Champagnat. [...]

Eran hombres hechos y derechos ya y teníamos todos mujer, carro, hijos que estudiaban en el Champagnat, la Inmaculada o el Santa María, y se estaban construyendo una casita para el verano en Ancón, Santa Rosa o las playas del Sur, y comenzábamos a engordar y a tener canas, barriguitas, cuerpos blandos, a usar anteojos para leer, a sentir malestares después de comer y de beber y aparecían ya en sus pieles algunas pequitas, ciertas arruguitas (Vargas Llosa, 1967: 55 y 121).

Estos dos párrafos desempeñan un doble papel en la novela. De una parte temporalmente, con respecto a la duración o velocidad (Genette, 1972; 1991), constituyen rápidos sumarios, resúmenes narrativos que permiten, indirecta y asociativamente, identificar la edad del grupo de los personajes: la juventud en un caso, la madurez en otro. También y paralelamente, funcionan como puertas de la fábula, en cierto modo íncipit y éxplicit, apertura y cierre que enmarcan, en los párrafos inmediatamente posterior

y anterior, el inicio [llegada de Cuéllar al colegio] y fin [alusión a la muerte de Cuéllar] de la historia narrada, sin merma de representar, asimismo, en su estrategia lectoral hacia un lector implícito, unos recorridos virtuales e intratextuales de lectura proléptico e indagatorio inicial y analéptico y conclusorio final (Prince, 1987: 21; Valles, 2004: 412-413).

Pero, además, tales párrafos operan simbólicamente porque, como adelantaba, reflejan ese juego de oxímoron de personas narrativas (ellos/ nosotros) que continúa durante todo el texto; esa [aparente] dualidad de instancias narrativas violenta y abruptamente opuestas y puestas en cada intervención mínimamente amplia, en cada presencia del discurso directo del narrador, y que llega en ocasiones a anacolutos estilísticos entre el sujeto y predicado tan estridentes como el que sigue:

“Ellos lo estábamos vengando, Cuéllar, en cada recreo pedrada y pedrada contra la jaula de Judas...” (Vargas Llosa, 1967: 67).

La cuestión no solo supone una estilística rotura de la sintaxis lingüística, sino también narratológica, que, a mi entender, va en principio y formalmente más allá de las tradicionales, conocidas y utilizadas posibilidades narrativas, diferenciadas por Genette respecto a la *persona narrativa* o conexión identitaria narrador/personajes; esto es, la intervención actoral o no del narrador en la historia que él mismo relata (narrador hetero, homo o autodiegético) (Genette, 1972: 252 y ss.). En la medida en que el narrador de *Los cachorros* se coloca continuamente, como hemos visto, en los dos planos de actuación, tanto dentro como fuera de la acción contada (ellos/nosotros), a la vez como relator-no interviniente y relator-personaje [no principal], no es, aparentemente, ni solo heterodiegético ni solo homodiegético.

Al contrario, en una práctica narrativa bastante novedosa —creo que coherente con todo su proyecto narrativo de la década de los sesenta y muy consciente de la experimentación escritural—, tanto en la dimensión sintáctica (anacolutos y violenta oposición de personas gramaticales narrativas) como en la estilística (extrañeza en el lector y sucesivos efectos casi de zoom de cámara de vídeo: incesantes y alternantes efectos de

acercamiento/alejamiento con el uso de nosotros/ellos) y simbólica (según Carlos Fuentes — 1969: 43 — los cambios pronominales “se apropian del sistema neutro y ahistórico, lo tiñen, por así decirlo, de presencia individual y colectiva”), pero acaso no tanto en cuanto a su atipicidad narratológica, Vargas Llosa, a juzgar por las marcas pronominales, permanentemente parece mudar al narrador de persona o, mejor dicho, desdoblarlo, darle una doble identidad, otorgarle un estatuto bipolar, traspasar al narrador, en un imposible, el desdoble posible en el personaje (sea este imaginario o “real” dentro del universo ficcional realista o fantástico: transustanciaciones de Drácula en murciélago, transfiguraciones de Jekyll en Hyde -Valles, 2004: 586-587-).

Ahora bien, esto no quiere decir que, en el fondo y realmente, haya una doble persona o identidad narrativa o un mismo narrador hetero y homodiegético a la vez, algo ortológicamente imposible; hay más bien, un juego narrativo y una licencia literaria que, para provocar los efectos antes descritos, permiten falsos aunque continuos deslizamientos desde la hererodiégesis a la homodiégesis (del ellos al nosotros), lanzan y promueven la imagen de un [falaz] doble narrativo del narrador heterodiegético, caracterizado [falazmente] como homodiegético. El narrador, no siendo interviniente en la historia que relata pero en coherencia con su perspectiva omnisciente (Genette, 1972: 183-224), a veces puramente narrativa y a veces multiselectiva (Friedman, 1955: 1160-1184), y, sobre todo y como plantearé después, con un enlace más que evidente a la imagen intratextual del autor *implícito no representado* textualmente (Booth, 1961: 70-71; Villanueva, 1989: 185; Valles, 2008: 234), a causa de su patente y continuada identificación memorialística con los personajes escolares del relato [recuerdos de hechos, costumbres y gustos juveniles similares o incluso idénticos, como el episodio del perro: *yo también fui así e hice/me ocurrió eso*³], se desplaza permanentemente hacia la misma para introducirse como otro actor más: la impostura es evidente al no formar parte del conjunto de los jóvenes, identificados y nominados, del grupo.

3 Me refiero al episodio sufrido por el autor de niño en Cochabamba con el gran danés del señor Beckmann que le destrozó el fundillo del pantalón (Vargas Llosa, 1993: 24).

No obstante, las marcas formales, sintácticas y narrativas, y sus dimensiones significativas y efectos estilísticos, hablan de un narrador que atraviesa las fronteras de la intervención actoral, para ir desde la heterodiégesis a la homodiégesis, retornar y volver de nuevo permanente e incesantemente. Considero por ello apropiado hablar en esta novela de Vargas Llosa de *narrador transdiegético* para referirme a aquel que, siendo en el fondo un alter ego del narrador heterodiegético lanzado por motivos de identificación sentimental y memorial autoral al campo de la actuación como [falaz] imagen homodiegética, no obstante se muestra discursiva y narrativamente como un narrador permanentemente movedizo, un transeúnte continuo entre fronteras, un narrador-barquero que se traslada sin cesar del uno al otro margen del río de su no participación/ participación actoral, del ellos al nosotros.

Pero la transdiégesis tiene también otra importante motivación. En esa segunda voz supuestamente actoral y homodiegética del narrador heterodiegético desdoblado reside, de forma latente y oculta, el discurso y la imagen del *autor implícito* (Booth, 1961: 70-71) o intratextual no representado, una instancia intranarrativa no directamente presentada ni representada del autor —que se halla, al igual que el narrador con su narratario en este caso general, latente y tampoco identificado, en lógico correlato con el lector implícito o estrategia de lectura intratextualmente requerida—. Aparece así lo que García Landa (1996) llama “autor- narrador”⁴ en esa voz en primera persona del plural: en ella se deposita, de un lado, el tono memorialístico y evocativo del relato, y en otro, se deja constancia de la identificación personal con ciertos acontecimientos y actuaciones de los personajes; ambas cuestiones son las dos principales huellas textuales dejadas por el autor implícito no representado. A través de estas operaciones del autor implícito, efectuadas mediante esa segunda voz de la imagen desdoblada del narrador, se crea la función testimonial [*yo estaba allí, a mí también me ocurrió eso*] que genera una imagen verídicatoria.

4 Se trata en el fondo de la variante menos palpable pero presente de la clásica fórmula de la para parábasis o intrusión autoral.

Así pues, más allá de la novedad técnica de la transdiégesis, que ya resulta interesante para cualquier teórico y estudioso de la literatura, lo importante es cómo el recurso se emplea dentro de la novela para generar significación y efectos estéticos coherentes con la pretensión realista: en una primera instancia, con la alternancia abrupta y continua de personas gramaticales, al lector implícito (Iser, 1976: 59-64 y 70-87) se le ofrece, como una dimensión experimental y lúdica, una historia a través de unas [supuestas] identidades narrativas cambiantes, que coinciden estilísticamente con una especie de permanentes efectos de zoom que acercan y alejan sucesivamente la imagen representada;⁵ en segundo término y sobre todo, al segregar con el “nosotros” la imagen del narrador-actor, el autor implícito aporta su identificación y su tono memorialístico al relato para propiciar una función de testificación que genera efectos de autentificación y de consecuente veridicción: la historia se hace así verosímil, se muestra semánticamente realista y epistémicamente creíble.

2.2. La construcción poliédrica: polifonía coral, visión caleidoscópica

Si la alternancia ellos/nosotros provoca ese efecto de zoom incesante, el conjunto de voces y visiones en el texto, también permanente y desigualmente diseminado y a veces sin identificación, clara o implícita, del sujeto discursivo o perspectivístico, aporta una representación fragmentaria, poliédrica y relativista de la historia, coherente con su carácter esencialmente grupal, coaptando la plurifonía no totalmente orquestada, estructurada y jerarquizada, tendente a la coralidad, con la suma caleidoscópica de visiones que permite la omnisciencia multiselectiva antes mencionada.

Efectivamente, la historia de integración/desintegración de Cuéllar [en] y su grupo se muestra en una imagen múltiple y fragmentaria, plural y multiplicada, diversa y en ocasiones contradictoria, a veces despersonalizada o colectiva, plurirreflejada por las diversas visiones y

5 Coincide en cierto modo con esta impresión Fernández Ariza (1998: 21-22) al señalar que “debido a la situación que ocupa, el narrador se desplaza por el relato, se identifica con uno u otro personaje, con el grupo inclusive, o bien se distancia de ellos”.

voces que pretenden contarla y/o intervienen y ven la misma. Obsérvese el siguiente fragmento:

(...) hombre, no te vayas todavía, vamos al ‘Terrazas’, le pedirían la pelota al Chino, ¿no quería jugar por la selección de la clase?, hermano, para eso había que entrenarse un poco, ven vamos anda, solo hasta las seis, un partido de fulbito en el ‘Terrazas’, Cuéllar. No podía, su papá no lo dejaba, tenía que hacer las tareas. Lo acompañaban hasta su casa, ¿cómo iba a entrar en el equipo de la clase si no se entrenaba?, y por fin acabábamos yéndonos al ‘Terrazas’ solos. Buena gente pero muy chancón, decía Choto, por los estudios descuida el deporte, y Lalo no era culpa suya, su viejo debía ser un fregado, y Chingolo claro, él se moría por venir con ellos y Mañuco iba a estar bien difícil que entrara al equipo... (Vargas Llosa, 1967: 62).

Al margen de la rapidez y viveza, concordante con el carácter de un grupo de jóvenes, que aporta la elisión de los verbos de lengua y pensamiento, así como de la eliminación de las rayas/dos puntos marcadoras del diálogo/estilo directo o de los nexos introductorios del estilo indirecto, se mezclan en el párrafo citado la voz del propio narrador, su propio discurso y el discurso de los personajes, siempre semiindependizados en el estilo indirecto libre, pero a veces bien en voz colectiva, bien de personaje no identificado, como al principio del fragmento, o en ocasiones con expresión del personaje indirectamente hablante, como al final. De este modo, la historia aparece, incluso, mediada por el filtro de la palabra y perspectiva del narrador, como una imagen permanentemente variable y diversa que se compone e integra mediante las distintas voces y visiones, discursos y perspectivas, de autor implícito, narrador y personajes.

Así pues, de una parte referida a la focalización, la historia se ve como la imagen fragmentada y cambiante, poliédrica y coloreada, integrada y desintegrada, por los cristales del caleidoscopio: la técnica de la representación caleidoscópica (Baquero, 1970: 219-234), consiste fundamentalmente en proyectar una imagen multifocal y diversa del

objeto narrativo que, en este caso, asociada a la perspectiva omnisciente (Genette, 1972: 183-224; 1991: 30-36) propia del relator heterodiegético en este relato, supone el uso y alternancia de la omnisciencia autoral (con presencia del autor implícito), con la puramente neutral (solo visión no marcada del narrador) y sobre todo con la omnisciencia múltiple selectiva (cambiante y vinculada a distintas visiones de los diversos personajes) (Friedman, 1955: 1160-1184). Disiento en este punto de la idea de Forgues (2009: 90): de que alternen en el relato todos los tipos de *visión* (“por detrás”, “con” y “por dentro”, según la muy tradicional tipología de Pouillon replanteada por Todorov en 1966), y más, de que eso pueda determinar la alternancia de los pronombres personales sujetos: de lo último, porque un tema corresponde a la visión y otro a la persona de la voz narrativa [modo/voz, Genette, 1972], aunque tengan su relación e incluso correlación; de lo primero porque, como acabo de indicar, es la perspectiva omnisciente, mutando desde la autoral a la neutral o a la multiselectiva en diversas ocasiones, la que permite el grado de suprasciencia narrativa para identificarse con los distintos personajes conociendo hasta sus sentimientos y pensamientos más íntimos.

En cambio, de otro lado, las diferentes voces y palabras de los diversos personajes —nunca de los distintos discursos, pues no hay un verdadero “dialogismo” en un relato donde las opiniones de los jóvenes personajes del grupo son bastante similares y despersonalizadas— también aportan una representación fragmentaria, poliédrica y relativista de la historia, pero desde una perspectiva verbal que fusiona y nivela plurifónicamente una serie de voces de personajes, tendentes a la coralidad en coherencia con el centro temático grupal juvenil de la historia, pero que no están, pese a la tutela narrativa, demasiado bien orquestadas, definidas y jerarquizadas. Se trata, pues, más de una dimensión polifónica que dialógica en sentido bajtiniano, de una multiplicidad, no demasiado autónoma, ni opuesta, ni en ocasiones siquiera demasiado individualizada y diferenciada, de voces y palabras, y no tanto de una “pluralidad de voces y conciencias independientes e inconfundibles, la auténtica polifonía de voces autónomas” (Bajtín, 1929: 16-179).

2.3. La yuxtaposición y nivelación de discursos, palabras y estilos

Muy en consonancia con lo anterior se halla la organización discursiva de la novela. De entrada, la configuración tanto gráfica como narrativa es distinta a la usual: no hay diversos párrafos donde se diferencian el discurso de narrador y los discursos autónomos de personajes, aun cuando existan estos en el relato; tan solo se mantiene la lógica del punto y aparte y el cambio de sentido para abrir un nuevo párrafo. Por tanto, la tutela del narrador se extiende por toda la unidad gráfica y de sentido del párrafo, y cubre no ya su propio discurso (bien como sumario diegético o menos diegético), sino, asimismo y siempre, el discurso de los personajes, se produzca este en su dimensión más autónoma de los discursos directos (libre o citado) o de los más dependientes y usuales de la rección del narrador en los discursos indirectos (conceptual, mimético y libre) (McHale, 1978: 249-287):

Pichula Cuéllar volvió a las andadas. Qué bárbaro, decía Lalo, ¿corrió olas en Semana Santa? Y Chingolo: olas no, oloñes de cinco metros, hermano, así de grandes, de diez metros. Y Choto: hacían un ruido bestial, llegaban hasta las carpas, y Chabuca más, hasta el malecón, salpicaban los autos de la pista y, claro, nadie se bañaba. ¿Lo había hecho para que lo viera Teresita Arrarte?, sí, ¿para dejarlo mal al enamorado?, sí. Por supuesto, como diciéndole Tere fíjate a lo que me atrevo y Cachito a nada (...)

¿Por qué se pondría el mar tan bravo en Semana Santa?, decía Fina, y la China de cólera porque los judíos mataron a Cristo, y Choto ¿los judíos lo habían matado?, él creía que los romanos, qué sonso. Estábamos sentados en el malecón, Fina, en ropa de baño, Choto, las piernas al aire, Mañuco, los olones reventaban, la China, y venían y nos mojaban los pies, Chabuca, qué fría estaba, Pusy, y qué sucia, Chingolo, el agua negra y la espuma café, Teresita, llena de yerbas y malaguas, y Cachito Arnilla, y en eso pst pst, fíjense, ahí venía Cuéllar. ¿Se acercaría, Teresita?, ¿se haría el que no te veía? Cuadró el Ford frente al Club de Jazz... (Vargas Llosa, 1967: 107-108).

En estos fragmentos no solo se aprecian todas las posibilidades de las tres grandes modalidades discursivas (de narrador y de personaje, ya directo ya indirecto) sino que se evidencia la yuxtaposición y nivelación tanto de los mismos como incluso de los fragmentos puramente dialógicos y de los sumarios puramente narrativos. Se reincide, pues, en cierta medida como continuación de la alternancia ellos/nosotros, en la lógica de la aposición violenta, directa y abrupta de elementos contrapuestos, magnificada por la elisión de nexos, verbos de lengua, espacios, renglones, rayas y otras marcas de estilos, pero, además, en este caso, con el añadido de hacerlo con discursos y estructuras (narración/diálogo/descripción, palabras y pensamientos, oraciones independientes, etc.) pertenecientes a órdenes y jerarquías distintas.

De este modo, se refuerza semiótica y estilísticamente el núcleo de sentido de la historia narrativa: las elisiones y yuxtaposiciones promueven la viveza y rapidez del ritmo narrativo en coherencia con la fuerza y dinamismo juveniles; las igualaciones y nivelaciones de elementos pertenecientes a órdenes jerárquicos diversos confirman el sentido unitario y gregario del grupo, predominante —todavía— sobre las actitudes y posiciones individuales de sus miembros.

Precisamente Roberto Bolaño veía, además de la musicalidad que enlaza con el habla oral y viva a que ahora nos referiremos, la velocidad como la otra gran característica de esta novela:

He hablado antes de la velocidad que tienen Los *cachorros* y sus tres hermanas gemelas. No hablé de su musicalidad, una musicalidad sustentada en el habla cotidiana, en las voces que puntúan el relato, y que se imbrica con la velocidad del texto. Velocidad y musicalidad son dos constantes en Los *cachorros* y de alguna manera este ejercicio magistral sobre la velocidad y la musicalidad le sirve a Vargas Llosa de ensayo para la que poco después sería una de sus grandes novelas y una de las mejores escritas en español del siglo XX: Conversación en *La Catedral* (Bolaño, 11-8-1999).

2.4. El sociolecto de la juventud miraflorina de la época

Hay un cuarto y último elemento de la voz narrativa que coactúa fundamentalmente, aparte del carácter verosímil que aportan la propia historia, las posiciones reafirmativas del autor implícito y del narrador y las localizaciones espaciales — miraflorinas, limeñas—, para generar la credibilidad lectoral y el efecto realista de la novela.

Ciertamente, la novela introduce de modo particularmente acertado el habla de los jóvenes miraflorinos del momento, es decir, materializa textual y narrativamente un discurso social, transdiscursiviza y transcodifica el *sociolecto* (Zima, 1982) de la juventud limeña de la época. Julio Ortega comenta el carácter de crónica oral del relato que introduce

“un habla de melosa melodía dirigida desde y a chicos mimados, creándose así esa propiedad musical, esa unidad de habla, irónica y piadosa a la vez” (Ortega, 1971: 270).

Y es precisamente la presencia novelesca de tal discurso grupal sociohistórico, de tal sociolecto, la que provoca el efecto de un habla oral, viva y coloquial de una parte, grupal y colectiva de otra, que tiende a reforzar el carácter realista de la obra. Obsérvese el siguiente fragmento:

Nos parábamos en la esquina y fíjate, ahí estaban los ómnibus, eran las de Tercero, y la de la segunda ventana es la hermana del cholo Cánepa, chau, chau, y ésa, mira, háganle adiós, se rió, se rió, y la chiquita nos contestó, adiós, adiós, pero esa no era para ti, mocosa, y ésa, y ésa. A veces les llevábamos papelitos escritos y se los lanzaban a la volada, qué bonita eres, me gustan tus trenzas, el uniforme te queda mejor que a ninguna, tu amigo Lalo, cuidado, hombre, ya te vio la monja, las va a castigar, ¿cómo te llamas?, yo Mañuco, ¿vamos el domingo al cine?, que le contestara mañana con un papelito igual o haciéndome a la pasada del ómnibus con la cabeza que sí. Y tú Cuéllar, no le gustaba ninguna, si, esa que se sienta atrás, ¿la cuatrojos?, no, no, la de al ladito, por qué no le escribía entonces, y él qué le ponía, a ver, a ver, ¿quieres ser mi

amiga?, no, qué bobada, quería ser su amigo y le mandaba un beso, sí, eso estaba mejor, pero era corto, algo más conchudo, quiero ser tu amigo y le mandaba un beso y te adoro, ella sería la vaca y yo seré el toro, ja ja. (Vargas Llosa, 1967: 75-76).

Se aprecia aquí, como en casi toda la obra en realidad y como antes avanzaba, el doble carácter del lenguaje juvenil presente en *Los cachorros*: oral, vivo y coloquial; grupal y colectivo.

¿Por qué tal habla es oral, viva y coloquial? Primeramente porque está cargada de estructuras y expresiones propias del lenguaje oral y cotidiano, a lo que contribuyen muy notablemente la abundancia de peruanismos y localismos limeños de un lado y de términos propios de la jerga juvenil y estudiantil (“chanconcito”, “chupete”, “cocacho”, “caerle a”, “cuatrojos”, etc.) de otro; también provocan ese efecto, sobre todo en los 3 primeros capítulos del relato [que ocupan no obstante las tres cuartas partes de la obra] la variada y numerosa presencia de onomatopeyas, que son particularmente empleadas en el habla infantil y juvenil y que van desapareciendo conforme avanza la narración y crecen en edad los personajes (Frank, 1973-1974: 574). En segundo término, porque el narrador acentúa ese carácter fundamentalmente mediante tres operaciones narrativas y estilísticas: la elisión de verbos o de pensamientos y de nexos; la cesión directa de la palabra de uno a otro personaje en rapidísimos y no marcados procesos de embrague y desembrague internos (Greimas-Courtés, 1979: 73), de ida y vuelta de la palabra del narrador a los personajes; la eliminación casi absoluta de signos de puntuación y marcas formales del diálogo y el intercambio y alternancia de palabras entre los personajes.

¿Y por qué es, asimismo, un lenguaje de carácter grupal y colectivo, sociolectal? Porque, si bien con la transposición impuesta por los códigos literarios del texto, lo que se transdiscursiviza es una forma de habla y expresión, viva y coloquial desde luego, de un grupo social concreto y de unos años concretos: de la juventud burguesa limeña de los años cincuenta. En cierto modo, Vargas Llosa opta aquí por concentrar y reducir a un

sector sociogeneracional el discurso sobre Lima criolla⁶ (Ortega, 1997: 58-60), propio de casi todas sus novelas.

3. Conclusiones

En su artículo sobre la concesión del reciente y merecidísimo Nóbel a Vargas Llosa, Muñoz Molina escribía:

(...) en Vargas Llosa los artificios de la novela están calculados con plena intención, como elementos de un organismo dinámico que depende de la eficacia de cada uno de ellos para que la historia se vaya desplegando en la conciencia del lector. Cuanto mejor es una novela más activamente está implicado en ella el proceso de lectura, desde luego, pero en el caso de las de Vargas Llosa ese acto de leer es central: el modo en que la información se va administrando configura las expectativas sobre la naturaleza y la forma de la historia que se tiene por delante, o que se va extendiendo alrededor de uno. Las voces narrativas, las indicaciones de lugar, los fragmentos de conversaciones, los puntos de vista, configuran un murmullo que solo se podrá dilucidar con la debida atención, en estado de alerta, con el oído dispuesto a detectar resonancias que nos permitan intuir las formas más amplias de la melodía. (Muñoz Molina, 8/10/2010).

Ciertamente, la obra del autor peruano enfatiza la dimensión de la necesaria cooperación interpretativa lectoral que cualquier novela reclama intratextualmente, con mayor o menor énfasis. Pero también utiliza magistralmente, como yo había dicho antes y Muñoz Molina cita

6 Ejemplificando su uso en distintos relatos y modalidades narrativas, entre ellas en la novelística de Vargas Llosa, que incluye en el discurso de Lima criolla, julio Ortega, en *El principio radical de lo nuevo*, ha tipificado los distintos discursos que se entrecruzan y oponen dialógicamente para constituir de modo distinto y contrario, aunque coexistente —básicamente como sociolectos y/o idiolectos—, la capital peruana: los discursos de Lima como centro, como centro vacío, de Lima criolla, de la cultura popular, el discurso especializado y el discurso literario.

al final, las voces narrativas, las indicaciones de lugar, los fragmentos de conversaciones.

En este artículo, dejando de lado otras cuestiones también muy sugerentes que se concitan en *Los cachorros*, he querido demostrar justamente cómo la voz narrativa adquiere un papel primordial para crear la dimensión realista de la obra: un narrador transdiegético, incesante, transeúnte entre los lindes de la hetero y homodiégesis, que incorpora a la segunda de sus voces (ellos/nosotros) la presencia latente del autor intratextual o implícito para ir, desde la falaz participación coactoral, la memoria y la afinidad sentimental, hacia la sanción como ciertos de los acontecimientos verosímiles de la historia; una imagen de la realidad presentada fragmentaria y relativistamente, desde la polifonía y la visión caleidoscópica, pero coherente con el carácter pluriindividual y grupal del argumento y de la narración; un lenguaje que suprime y yuxtapone palabras, sintagmas y oraciones y que a la vez nivela frases y discursos, generando la identificación estética de lo representante y lo representado: la rapidez narrativa con la viveza juvenil, la igualdad discursiva con el carácter gregario de las pandillas; finalmente, la reproducción realista del sociolecto juvenil miraflorino en una doble forma: oral, viva y coloquial, grupal y colectiva.

Compaginando estos cuatro procedimientos de la voz narrativa, Vargas Llosa logra, a mi entender, hacer corresponder, en un altísimo grado, el relato con la representación realista del mundo en la historia novelesca, armonizar la forma con el contenido, fundir estilísticamente el signo con su *denotatum*: un ejercicio literario solo reservado para las [pequeñas] grandes novelas.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEGRÍA, A. (2001). "Vargas Llosa cambia de género". En AA.W, *Las guerras de este mundo. Sociedad, poder y ficción en la obra de Mario Vargas Llosa*, Lima, Planeta Perú, 2008, pp. 209'214.
- ARMAS MARCELO, J.J. (2001). "Jekyll y Hyde, las dos escrituras". En AA.VV., *Las guerras de este mundo. Sociedad, poder y ficción en la obra de Mario Vargas Llosa*, Lima, Planeta Perú, 2008, pp. 57'73.
- BAJTÍN, M. (1929). *Problemas de la poética de Dostoïevski*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1986.
- BAQUERO GOYANES, M. (1970). *Estructuras de la novela actual*. Madrid, Castalia, 1989.
- BOLANO, R. (1999). "De la diferencia a la dignidad". *El mundo*, 11-8- 1999.
- BOOTH, W.C. (1961). *La retórica de la ficción*. Barcelona, Bosch, 1974.
- CANO GAVIRIA, R. (1972). *El buitre y el ave fénix, conversaciones con Mario Vargas Llosa*. Barcelona, Anagrama.
- FERNÁNDEZ ARIZA, G. (1998). "Introducción". VARGAS LLOSA, M, *Los cachorros*. Madrid, Cátedra, pp. 11-50.
- FERNÁNDEZ CARMONA, J.C. (2007). *El mentiroso y el escritor. Teoría y práctica literarias de Mario Vargas Llosa*. Lima, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.
- FORGUES, R. (2009). *Mario Vargas Llosa: ética > creación*. Lima, Universidad Ricardo Palma (cap. III, "Los cachorros", pp. 69-92).

- FRANK, R.M. (1973-1974). "El estilo de Los *cachorros*". *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 2-3, 1973-1974.
- FRIEDMAN, N. (1955). "Point of View in Fiction: Development of a Critical Concept". *PMLA*, 70, pp. 1160-1184.
- FUENTES, C. (1969). *La nueva novela hispanoamericana*. México D.F., Joaquín Mortiz.
- GARCÍA LANDA, J.A. (1996). "Nivel narrativo, status, persona y tipología de las narraciones". *Miscelánea: A Journal of English and American Studies*, 17, 1996, pp. 91-121.
- GENETTE, G. (1972). *Figures, III*. París, Seuil.
- . (1991). *Ficción Y dicción*. Barcelona, Lumen, 1993.
- GREIMAS, A.J. y COURTÉS, J. (1979). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje, II*. Madrid, Gredos, 1991.
- ISER, W. (1976). *El acto de leer. Teoría del efecto estético*. Madrid, Taurus, 1987.
- McHALE, B. (1978). "Free Indirect Discourse: A Survey of Recent Accounts", *PTL*, 3, pp. 249-287.
- MUÑOZ MOLINA, A. (2010). "El lector en el laberinto". *El País*, 8-10- 2010.
- ORTEGA, J. (1971). "Sobre Los *cachorros*". *Homenaje a Mario Vargas Llosa*. Madrid, 1971.
- . (1997). *El principio radical de lo nuevo. Postmodernidad, identidad y novela en América Latina*. Lima, Fondo de Cultura Económica,

OVIEDO, J.M. (2007). *Dossier Vargas Llosa*. Lima, Taurus,

_____ . y VARGAS LLOSA, M. (2001), "La literatura, la vida y el poder en la obra de Vargas Llosa. Diálogo entre Mario Vargas Llosa y José Miguel Oviedo". En AA.VV., *Las güeñas de este mundo. Sociedad, poder y ficción en la obra de Mario Vargas Llosa*, Lima, Planeta Perú, 2008, pp. 211- 251.

PRINCE, G. (1987). *A Dictionary of Narratology*. Lincoln &. London, The University of Nebraska Press.

VALLES CALATRAVA, J. (1999). *El espacio en la novela. Organización y funcionamiento del espacio en La ciudad de los prodigios de Eduardo Mendoza*. Almería, Universidad de Almería.

_____ . (2004) (dir.) *Diccionario de Teoría de la Narrativa*. Granada, Alhulia.

_____ . (2008). *Teoría de la narrativa. Una perspectiva sistemática*. Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.

VARGAS LLOSA, M. 1967). *Los cachorros* (ed. G. FERNÁNDEZ ARIZA). Madrid, Cátedra, 1998.

_____ . (1993). *El pez en el agua*. Madrid, Alfaguara, 2005.

VILLANUEVA, D. (1989). *El comentario de textos narrativos: la novela*. Gijón, Júcar, 1992.

ZIMA, P.V. (1982). *L'indifférence romanesque. Sartre, Moravia, Camus*. París, Le Sycomore.

Correspondencia:

José R. Valles Calatrava

Catedrático de Teoría de la Literatura de la Universidad de Almería.

Correo electrónico: jrvallesc@mtin.es

LOS COMENTARIOS DEL INCA Y LA LEYENDA DEL PERÚ

LES COMMENTAIRES DE L'INCA ET LA LÉGENDE DU

PÉROU

THE INCA'S COMMENTS AND THE LEGEND OF PERU

Óscar Coello

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Resumen:

El presente artículo busca enlazar la leyenda original del Perú con la narración artística del país de los incas que propone Garcilaso en los *Comentarios reales*. Tras rememorar la leyenda del Perú a inicios del siglo XVI, da cuenta de algunos de los relatos fabulosos que ya venían en el imaginario de los descubridores de América; después, trata del surgimiento de las leyendas híbridas, españolas e indias, que aparecieron tras la toma de Cajamarca. Y ya en el tema central, apoyado en el relato previo de la búsqueda de la Florida o leyenda de la Fuente de la Juventud que hace el Inca, se destacan algunos rasgos artísticos de la hermosa leyenda del Perú que se despliega en los *Comentarios reales*.

Résumé:

Le présent article a pour but de lier la légende originale du Pérou avec la narration artistique du pays des Incas proposée par Garcilaso dans les *Commentaires réels*. Après avoir remémoré la légende du Pérou au début du XVI^e siècle, nous révèlent que certains récits fabuleux étaient déjà

présents dans l’imaginaire des découvreurs de l’Amérique; après, il traite du surgissement des légendes hybrides, espagnoles et indiennes, qui sont apparues après la prise de Cajamarca. Et, dans le sujet central, soutenu sur le récit préalable de la recherche de la Floride ou la légende de la Fontaine de la Jeunesse qui fait l’Inca, se détachent quelques traits artistiques de la belle légende du Pérou qui se déploie dans les Commentaires réels.

Abstract:

This article seeks to connect the original legend of Peru with the artistic narration of the Inca’s country that Garcilaso proposes in the Royal Comments. After recalling the legend of Peru at the beginnings of the 16th century, it explains about some fabulous narrations which were already part of the imaginary of the America discoverers. Furthermore, it describes the emergence of the hybrid, Spanish and Indian legends, which appeared after Cajamarca’s capture.

Palabras claves:

Inca Garcilaso; *Comentarios reales*; leyenda; Perú; incas.

Mots clés:

Inca Garcilaso; les Commentaires réels; légende; Pérou; les Incas.

Key words:

Inca Garcilaso; royal Comments; legend; Peru; Incas.

Fecha de recepción: 07/06/2010

Fecha de aceptación: 30/07/2010

«El pasado tiene que ver con nuestros muertos y a ellos no podemos recordarlos con actitud aséptica, científica.»

Hayden White, *El texto histórico como artefacto literario*

El Inca Garcilaso de la Vega es el Príncipe de las Letras Peruanas. Es el escritor peruano (por cuatro siglos seguidos) más perenne, más estudiado,

más universal. El año glorioso de 1609, desde una vieja imprenta de Lisboa, propuso al mundo ilustrado de entonces la más hermosa historia de nuestra patria. Los trazos de su pluma han devenido desde entonces en inaprensibles, y tienen el encanto del altar barroco colonial que subyuga sin dejarse atrapar por la explicación. Los *Comentarios reales*, de este modo, siempre habrán de descubrirse otra vez como la hermosa prosa que solo espera la inacabable contemplación.

I. La leyenda del Perú

En el siglo XVI, antes de la llegada de Pizarro, el Perú era una imprecisa leyenda que existía solamente en la imaginación del europeo del *Orbis Novus*; o, dicho de otro modo, de los poquísimos alucinados españoles que habían estado merodeando por el Caribe o mar de las Antillas, y que el 29 de septiembre de 1513, día del bendito San Miguel, luego de atreverse a cruzar un trecho de selva perdida, alcanzaron a tocar con sus manos el infinito de la Mar del Sur.

El Perú era para ese entonces un *dezir*, de tan buena ley como el Dorado, como el país de la Canela, como el reino de las Amazonas, como la Atlántida. Un país del delirio que fue cambiando de lugar y de forma según la fantasía de sus buscadores: primero estuvo por Panamá, cuando aún no existía la actual Panamá, sino solo la Tierra Firme o Castilla del Oro. Sin saber dónde estaban parados, los extraviados expedicionarios primero caminaron hacia el Este, y por eso le llamaron a su empresa la Armada del Levante. Después fueron buscando esta tierra de maravilla, por el laberinto de los manglares y por las islas desorientadas que aparecían, cual espejismos, bien hacia el Sur.

Los buscadores de la leyenda del Perú (unos «ciento y tantos», como recuerda *El poema del descubrimiento del Perú*, escrito en 1538, en el Cuzco, por Diego de Silva y Guzmán¹), para evitar la selva inexpugnable del

1 Coello, Óscar. *Los inicios de la poesía castellana en el Perú*. [1999]. Lima: PUCP-Fondo Editorial, 2001, 2.^a ed., p. 137.

Darién, que hacía imposible el paso, bordearon las costas del Pacífico de la actual Colombia, en un par de ridículos y crujientes barquichuelos (el *Santiago* y el *San Cristóbal*), enfrentados a vientos ignotos, a un mar que de pronto se quedaba inmóvil (la calmería implacable) y que otras veces rompía en correntadas desconocidas; y, en una noche incierta y miedosa, sin siquiera saberlo, cruzaron la equinoccial o línea del Ecuador, y descubrieron que en este cielo habitaba la Cruz del Sur.

La fundación del Perú

Luego de deambular por el laberinto de los manglares tumbesinos, un día salieron a unos desiertos ardientes nada más que para volverse a encalavernar; y terminaron acampando en las tinieblas de un horizonte perdido, ya muy lejos de sus casas, siempre con el oído alerta al infortunio, y solo dueños de un temor —que no se iba— a las adversidades inesperadas.

Al cabo de jornadas que les parecieron interminables por nuestros arenales, una noche se durmieron y despertaron en un vergel deleitoso al borde del refrescante río Chira. Fue en esa desmemoriada mañana, después de la misa del alba en el campamento, en que, teniendo apenas un poco más que su fe ruda, sencilla y pecadora entre las manos, decidieron quedarse aquí para siempre. Y fundaron, entonces, el Perú de la realidad, el Perú de nuestros días.

Fue en un día de María Asunta al Cielo (15 de agosto de 1532); y le pusieron a ese primer pueblo castellano el nombre del arcángel que, en su entender, los cuidaba en tierra tan extraña y enlazaron el nombre del bendito con el nombre del lugar peregrino que andaban buscando: San Miguel del *Pirua*² (Pi-rua); por un tiempo también usaron el antropónimo

2 Garcilasso de la Vega, el Ynca «Proemio al lector». *Primera parte de los comentarios reales, que tratan del origen de los Yncas, reyes que fueron del Perú, de su idolatría, leyes, y gouierno en paz y en guerra de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fur aquel Imperio 31 su República, antes que los españoles passaran a él*. Lisboa: En la oficina de Pedro Crasbeeck. MDCIX, Libro I, Cap. VI, fol. 6r.º.

del dueño del valle extraño, San Miguel de *Tangaralá* ³; que rápido se les cayó de la memoria. Y, más bien, perduró el nombre que la fuerza de su lengua castellana sonorizó por metástasis: San Miguel de *Piura*; y, después, Piura, a secas.

De cómo el país de los incas se convirtió en el ‘Reino del Perú’

Un tiempo después, cuando los tallanes amigos les revelaron la entrada, y vieron en todo su esplendor lo que hasta entonces no habían visto, creyeron que esa leyenda que los había enajenado desde hacía veinte años atrás a las orillas del nuevo mar descubierto era *la leyenda del Perú*, que se hacía realidad, que ahora era cierta.

Ese reino del delirio que habían venido buscando, tenía que ser, debía ser este reino de los incas que ahora tocaban con sus manos: por lo increíble, dorado y prodigioso. Y, en una hermosa confusión, el país de los incas fue rebautizado con el nombre del desvarío o el de la leyenda soñada: La leyenda del Reino del Perú.

De esta manera, Pizarro cuando descubrió el Tawantinsuyo implantó de golpe un sueño en el mundo de las verdades de Occidente. Y mostró a los ojos asombrados de Europa, en términos contantes y sonantes, que la alucinación y el delirio eran realidades con las cuales ellos habrían de convivir desde entonces en estas tierras.

Un reino sin nombre

El país de los incas que se encontraron, en verdad, no tenía un nombre genérico; se nombraba por regiones: el Antisuyo, el Contisuyo, el Collasuyo, el Chinchaysuyo; así lo cuenta el Inca Garcilaso:

3 Fernández de Oviedo, Gonzalo: *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1855, Libro XLVI, Cap. 11, p. 150.

"... en su language no tuuieron nombre genérico para nombrar en junto los Reynos, y prouincias que sus Reyes naturales señorearon, como dezir España, Italia o Francia, que contiene en sí muchas prouincias. Supieron nombrar [solamente] cada prouincia por su proprio nombre (...) [y] Tauantinsuyu (...) [solo] quiere dezir las quatro partes del mundo".

Mucho tiempo antes, en 1538, lo contaba también así el escritor Diego de Silva y Guzmán, padrino del Inca Garcilaso, en su novela *La toma del Cuzco*.⁵

El nombre del Perú

El nombre español del Perú de la leyenda, si bien está documentado desde 1523 (Archivo General de Indias, Contaduría, leg. n.º 1451),⁶ hemos dicho que existía desde el esplendor del descubrimiento del Pacífico, aquel día de San Miguel de 1513, cuando Balboa y Pizarro lo tocaron por primera vez.

Leamos a Garcilaso cuando cuenta sobre el nombre del Perú de la leyenda:

"[El nombre]... lo impusieron los de Vasco Núñez de Balboa, que no entraron la tierra a dentro, para tener noticia del nombre *Pirua*: y no los conquistadores del Perú, porque quinze años antes que ellos fueran a la conquista llamauan Perú los españoles que viuían en Panamá, a toda aquella tierra que corre desde la equinocial al mediodía (...). Algunos dizen que Balboa tuuo relación de cómo

4 Garcilaso de la Vega, Inca, *ibíd.*, Libro I, Cap. V, fol. 4v.º.

5 Coello, Óscar. *Los orígenes de la novela castellana en el Perú: La toma del Cuzco* (1539). Lima: Academia Peruana de la Lengua-Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008, p. 414-415.

6 Maticorena, Miguel: «El vasco Pascual de Andagoya inventor del nombre del Perú». En: Cielo Abierto. Lima, Vol. II, N.º 5, octubre 1979, pp. 38-42.

aquella tierra del Perú tenía oro y esmeraldas. Sea así, o no sea, es cierto que auía en Panamá gran fama del Perú (...) de donde consta claro que la imposición del nombre Perú fue mucho antes que la ida de los conquistadores que ganaron aquel imperio”.⁷ (Énfasis nuestro).

De cómo los incas comienzan a ser peruanos

Cuando nuestros fundadores se encontraron con el país de los incas o con las cuatro partes del mundo o Tawantinsuyo, casi veinte años después, se corrió la llamarada de la noticia del hallazgo *‘del Perú* y todo lo que había en él comenzó a ser rebautizado con el nombre del desvarío; así, los incas comienzan a ser peruanos, los Andes son peruanos, el oro llega del Perú y todo vale un Perú. Leamos otra vez los Comentarios: “Este nombre fue (...) impuesto por los españoles a aquel imperio de los incas, nombre puesto a caso y no propio, y por tanto de los indios no conocido antes, por ser bárbaro tan aborrescido, que ninguno de ellos lo quiere vsar, solamente lo vsan los españoles”.⁸

Es el Inca repitiendo al padre Blas Valera. Las lecciones de los Comentarios *reales*, que copio, provienen de la edición de 1609. Por eso, cuando hablamos del Perú de hoy, hablamos en verdad de una creación del mundo occidental.

II. Las leyendas que llegaron a América

El paraíso terrenal

El descubrimiento de la América española está ligado fuertemente a la existencia de leyendas vivas que circulaban como moneda corriente en

7 Garcilaso de la Vega, Inca: ibíd., Libro I, Cap. VI, fol. 6r.^o y 6v.

8 Ibíd Libro 1, Cap. VI, fol. 5v.^o.

el universo, recortado, del hombre europeo de aquella época.⁹ Cristóbal Colón le escribe al papa Borgia, Alejandro VI, diez años después de Guanahaní, y luego del tercer viaje, es decir, en 1502, una carta donde le dice: «Y hice navegación nueva hazia el Austro, adonde yo fallé tierras infinitísimas y el agua de la mar dulce. Creí y creo aquello que creyeron y creen tantos sanctos y sacros theólogos, que allí en la comarca es el Paraíso Terrenal».^{10 11} Porque la sombra del Paraíso siempre lo había ilustrado en sus peregrinaciones por las tierras ignotas. Y siempre pinta el mundo descubierto con esa imagen. El 13 de diciembre de 1492 describe en su *Diario* la Nueva Tierra de este modo: «Estavan todos los árboles verdes y llenos de fruta, y las yervas todas floridas y muy altas; los caminos muy anchos y muy buenos; los aires eran como en abril en Castilla; cantava el ruiñeñor y otros paxaritos...».¹¹

Y es que, según el relato de la Sagrada Biblia, el Paraíso terrenal nunca fue borrado de la faz de la tierra, sino solo había sido cercado para la vista del hombre; por eso, a partir de entonces, el hombre siempre lo anduvo buscando y lo busca con viva esperanza. Teólogos serenísimos de la talla de San Isidoro de Sevilla le habían enseñado a la humanidad, desde los siglos VI y VII de nuestra era, que el Paraíso era una verdad geográfica «situada en tierras orientales».¹²

Y en uno de los libros básicos que había leído Cristóbal Colón, el *Ymago Mundi* (1410), del cardenal y teólogo francés Pierre d'Ailly (Petrus Alliatus), cuyo ejemplar con unas mil anotaciones de puño y letra del Gran Almirante de la Mar Océano, se conserva aún en la Biblioteca Colombina de Sevilla, se lee la letra resuelta del visionario, que pone en el margen: «El

9 Gandía, Enrique de: *Historia crítica de los mitos y leyendas de la conquista americana*. [1929]. BB. AA.: Centro Difusor del Libro, 1946, pp. 7 y ss.

10 Colón, Cristóbal: «Carta al Papa Alejandro VI. Febrero, 1502. Fuente: LXI.-AGIS. Patronato 295, 44». En: *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 311.

11 Colón, Cristóbal: «Diario del Primer viaje (1492). Jueves, 13 de diciembre». En: *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*, p. 80.

12 Isidoro de Sevilla (San): *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983, p. 167.

Paraíso Terrenal es el lugar más agradable del Oriente, lejano por tierra y mares de nuestro mundo habitable». ¹³ Y, hasta la hora de su muerte, lo acompañó la íntima certeza de que el mundo nuevo por él descubierto no era solo terrenal y finito, sino que más bien había llegado por el Poniente al mundo de la tierra viva.

La fuente de la juventud

Las leyendas que poblaron América desde los días iniciales venían de muy lejos. La Fuente de la Juventud o «fuente que remoçaba a los viejos», ¹⁴ como la llama el Inca Garcilaso en *La Florida*, cuya búsqueda enloqueció a nuestros fundadores, provenía de un viejo mito sumerio de dos mil años antes de nuestra era. El Pseudo Calístenes la había descrito con minuciosidad ¹⁵ en el Romance *de Alejandro* y Cristóbal Colón la tenía bien presente en otro de sus libros consultadísimos: *el Libro de las Maravillas del mundo*, de Sir Jehan de Mandeville. Y si el Paraíso Terrenal estaba en el Nuevo Mundo descubierto, la Fuente de la Juventud también debía estar por aquí, pues Mandeville había conjeturado que aquella fuente de seguro se surtía por canales subterráneos de los manantiales del Paraíso Terrenal: «Es tal la virtud de esta fuente maravillosa que dicen que viene del Paraíso Terrenal». ^{13 14 * 16} Ya veremos cómo el Inca narra la búsqueda de la Fuente de la Juventud por uno de los que estuvo en la toma de Cajamarca.

Las Antillas, el Brasil y el reino de las Amazonas

Las Antillas no fueron otra cosa sino que las siete islas o anti-islas (anti-ilhas, en portugués) de las siete Canarias que habían marcado por

13 Àpud: Magasich, Jorge y Jean-Marc de Beet: *América mágica*. Santiago de Chile: Lom-Ediciones, 2001, p. 35.

14 Garcilaso de la Vega, Inca: *La Florida*, Libro I, Cap. II, fol. 3r,º.

15 Magasich, Jorge y Jean-Marc de Beer: *América mágica*, pp. 56-7.

16 Sir Jehan de Mandeville: *El libro de las maravillas del mundo*. En: Benedeit y Jehan de Mandeville: *Libros de maravillas*. Madrid: Ed. Sruela, 2002, Cap. XX, p. 190.

mucho tiempo el *Non plus ultra* o fin del mundo conocido antes de los grandes viajes.¹⁷ El Brasil figuró en mapas nórdicos cambiantes cientos de años antes de que los portugueses soñadores lo implantaran en el mundo de las realidades de Occidente.¹⁸ La tierra de las Amazonas fue referida por Heródoto cinco siglos antes de Jesucristo. Y el Pseudo Calístenes reproduce con fidelidad una carta de una bien plantada jefa amazona al nada pusilánime macedonio Alejandro Magno.¹⁹ Cientos de años antes de que nuestro Fray Gaspar de Carbajal (1500-1574)²⁰ viera a las Amazonas por nuestras selvas de Iquitos, ya Mandeville las describía con minuciosidad:

Más allá de Caldea está Amazonia, la Tierra de Feminia, un reino donde solo viven mujeres. [...] Si paren a un varón, se enojan mucho, y tan pronto como su hijo sepa andar y comer solo, lo mandan con su padre, o lo matan incluso. Si es niña, le quitan un pecho con un hierro candente: si es hija noble, le quitan el izquierdo, para que pueda llevar más fácilmente el escudo, y si es plebeya, el derecho, para que no le impida tirar con el arco, un arte en el que son muy diestras.²¹

Las Siete Ciudades Encantadas

Narración similar a las anteriores —y muy ligada a la leyenda de las Antillas— era la leyenda de las Siete Ciudades Encantadas a las que arribaron siete obispos portugueses luego de salir huyendo de la invasión de los árabes a la Península. Dice la historia fabulosa que, para no volver jamás del sitio alucinante, los obispos quemaron sus naves²².

17 Magasich, Jorge y Jean-Marc de Beer: *América mágica*, pp. 80-1.

18 De Gandía, óp. cit., p. 12 y p. 16, nota P).

19 Magasich, ibíd., p. 137.

20 Carvajal, Fray Gaspar de: *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande de las Amazonas*. México D. F.: FCE, 1955, p. 97.

21 Sir Jehan de Mandeville, ibíd., Cap. XIX, p. 181-2.

22 De Gandía, ibíd., pp. 63 y ss.

La leyenda de los pueblos impuros

Había también una extraña leyenda de los pueblos impuros: más allá de los confines del mundo, más allá del oriente del Asia, en los extramuros de la humanidad habitaban los pueblos inmundos. Magasich y de Beer²³ apuntan que en una versión tardía del popular Romance de *Alejandro*, llamada *Pseudo Metodio*,²⁴ se describe un episodio llamado «El encierro de los pueblos impuros», según el cual Alejandro Magno luchó contra ellos y con la ayuda de Dios los apartó bien lejos de la geografía habitable para que vivieran a su sucio modo:

[...] todos comían cosas asquerosas y repugnantes: perros, moscas, gatos, serpientes, cadáveres, despojos, fetos y embriones que no estaban desarrollados del todo y que no poseían una conformación definida, y no solo animales domésticos, sino de todo tipo de animales impuros. A los muertos no los enterraban, sino que los devoraban.²⁵

A veces me pregunto, ¿no son estos «pueblos impuros» los que describe Garcilaso cuando habla de los seres que vivían más allá de los límites de su paradisíaco país de los incas? Leamos el capítulo XII del Libro I de los *Comentarios reales*:

[Eran]... amicísimos de carne humana, y tan golosos, que antes que acabasse de morir el Yndio que matauan, le beuían la sangre

23 Magasich, Jorge y Jean-Marc de Beer, óp. cit., p. 45

24 Sackur, Ernst: *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle*. Halle a. S., 1898, pp. 72-75.

25 Magasich, Jorge y Jean-Marc de Beer, óp. cit., p. 45. La traducción castellana que ofrecen Magasich y de Beer, sin citación, difiere un tanto de la versión latina de Sackur. Esta dice: «...ubi conspexit gentes inmundas et aspectu orribilis. Sunt autem et filiis laphet nepotes, quorum inmundiciam uidens exorruit. Comedebant enit hi honmes cantharo speciem omnen coinquinabilem uel spurcebilem, id est, canes, mures, serpentes, morticinorum carnes, aborticia informabilia corpora et ea que in aluo needum per leniamenta coaculata sunt uel ex aliqua parte membrorum producta conpago forman figmenti possit perficere uultum uel figuram expremere et haec iumentorum necnon etiam et omne speciem ferarum inmundarum. Mortuos autem nequaquam sepeliunt, sed sepe comedent eos». (Cf. Sackur, ídem).

por la herida que le auían dado, y lo mismo hazían quando lo iuan desquartzando, que chupaban la sangre y se lamían las manos porque no se perudiesse gota della, tuuieron carnecerías públicas de carne humana, de las tripas hazían morcillas, y longanizas, hinchéndolas de carne por no perderlas.

Huuo nación tan estraña en esta golosina de comer carne humana, que enterrauan sus difuntos en sus estómagos, que luego que espiraua el difunto se juntaua la parentela, y se lo comían cozido, o assado, según le auían quedado las carnes, muchas o pocas, y después juntaban los huessos... [etc.]

[...] los hijos que auían (...) se los comían, de manera que hazían seminarios de muchachos para comérselos...²⁶

El mundo de los gigantes

Los gigantes han poblado el imaginario del mundo occidental desde siempre. Los griegos pensaban que en el inicio de los tiempos reinaban los Titanes, una raza de seres gigantescos nacidos de la unión de Urano y Gea. Pero no solo los griegos, sino que también el profeta mesiánico hebreo Baruc hablaba en estos términos: «Allí nacieron los famosos gigantes antiguos de alta estatura y expertos en la guerra. Pero no fue a estos a quienes eligió Dios ni les enseñó el camino de la Ciencia» (Libro de Baruc, Capítulo 3, Versículos 26-27). Y el libro de Marco Polo asignaba una ubicación precisa al mundo de los gigantes; según él, vivían en Zanzíbar y eran grandes, gordos y negros. El Inca Garcilaso en *Comentarios reales* también habla de los gigantes, solo que dice que eran vecinos nuestros, y vivían por aquí, por nuestro Puerto Viejo en "Tumbes:

[...] vinieron por la mar en vnas balsas de juncos a manera de grandes barcas, vnos hombres tan grandes, que tenía tanto vno dellos de la rodilla abaxo, como vn hombre de los comunes en

26 Garcilaso de la Vega, Inca: *Primera parte de los commentaries reales...*, Libro I, cip. XII, fol. 12r.º.

todo el cuerpo, aunque fuesse de buena estatura (...) era cosa monstruosa ver las cabeças según eran grandes, y los cabellos que les allegauan a las espaldas. Los ojos señalaban que eran tan grandes como pequeños platos...²⁷

III. Las nuevas leyendas de América

Del Ofir y Tharsis a las leyendas del Perú, el Dorado y el Paititi

Pero un continente inabarcable, bien pronto se descubrió como un surtidor de leyendas nuevas. Las minas del rey Salomón, que las Sagradas Escrituras llamaban de Ofir y Tharsis, fueron ubicadas por Colón en la isla Española o actual Santo Domingo. En la citada carta al Papa, Colón le dice con toda claridad: «Esta isla es Tharsis, es Cethia, es Ophir y Ophaz e Qipanga, y nos le havemos llamado Española».²⁸

La leyenda del Perú

Pero, en realidad, el inapagable incendio del oro americano recién empezaría a arder aquella fulgurante mañana de 1513 en que un indio, delante de la inmensidad de la Mar del Sur, le cuenta a Balboa del oro del Perú.

Y la leyenda del Perú, como discurso híbrido, indio y español, fue el inicio de todas las demás leyendas del Nuevo Mundo: «Algunos dizen que Balboa tuuo relación de cómo aquella tierra del Perú tenía oro y esmeraldas. Sea así, o no sea, es cierto que auía en Panamá gran fama del Perú».²⁹ Es el Inca Garcilaso, repitiendo a Gómara, en los *Comentarios reales*.

27 Ibid., Libro IX, cap. IX, fol. 234v.º.

28 Colón, Cristóbal: «Carta al Papa Alejandro VI. Febrero, 1502. Fuente: LX1.0AGIS. Patronato 295, 44». En; *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*, p. 311.

29 Garcilaso, *ibid.*, Libro I, Cap. VI, fol. 6v.º.

Y cuando el Inca arranca a contarle al mundo ilustrado del Renacimiento la increíble leyenda de su patria en su novísimo libro de las maravillas, lo hace de este modo: «[El] Perú tan famoso en el mundo, y con razón famoso, pues a todo él [el mundo] ha llenado de oro y plata, de perlas y piedras preciosas».³⁰

El Dorado nace después de Cajamarca

La enajenación que produjo la leyenda del Dorado fue una consecuencia de la comprobación de la leyenda del Perú, que se había hecho realidad.³¹ En una crónica que se había publicado en Sevilla el año de 1534, Francisco de Xerez, el serísimo secretario de Pizarro, revelaba al mundo sorprendido que en Cajamarca se había ganado tanto oro que circulaba como si se tratara del pan de cada día: “Muchas cosas había que decir (...) de lo poco en que era tenido el oro y la plata. La cosa llegó a que si uno debía a otro algo le daba un pedazo de oro a bulto sin pesar. Y aunque le diese el doble de lo que le debía, no se le daba nada; y de casa en casa andaban los que debían con un indio cargado de oro buscando a los acreedores para pagar”.³²

Si en la realidad, si en la historia de los hechos ciertos, la verdad discurría de este modo, por qué en el mundo de los sueños no se podría ya interactuar con lo imposible. Por eso cuando en 1534, en la celeste Quito de los incas, un indio les cuenta a nuestros fundadores que en la aldea de Guatavitá, en la actual Colombia, un cacique cornúpeta había obligado públicamente a su mujer a comerse «las partes de la punidad de su amante»,³³ y que ella se ahogó con su hijito en una laguna sagrada luego de la humillación, pero que el marido arrepentido se vestía con polvos de oro puro por las noches e iba a arrojarle a su difunta, en medio

30 Garcilaso, ibíd, Libro I, Cap. V, f fol. 4v..

31 Gómez-Tabanera, José Manuel: «Presentación». En; Ramos, Demetrio: *El ñuto de El Dorado*. Madrid: Istmo, 1988, p. VIII y ss.

32 Xerez, Francisco de: *Verdadera relación de la conquista del Perú*. [1534] Madrid: Historia 16, 1985, p. 152.

33 Magasich, Jorge y Jean-Marc de Beer: *América mágica*, p. 105.

de una procesión de fogatas, muchas ofrendas de oro y perlas a la laguna; la tal leyenda tuvo que ser creída de inmediato. Y nuestros fundadores fueron en busca del indio dorado para evitar que siguiera botando el oro al agua, así tan sin razón.

Pero el Dorado no estaba en Colombia. Gonzalo Pizarra que tenía autoridad suficiente para creer ya en todo —y sin asomo de dudas en lo tocante a estas cosas— salió del Cuzco hacia 1539, vía Quito, a buscar el Dorado por nuestras selvas (y de pasada el fragante país de la canela). Y, mucho después, en septiembre de 1560 Pedro de Orsúa, desde nuestra Chachapoyas, partió con una expedición en toda regla en busca del Dorado por las selvas del Amazonas, y tuvo que sucumbir en aquella apoteosis de crímenes sin nombre que celebró sin piedad ese «vizcaíno rabioso / muy peor que andaluzado», Lope de Aguirre, como dice de él el romance «Riberas del Marañón».³⁴

El Paititi

Y junto a la leyenda del Dorado nació también en el Perú la leyenda del Jaguar de Oro o Gran Jaguar o Gran Señor del Titi o Paititi,³⁵ esa mítica ciudad de oro en las selvas del Manu, en Madre de Dios o en el movedizo país de los Moxos, que se dice habían construido los incas supérstites de la dinastía solar, luego de perder Quito, Cajamarca, el Cuzco y todo su país de los Andes, que ahora se había convertido, sin que acabaran de explicárselo, en el hispano Reino del Perú.

IV. De cómo el Inca cuenta la leyenda de la fuente de la juventud

El gusto por contar las leyendas de la América española lo inicia el más ilustre escritor peruano en un libro imperecedero: *La Florida*. Según

34 Coello, Óscar: Los inicios de la poesía castellana en el Perú, p. 317.

35 Tyuleneva, Vera: «La leyenda del Paititi: versiones modernas y coloniales». En: Revista Andina, Cuzco-Perú, N.º 36, 2003, p. 193.

el Inca, el curtido y experimentado (y loco³⁶) cuarentón³⁷ Hernando de Soto, perulero, rico de los más ricos con su parte de *Caxamalca*, invierte toda su inmensa fortuna ganada en el Perú para iniciar desde España la búsqueda del «gran Reyno de la Florida».³⁸

En el discurso literario, la voz del narrador cuenta que la Florida es un país «donde los indios fabulosamente dezían, auía vna fuente que remocaua a los viejos»³⁹ y dice que es un reino que limita con las Siete Ciudades Encantadas⁴⁰ de la leyenda (*vide ut supra*): «Al poniente confina con las prouincias de las siete ciudades»⁴¹

El héroe de la toma de Cajamarca?⁴² «con seys o siete de los conquistadores, que diximos se auían buuelto del Perú»,⁴³ arma una expedición de solo jovencitos: «Nouecientos y cinquenta Españoles (...) todos moços, que apenas se hallaua entre ellos vno que tuuiesse canas»;⁴⁴ y, también en el relato, embarca en su nao a una chica de 17 años, doña Leonor de Bobadilla, «dama cuya hermosura era extremada»;⁴⁵ hija natural del conde de la Gomera, una de las islas Canarias, al cual aquel se la solicita «con muchos ruegos y súplicas»,⁴⁶ antes de partir para «hacerla gran señora de su nueva conquista»?⁴⁷

Sin embargo, el narrador prodigioso que es el Inca difumina todos estos datos y los entrevera y encubre tan bien con esa técnica que yo he llamado del espejismo o del espejeo textual y logra distraernos con

36 Garcilaso de la Vega, Inca: *La Florida*, fol. 2 v.º.

37 Lockhart, James Marvin: *Los de Cajamarca. Un estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú*. Lima: Milla Batres, 1972. Tomo 2, p. 205, cf. «Notas».

38 Garcilaso de la Vega, el Inca: *La Florida*, fol. 1 r.º.

39 Garcilaso, *ibíd.*, Libro I, Cap. II, fol. 3r.º.

40 De Gandía, *óp. cit.*, pp. 63 y ss.

41 Garcilaso, *ibíd.*, fol. 2v.º.

42 Garcilaso de la Vega, Inca: *La Florida*, fols. 1r.º y 1v.º.

43 *Ibíd.*, Libro I, Cap. VI, fol. 9r.º.

44 *Ibíd.*, fol. 9v.º.

45 *Ibíd.*, Libro I, Cap. VIII, fol. 14r.º.

46 *ídem.*

47 *ídem.*

sus explicaciones catolicísimas de que *La Florida* se llamó así porque se descubrió el día de Pascua de Resurrección o día de Pascua Florida y con la prestidigitación de fechas y pormenores asaz puntuales y agobiantes de quisquilloso historiador. Es necesario acudir al examen de los contenidos latentes para recuperar las posiciones actanciales que no aparecen en el texto,^{48 49} y así poder saborear la presentación artística y solo artística —subyacente en *La Florida*— del drama de nuestros fundadores, cual fue el haber alcanzado estas tierras ya maduros, y de no alcanzar a entender cómo después de tantas penurias habían ganado un reino dorado y prodigioso, para tener ante sus ojos la cercana humillación del sepulcro. En el relato, el héroe se muere de una fiebre a los 42 años.⁴⁹

No es necesario recordar que estas empresas descubridoras se sucedían unas tras otras por largos años; en ellas se dejaba la vida o la salud o la juventud. Tal era el precio. Mucha fortuna debió tener aquel que regresó sano y salvo o joven para disfrutar de todo lo ganado. La búsqueda del Reino del Perú (bien lo sabía De Soto) había durado un par de décadas; es decir, se perdieron ahí los mejores años de vida en un mundo donde se era viejo a los cincuenta años. Para los cronistas, Pizarro es un «viejo». Los aventureros partían jovencitos y, al cabo de veinte años o más, eran muy ricos; pero también muy 'viejo[s], cano[s] y pecador[es]', como el verso del romance de «La doncella guerrera». Pizarro tenía 54 años cuando ganó el Perú y las princesas incas con las que anduvo, a él como a todos sus compañeros, acaso los convencieron que el oro del Perú no era nada sin 'la florida del Inca', es decir, «sin la fuente que remojaba a los viejos». Estos hombres no querían ya oro, querían no morir; vivir y ya no envejecer.

Vasco Porcallo de Figueroa se ofreció a Hernando de Soto:

[...] de yr en su compañía a la conquista de la Florida tan famosa, sin que su edad que pasaba ya de los cinquenta años (...) ni la

48 Courtés, Joseph: *Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación*. Madrid: Gredos, 1997, p. 113.

49 Garcilaso de la Vega, Inca: *La Florida*, Libro V, Cap. VII, fol. 270 v.º.

mucha hazienda ganada y adquirida por las armas, ni el desseo natural que los hombres suelen tener de la gozar, fuesse para resistirle, antes posponiendo todo quizo seguir al Adelantado para lo cual le ofreció su persona, vida y hazienda.⁵⁰

Estoy leyendo el texto original de *La Florida*, publicado en 1605. A este hombre Hernando de Soto lo hizo su teniente general, deponiendo del cargo a Nuño Tovar, uno de los jovencitos de la flota descubridora que en un abrir y cerrar de ojos se alzó con la mentada Leonor de Bobadilla de 17 años, y se casó en secreto con ella (el texto dice «clandestinamente»⁵¹), para callado desconsuelo de nuestros héroes maduros. Sin embargo, el escritor llamado a sí mismo, *el Inca*, cuenta todo esto con su estética del sigilo, con su perfecta e impecable discreción y esa pulquérrima elegancia que aquí admiramos.

Y, luego de habernos prevenido —sagaz ingenio literario, decía del *Ynca* Menéndez y Pelayo: «es uno de los más amenos narradores que en nuestra lengua pueden encontrarse»⁵²— en el puntual paratexto o «Proemio», que no nos va a engañar «con fábulas y ficciones», comienza a encandilarnos con todas las historias asombrosas y alucinantes del viaje en pos de la fuente de la maravilla, prácticamente desde el inicio de su excelso libro, como aquella historia frente al puerto de Santiago de Cuba, donde un exquisito corsario francés y un rico mercader español, hidalgo este de «conversación, tratos y contratos (...) porque ello es lo que hace hidalguías»,⁵³ acordaron no cañonear sus bellas naves para no malograrlas, sino que, en vez de esto, escogieron destrozarse ambos a cuchilladas al frente de sus tripulaciones, pero solo durante el día; porque al caer la noche, pactaron detener el asalto para visitarse en las naos e intercambiar regalos, cortesías y remedios y preguntarse mutuamente por la salud de los heridos y el bienestar personal de los capitanes, y desearse los mejores parabienes, para al amanecer siguiente volver a despedazarse a

50 Ibid., Libro 1, Cap. XII, fols. 21r.º y 21v.,

51 Ibid., fol. 21 v.º.

52 Menéndez y Pelayo, Marcelino: *Historia de la poesía hispanoamericana*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1913, tomo II, p. 145.

53 Garcilaso de la Vega, Inca: *La Florida*, Libro I, Cap. IX, fols. 15v.º y ss.

sable limpio con mayor furia que el día anterior hasta que llegaba la noche otra vez y se volvían a visitar y a decir cortesías, y así sucesivamente.⁵⁴

Así es la *Florida del Ynca*, una sucesión deleitosa de relatos e historias alucinantes, como la historia de los indios que se suicidaron colectivamente con sus familias por no querer ir a recoger el oro que se encontraba, dice el narrador, regado a flor de suelo en Santiago de Cuba.⁵⁵

El ‘comento y glosa’ literarios en *La Florida*

Poco a poco, los historiadores severos han ido advirtiendo que ya no podían sostener que lo que leían en *La Florida* era un documento de hechos verificables, sino que todo rezumaba literatura; arte de escribir. El historiador sanmarquino (y piurano ilustre) don Miguel Maticorena encontró hace ya varias décadas el manuscrito de borrador con los datos históricos que le sirvieron de base a Garcilaso para la redacción final de *La Florida del Inca*.⁵⁶ Se trata de los apuntes que hizo tomar Garcilaso de su principal informante, Gonzalo Silvestre: «Consta de 40 folios con 79 páginas útiles y ordenado o dividido en 96 párrafos, pero aún sin títulos ni numeración de capítulos. Es un resumen breve en comparación a la extensa primera edición de 1605. Esta tiene 179 capítulos divididos en seis libros. O sea que el Inca aumentó el resumen de Silvestre con 83 capítulos adicionales, todos sumamente elaborados».⁵⁷ Es decir, *La Florida* es la reelaboración ficcional de estos apuntes o, para decirlo con palabras del propio Maticorena: «El texto base de la edición de Lisboa es pues el recogido por Silvestre. En 1605, repetimos, aparece sumamente aumentado con escenas y consideraciones con las que el Inca impregnaba de color y animación sus relatos».⁵⁸ Así es, pues, que uno es el texto prosaico con la historia a referir; y el otro, es el arte de narrar del insigne

54 ídem.

55 Ibíd., Libro I, Cap. XII, íbis. 20v.º-21r.º.

56 Maticorena Estrada, Miguel: «Un manuscrito de la Florida del Inca Garcilaso». En: *El Comercio* [Lima], *Dominical*, 09 de abril de 1989.

57 ídem.

58 ídem.

escritor. O, como diría don Marcelino Menéndez y Pelayo, «la historia anovelada»⁵⁹ donde el Inca se muestra insuperable.

V. De cómo el Inca Garcilaso cuenta la leyenda del Perú

No tierra, oro

Hace cuatrocientos años el mundo leía asombrado la existencia de un lugar que cubría todas las apetencias del sueño más terrenal del corazón humano, desde que fue expulsado con razón del Paraíso:

El Oro se coge en todo el Perú: en vnas prouincias es en más abundancia que en otras, pero generalmente lo ay en todo el Reyno. Hállase en la superficie de la tierra, y en los arroyos y ríos donde lo lleuan las auenidas de las lluuias: de allí lo sacan lauando la tierra o la arena, como lauan acá los plateros de escubilla de sus tiendas que son las barreduras dellas. Lllaman los Españoles lo que assí sacan Oro en poluo, porque sale como limalla, algunos granos se hallan gruesos de dos tres pesos, y más yo vi granos de a más de 20 pesos, llamantes pepitas, algunas son llanas como pepitas de melón o calabaza, otras redondas, otras largas como hueuos. Todo el Oro del Perú es de diez y ocho a veynte quilates de ley poco más o menos. Solo el que se saca en las minas de Callauaya, o Callahuaya es finíssimo de a veynti quatro quilates, y aun pretende passar dellos según me lo han dicho algunos plateros en España.⁶⁰

Solo quiero resaltar un embrague espacial: el Inca cuenta, según él, para los de «acá», es decir, para sus lectores implícitos «de allá», que son los europeos deseosos de enterarse de la maravilla, o deleitarse con la leyenda del oro del Perú.

59 Menéndez y Pelayo, Marcelino: *Orígenes de la novela*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961, Tomo II, p. 152.

60 Garcilaso de la Vega, Inca: *Primera parte de los commentaríos reales...*, Libro VIII, Cap. XXIV, fols. 223v.º y 224r.º.

Los incas divinales

Cuando dibuja el perfil de los incas, los delinea con todas las características de la perfección —sin duda— no humana. Por ejemplo, cuando habla de los príncipes herederos dice así:

[...] eran hijos del Sol, nacidos para enseñar, y hazer bien a los demás, los tenía[n] tan refrenados, y ajustados, que más eran dechado de la República, que escándalo della; dezían con esto que también les faltauan las ocasiones, que suelen ser causa de los delitos, como pasión de mugeres, o cudicia de hazienda o desseo de venganza: porque si desseaban mugeres hermosas, les era lícito tener todas las que quisiessen, y qualquiera moca hermosa que apeteciessen (...). Lo mismo era en la hazienda, que nunca tuuieron falta della para tomarla agena (...). También les faltaua ocasión para matar, o herir a nadie por vía de venganza o enojo, porque nadie les podía ofender, antes eran adorados...⁶¹

Admiremos aquí cómo discurre con suavidad y sabiduría la prosa excelsa de este escritor andino, contemplemos cómo se allega a los misterios que solo alcanzan a tocar las grandes plumas, es decir, él sabe mirar los secretos puntos débiles del corazón humano.

Las orejas de los Incas

Cuando describe el físico de sus incas divinales escribe así:

“... trayan las orejas horadadas, por donde comúnmente las horadan las mugeres para los carcillos, empero hazían crescer el horado con artificio (...) en estraña grandeza, increíble a quien no la huuiere visto (...) del tamaño y forma de vna rodaja de cántaro...”⁶²

61 Ibid., Libro II, Cap. XV, fol. 41r.º.

62 Ibid., Libro I, Cap. XXII, fol. 20v.º.

Es decir, el huequito donde se ensartaban los aretes los incas era del tamaño de la boca de un cántaro.

La historia «anovelada» de los incas conquistadores

Pero donde se deja ver sin pudor como un narrador altamente ficcional es cuando narra las ceremonias de sujeción de los pueblos vencidos por los incas conquistadores. Después de que el Príncipe Viracocha masacrara a los Chancas, en la que desde entonces sería llamada, pampa de sangre o Yahuarpampa, cuenta nuestro Inca:

...quando llegó a la prouincia (...) de los Chancas, salieron las mugeres y niños que pudieron juntarse con ramos verdes, aclamando y diziendo: Solo señor hijo del Sol, amador de pobres, aued lástima de nosotros, y perdonadnos.

El Príncipe los recibió con mucha mansedumbre, y les mandó dezir, que de la desgracia recebida auían tenido la culpa sus padres, y maridos: y que a todos los que se auían rebelado, los tenía perdonados: y que venía a visitarlos por su persona, para que oyendo el perdón de su propria boca, quedassen más satisfechos, y perdiessen de todo el temor, que podían tener de su delicto. Mandó que les diessen lo que huuiessen menester, y los tratassen con todo amor, y charidad, y tuuiessen gran cuenta con el alimento de las biudas y huérfanos, hijos de los que auían muerto en la batalla de Yahuarpampa.⁶³

Naturalmente, en el discurso directo, sin la menor duda, ficcional, vemos cómo los chancas hablan como españoles («aued lástima de nosotros y perdonadnos»). Y en el discurso indirecto de Viracocha vemos que hay un príncipe inca que sabe muy bien qué es el amor, qué es el perdón y qué es la caridad cristiana, aunque haya acabado de inaugurar Yahuarpampa o campo de sangre.

63 *Ibíd*, Libro V, Cap. XX, fols. 118r.º y 118v.º.

No había pobres

Claro que ningún historiador serio creará aquello que cuenta el Inca escritor acerca de la sociedad perfecta donde no había pobres, pero nuestro amado y excelso narrador se lo hizo creer así aun a los ilustradísimos enciclopedistas franceses, y a tantos otros a quienes puso a soñar con las sociedades perfectas o utópicas: «De manera que lo necesario para la vida humana de comer, y vestir y calcar lo tenían todos, que nadie podía llamarse pobre, ni pedir limosna, porque lo vno y lo otro tenían bastantemente, como si fueran ricos».⁶⁴

El tributo de los pobres

Y también Garcilaso ha contado sin rubor que en la sociedad altamente planificada de los incas cuando alguien no tenía para pagar los impuestos, podía pagar con sus piojos:

1...] otra manera de tributo dauan los impedidos, que llamamos pobres, y era que de tantos a tantos días eran obligados a dar a los gouernadores de sus pueblos ciertos cañutos de piojos. (...) se lo pedían de piojos, porque como pobres impedidos no podían hazer seruicio personal, que era el tributo que todos pagauan. Pero también dezían, que la principal intención de los Incas para pedir aquel tributo, era zelo amoroso de los pobres impedidos, por obligarles a que se despiojassen, y limpiassen, porque como gente desastrada no pareciessen comidos de piojos: por este zelo que en toda cosa tenían los Reyes, les llamauan amadores de pobres.⁶⁵

Demás está decir que la afirmación anterior de que no había pobres queda contradicha; pero no importa, así es el Inca. En el mundo de la literatura todo puede ocurrir. El Inca escritor solo está ejecutando con maestría su excelsa partitura barroca de diestro narrador, es decir, aderezando una leyenda.

64 *Ibíd.*, Libro V, Cap. IX, fol. 107r.º.

65 *Ibíd.*, Libro V, Cap. VI, fol. 105r.º.

La religión de Manco Cápac, el lucero del alba

Confieso que uno de los relatos que más me conmueven de este anciano de 70 años que escribía con los ojos cerrados pensando en su patria lejana es cuando dice que los intelectuales incas lograron conceptualizar al Dios nuestro:

“[...] los Reyes Yncas, y sus Amautas, que eran los Philótophos rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios, y Señor nuestro, que crió el cielo y la tierra, como adelante veremos en los argumentos y sentencias, que algunos dellos dixeron de la diuina Magestad: al qual llamaron Pachacamac”.⁶⁶

Y me conmueve ver cómo acude a la figura cristológica del Lucero del Alba para explicar a su inca Manco Cápac. En las últimas líneas del Libro de las Revelaciones o Apocalipsis, Jesús se define a sí mismo como el Lucero del Alba; leamos ahora este curioso texto garcilasino:

Viuiendo, o muriendo aquellas gentes de la manera que hemos visto, permitió Dios nuestro Señor, que dellos mismos saliesse vn luzero del alua [Manco Cápac], que en aquellas escurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural, y de la vrbanidad y respetos, que los hombres deuían tenerse vnos a otros, y que los descendientes de aquel, procediendo de bien en mejor, cultiuassen aquellas fieras y las conuirtiessen en hombres, haziéndoles capaces de razón, y de qualquiera buena dotrina: para que quando esse mismo Dios, sol de justicia, tuuiesse por bien de embiar la luz de sus diuinos rayos a aquellos idólatras, los hallasse no tan saluajes, sino más dóciles para recebir la fe Cathólica, y la enseñanza y doctrina de nuestra sancta madre Yglesia Romana.⁶⁷

Y, me conmueve más, cuando dice que veneraron la Santa Cruz:

66 Ibid., Libro II, Cap. II, fol. 26r.º.

67 Ibid., Libro I, Cap. IV, fol. 13v.º.

Tvuiéron los Reyes Incas en el Cozco vna cruz de mármol fino de color blanco, y encarnado, que llaman jaspe cristalino: no saben dezir desde qué tiempo la tenían. (...) La cruz era quadrada tan ancha como larga, tendría de largo tres quartas de vara, antes menos que más, y tres dedos de ancho, y casi otro tanto de grueso era enteriza toda de vna pieça mui bien labrada con sus esquinas muy bien sacadas, toda pareja, labrada de quadrado, la piedra muy bruñida y lustrosa. Teníanla en vna de sus casas reales en vn apartado de los que llaman Huaca, que es lugar sagrado. No adorauan en ella, mas de que la tenían en veneración, deuía ser por su hermosa figura, o por algún otro respecto que no saben dezir. Assí la tuuieron hasta que el marqués don Francisco Piçarro entró... ⁶⁸

El Inca Garcilaso y la leyenda del Perú

Para terminar. Decía el Maestro de Santander, don Marcelino Menéndez y Pelayo, de este libro insigne: «Los *Comentarios reales* no son texto histórico, son una novela». ⁶⁹ En otro momento, escribe el sabio santanderino, refiriéndose a la *Florida del Inca* y a los propios *Comentarios reales*, «la celebridad de Garcilaso, como uno de los más amenos y floridos narradores que en nuestra lengua pueden encontrarse, se funda en sus obras historiales, que mejor clasificadas estarían (sobre todo la segunda) de historias anoveladas». ⁷⁰ Y también dice, refiriéndose al trabajo artístico de nuestro primer escritor, que «se formó en el espíritu de Garcilaso lo que pudiéramos llamar la novela peruana o la leyenda incásica». ⁷¹

No voy a afirmar ni negar nada. Solo voy a citar algunos textos entresacados de la inmensa prosa oceánica del Inca, que a mi juicio son reveladores de su magistral juego artístico. En el capítulo XIX de

68 Ibid., Libra II, Cap. III, fols. 27v.º y 28r.º.

69 Menendez y Pelayo, Marcelino, *ibid.*, p. 153.

70 Ibid., p. 152.

71 Ibid., p. 153.

los *Comentarios*, no sin razón titulado: «Protestación del autor sobre la historia», la voz del narrador retorna a la instancia de la enunciación y se descubre ante su lector en la soledad del acto de la lectura, y le instruye de sus propósitos: «... al discreto lector suplico reciba mi ánimo, que es de darle gusto y contento».⁷² Y eso se llama literatura.

Su trabajo de entroncar la leyenda del Perú con el mundo fabuloso de la cultura occidental (el profano y el divino), que hemos referido temprano, puede notarse en frases como esta: «el que las leyere, podrá cotejarlas a su gusto, que muchas hallará semejantes a las antiguas, así de la sancta escritura, como de las profanas y fábulas de la gentilidad antigua».⁷³ No lo olvidemos al estudiarlo.

Y en otra ocasión para aclarar que lo que cuenta es leyenda, encanto, belleza para disfrutar, dice de sus informantes, los incas ficticiales: «Me contaban sus historias como se cuentan las fábulas a los niños».⁷⁴

Y nadie puede negarle esa habilidad para hacer creer lo imposible. Un escritor es más fino cuando atrapa al lector; pero, sobre todo, cuando no le deja ver los términos del embuste artístico; cuando lo hace transitar sin que se dé cuenta entre el mundo de la realidad y el mundo de la ficción; cuando no le permite percatarse de que está soñando, cuando él mismo lo ha puesto a soñar. Pero este Inca escritor no solo es fino, es genial, le dice al lector que le está entreverando la realidad con la ficción, la verdad con la fábula, y el lector se resiste a ser desengañado: «ampliamos y estendemos con la propia relación la que los historiadores españoles como extranjeros acortaron por no saber la propiedad de la lengua ni auer mamado en la leche aquestas fábulas y verdades como yo las mamé».⁷⁵

72 Garcilaso de la Vega, Inca: *Primera parte de los comentarios reales...*, Libro I, Cap. XIX, fol. 19r.º.

73 ídem.

74 ídem.

75 Ibíd., Libro II, Cap. X, fol. 37r.º.

Ultílogo

En una de esas tardes de Dios en que disfrutaba por enésima vez de la prosa del Inca, me topé con una frase dicha, como todas las suyas, casi al desgaire. Así define Garcilaso el Perú: «Mi patria (yo llamo así a todo el Imperio que fue de los Incas)»;⁷⁶ y desde ese entonces, yo también así defino con orgullo al mío: «Mi patria (llamo así al país que fue de los Incas)». Ahora es nuestro. Un país nacido en el esplendor de una hermosa leyenda.

BIBLIOGRAFÍA

BENEDETTI y Jehan de Mandeville. *Libros de maravillas*. Madrid: Ed. Siruela, 2002

CARVAJAL, Fray Gaspar de. *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande de las Amazonas*. México D. F.: FCE, 1955.

COELLO, Óscar. *Los inicios de la poesía castellana en el Perú*. 2.^a ed. Lima: PUCP-Fondo Editorial, 2001.

———. *Los orígenes de la novela castellana en el Perú*. La toma del Cuzco (1539). Lima: Academia Peruana de la Lengua- Unidad de Posgrado de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008.

COURTÉS, Joseph. *Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación*. Madrid: Gredos, 1997.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1855.

76 Ibíd., Libro IX, Cap. XXIV. 249 r.º y v.º.

GANDÍA, Enrique de. *Historia crítica de los mitos y leyendas de la conquista americana*. [1929]. BB. AA.: Centro Difusor del Libro, 1946.

GARCILASSO DE LA VEGA, el Ynca. *Primera parte de los commentarios reales, qve tratan del origen de los Yncas, reyes que fueron del Perú, de sv idolatría, leyes, y gouierno en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y su República, antes que los españoles passaran a él*. Lisboa: En la oficina de Pedro Crasbeeck, MDCIX.

GARCILASSO DE LA VEGA, Inca. *La Florida del Ynca*. Lisboa: Impresso por Pedro Crasbeeck, 1605.

GÓMEZ-TABANERA, José Manuel. «Presentación». En: Ramos, Demetrio: *El mito de El Dorado*. Madrid: Istmo, 1988.

ISIDORO DE SEVILLA (San). *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.

LOCKHART, James Marvin. *Los de Cajamarca. Un estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú*. Tomo 2. Lima: Milla Batres, 1972.

MAGASICH, Jorge y Jean-Marc de Beer. *América mágica. Mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del Nuevo Mundo*. Santiago de Chile: Lom-Ediciones, 2001.

MATICORENA, Miguel. «El vasco Pascual de Andagoya inventor del nombre del Perú». En: *Cielo Abierto*. Lima, Vol. II, N.º 5, octubre 1979.

———. «Un manuscrito de la *Florida* del Inca Garcilaso». En: *El Comercio* [Lima], *Dominical*, 09 de abril de 1989.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. *Orígenes de la novela*. Tomo II. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961.

_____. *Historia de la poesía hispanoamericana*. Tomo II. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1913.

SACKUR, Ernst. *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle*. Halle a. S., 1898.

TYULENEVA, Vera. «La leyenda del Paititi: versiones modernas y coloniales». En: *Revista Andina*, Cuzco-Perú, N.º 36, 2003.

VARELA, Consuelo (Ed., pról. y notas). *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

XEREZ, Francisco de. *Verdadera relación de la conquista del Perú*. [1534]. Madrid: Historia 16, 1985.

Correspondencia:

Óscar Coello

Docente de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Correo electrónico: ocoello@oscarcoello.com

UNA POÉTICA DE LA SACRALIDAD:
LA ESCRITURA CÓSMICA EN “AMARU” DE EDGARDO
RIVERA MARTÍNEZ

UNE POÉTIQUE DE LA SACRALITÉ :
L’ÉCRITURE COSMIQUE DANS “AMARU” D’EDGARDO
RIVERA MARTÍNEZ

A POETIC OF THE SACRALITY:
THE COSMIC WRITING IN “AMARU” FROM
EDGARDO RIVERA MARTÍNEZ

Américo Mudarra Montoya
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Resumen:

El presente artículo pretende mostrar el valor de este cuento, “Amaru”, dentro de la narrativa de Edgardo Rivera Martínez. Creemos que se trata de un relato capital pues configura una poética. En dicho texto se genera la concepción de una escritura cósmica, vinculada a la naturaleza y al tiempo, que intenta fijar lo inefable. Una escritura que cifra su carácter mediador en una lógica vinculada a lo sagrado, donde el principio de identidad ha quedado abolido, y a un tiempo circular y mítico. Se proyecta una imagen del escritor como un sujeto que se sitúa en un espacio intermedio. La escritura vuelve a concebirse como *poiesis*, creación, tal como la entendían los griegos, además de permitir el establecer nexos entre universos y temporalidades diferentes.

Résumé:

Le present article essaie de montrer la valeur de ce conte, «Amaru», à l'intérieur de la narration d'Edgardo Rivera Martínez. Nous croyons qu'il s'agit d'un récit capital puisqu'il configure une poétique. Dans ce texte s'engendre la conception d'une écriture cosmique, liée à la nature et au temps qui essaie de fixer l'ineffable. Une écriture qui chiffre son caractère médiateur dans une logique liée au sacré, où le principe d'identité est resté aboli, et en même temps circulaire et mythique. Où se projette une image de l'écrivain comme un sujet qui se situe dans un espace intermédiaire. L'écriture est conçue une nouvelle fois comme *poiesis*, une création, comme les Grecs le comprenaient, en plus de permettre l'établissement des liens entre des univers et différentes temporalités.

Abstract:

The article focuses on showing the value of this story, "Amaru", inside Edgardo Rivera Martinez's narrative. We believe that it deals with a cardinal narration since it constitutes a poetics; this text generates the conception of a cosmic writing, linked to the nature and to the time, that tries to set the ineffable thing.

Palabras clave:

Narrativa peruana; Rivera Martínez; Poética; Escritura; Diálogo; Sacralizado.

Mots clés:

Narration péruvienne; Rivera Martinez; Poétique; Ecriture; Dialogue; Sacralité.

Key words:

Peruvian narrative; Rivera Martinez; Poetics; Dialogue; Sacralized.

Fecha de recepción: 15/10/2010

Fecha de aceptación: 30/10/2010

Edgardo Rivera Martínez es uno de nuestros mayores estilistas; el grueso de su obra así lo demuestra. Rivera Martínez ha diseñado una de las empresas estilísticas mejor elaboradas en la literatura peruana. Al mismo tiempo, su escritura no ha dejado de problematizar el estatuto heterogéneo de nuestra realidad. Escritura cultural que se sitúa en el límite de tradiciones contrapuestas para mediar y resolver conflictos de manera artística. Incluso, siendo un autor tan importante (y prácticamente canonizado en vida por la crítica literaria peruana¹), son pocos los trabajos serios dedicados a su obra;² salvo tal vez *País de Jauja*, su novela más celebrada y reeditada, los estudios literarios se han mantenido en silencio. Es poco lo que se ha escrito sobre “el resto” de su obra, y no porque adolezca de deficiencias. Este vacío de la crítica es necesario remediarlo de alguna manera.

En este artículo, nuestro interés fundamental se centra en configurar, a partir del análisis de un relato, “Amaru”,³ la poética (o por lo menos

-
- 1 Prueba de ello es la edición de *País de Jauja*, editada por Peisa, en una colección preparada por *El Comercio*. Cf. RIVERA MARTÍNEZ, Edgardo. *País de Jauja*. Lima, Peisa, 2001. Para un primer acercamiento al término “canonización” véase: SULLÁ, Enric. *El canon literario*. Madrid, Arco / Libros, 1998.
 - 2 Al respecto véase la compilación de artículos que publicó Cesar Ferreira sobre la obra de Rivera Martínez: FERREIRA, César (Ed.). *Edgardo Rivera Martínez: nuevas lecturas*. Lima, UNMSM, 2006, pp. 277-280. Este volumen es uno de los pocos que se dedican íntegramente a elucidar la obra del escritor peruano; sin duda, un aporte valioso a los estudios literarios. Dentro de los materiales que ofrece esta compilación se presentan tres reseñas sobre la publicación de los cuentos completos del autor. Véase: AGREDA, Javier. “Cristal de roca, Cuentos completos”, pp. 281-283; OTERO, Diego. “Cuentos completos de Edgardo Rivera Martínez: nuestra facultad de ser alucinados”, pp. 285-286; y RABÍ DO CARMO, Alonso. “A propósito de Rivera Martínez”, pp. 277-280.
 - 3 Hemos revisado dos versiones distintas de este relato. La primera corresponde a uno de los primeros volúmenes de cuentos de Rivera Martínez, Azurita; la segunda, a la edición de sus cuentos completos. Ambas versiones varían en su escritura, aunque básicamente el relato no sufre modificación alguna, la historia es la misma; la última es la definitiva, revisada por el propio Rivera Martínez, por ese motivo hemos decidido realizar nuestro análisis sobre este último texto, todas nuestras citas hacen referencia a él. Cf. RIVERA MARTÍNEZ, Edgardo. “Amaru”. En: Azurita. Prólogo de Antonio Cornejo Polar. Lima, Lasontay, 1978, pp. 143-149 y “Amaru”. En: *Cuentos completos*. Lima, INC, 1999, pp. 102-107.

una de ellas) de Rivera Martínez. Creemos que su escritura no puede comprenderse sin considerar su estatuto cósmico y cultural. Rivera Martínez problematiza en este relato-poema la noción de escritura y la resuelve concibiéndola como una escritura sacra, cosmogónica y cíclica, capaz de dialogar con la naturaleza y descifrarla. Al mismo tiempo, vemos que este relato se mueve en un espacio donde el yo y el tú dialogan; el narrador-protagonista del relato se encuentra dividido (¿o acaso el narrador forma parte de esta entidad sagrada, como es el Amaru?). El texto se mueve en una ambigüedad que no se resuelve ni siquiera al final, sino prevalece y se extiende hasta el final de los tiempos. Ambos aspectos del relato, la escritura cósmica y el narrador-protagonista dialogante, forman parte, en nuestra opinión, de un mismo proyecto *patético*. Para revisar estos elementos del relato nos valemos de los aportes de la retórica general textual de Tomás Albaladejo y Stefano Arduini y de la semiótica del discurso propuesta por Jacques Fontanille. Además, tomamos los apuntes de Walter Mignolo para definir el término “poética”, de las nociones de Martin Buber para referirnos al diálogo y de los postulados de Mijaíl Bajtin para hablar de la alteridad.

El primer paso para emprender nuestro análisis es discernir entre lo que Walter Mignolo ha denominado comprensión hermenéutica y comprensión teórica.⁴ Esta distinción realizada por el autor argentino está orientada principalmente hacia una perspectiva epistemológica y no metodológica. Los intereses de Mignolo lo llevan a enfatizar esta última y a desarrollarla con mayor detenimiento. Una de los objetivos implícitos de su libro, *Teoría del texto e interpretación de textos*, es dejar sentadas las bases para la formación de una comunidad teórica. Sin olvidar estos detalles, para nuestra investigación es de sumo interés el uso de esta categoría para elaborar el eje a partir del cual realizar nuestro análisis. Por ese motivo haremos uso de las formulaciones de este texto pero dirigidas principalmente hacia una elaboración hermenéutica.

4 MIGNOLO, Walter. *Teoría del texto e interpretación de textos*. México D. F., UNAM, 1986. Básicamente el primer capítulo de este libro (pp. 19-54)

Mignolo señala que el vocablo ‘teoría’—entendido como reflexión sobre los principios generales del fenómeno literario— tiene dos expresiones:

La teoría referida a las reflexiones de los escritores sobre la literatura, es decir, a definiciones esenciales de la literatura que sirven para la interpretación (la poética de un escritor). A este nivel se interrelacionan la interpretación y la teoría.

La teoría entendida como derivación del paradigma de la ciencia. En esta acepción se designa una actividad que busca objetivar la formulación, refutación y modificación de hipótesis y teorías. En este paradigma el vocablo se liga a la explicación de los principios generales de la literatura (no a su definición) y a la explicación de textos particulares (no a su interpretación).

En el primer caso, la teoría se refiere a “definiciones esenciales” y se usa en el paradigma de la comprensión hermenéutica y, en el segundo, se refiere a un sistema interrelacionado de conceptos y se usa en el paradigma de la comprensión teórica⁵.

En nuestro relato encontramos, de manera implícita, algunas “definiciones esenciales”; “Amaru” propone una poética de la escritura, al reflexionar sobre ella y al centrar el desarrollo del relato en esa misma reflexión. La historia, sintéticamente, cuenta el acto de escritura del protagonista, el Amaru, y cómo esta escritura dialoga con el cosmos. Existe un aprendizaje del narrador-protagonista orientado por su constante preguntarse por la razón de ser de su escritura. Formalmente, el texto se presenta como un “diálogo” consigo mismo y no simplemente un monólogo; esto se consigue por la fragmentación del narrador protagonista: el texto se encuentra integrado por dos niveles los cuales corresponden al yo y al tú. Para observar con claridad este fenómeno textual revisemos el inicio del relato:

5 Op. Cit. P. 19.

[Yo] *surjo* de la obscuridad, lentamente. Mi faz se adelanta hacia *mi* faz. Pupilas grises, pálido fulgor en una efigie adusta. *He emergido* así cien veces ante el espejo, sin detenerme a escrutar lo inescrutable, mas ahora observo. ¿Qué subyace tras de lo absorto? Poco a poco vuelve el azogue a su vacío. *Desciendo* de la *loggia*, anillo a anillo, y en silencio me *dirijo* a la ventana. Catedral del Cuzco, ¿desde cuándo te *contemplo*? *Me alejo*, después, bordeando los muros, hasta el aposento que *he hecho mío*. *Sombra soy* en la penumbra, pero arde en mí un fuego. Un fuego cuyo fin se aproxima. **Lo sabes, sierpe, y en la espera rememoras. Sumas** los momentos y los días, uno a uno, y en ellos lo pensado y lo soñado, en un recuento que es también celebración y conjuro. Sí, el placer de *abandonarme* a la palabra, a su ritmo, a sus certezas. ¿OYES? Suenan los golpes cadenciosos: María Angola, campana de siglos.⁶

Hemos señalado en el texto los deícticos y las marcas verbales que hacen referencia a la primera y a la segunda persona; las cursivas hacen referencia al yo, las negritas, al tú. Las mayúsculas de la palabra “oyes” marcan un punto de ambigüedad que no se resuelve en el texto, es un punto de intermediación donde no es posible identificar con claridad quién habla. Esto se complica al revisar la integridad del relato: no existen párrafos, sino una continuidad que se prolonga hasta el final. Al leer el texto no sabemos con certeza quien es el tú, si realmente es otro personaje o una prolongación del yo narrador-protagonista. Esto último también es “falseado” por el texto, pues no podemos asegurar que sea propiamente así, la posibilidad inversa también es válida, sobre todo al reconocer la calidad de “escritura” del relato y al conocer el desenlace del mismo. Nos encontramos atrapados en un tiempo que se repite circularmente; el tú que habla puede ser también el testigo de todas las anteriores apariciones del Amaru. Ambas posibilidades están abiertas y realmente no se contradicen.

El fenómeno que estamos describiendo ha sido formulado en otros términos por Martin Buber. Este autor afirma que el encuentro con el otro

6 RIVERA. Op. Cit. 102. Cursivas, negritas y mayúsculas nuestras.

marca la senda de la trascendencia. En uno de sus libros más conocidos, *¿Qué es el hombre?*, Buber afirma, respecto a este punto, lo siguiente:

Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador [...] El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre [...] Sus raíces se hallan en que un ser busca a otro ser, con este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno [...] la esfera del “entre”⁷

Esta esfera del “entre” explica muy bien los procesos por los cuales el narrador se desdobra. En nuestro trabajo utilizamos constantemente la noción del “tú” tal como la entiende Buber, en un sentido ontológico, de apertura, a un nivel de trascendencia. Esto significa principalmente que tanto el “desdoblamiento” como la continuidad del texto no son meros aditamentos formales sino que corresponden a una lógica que constituye el relato. Creemos encontrar en este punto un índice para reconocer una poética vinculada a lo sagrado.⁸

Otro detalle importante es la caracterización del narrador. Se trata de un Amaru, es decir, de un ser que pertenece a la mitología andina⁹ y que se encuentra vinculado a la creación y regeneración del mundo. El título del relato no es tampoco arbitrario, no solo señala al narrador-protagonista, sino que nos introduce a una lógica distinta, donde la noción del yo moderno es vulnerable pues se remonta a una noción donde primero está el otro y lo inefable. En ese sentido, el “entre”, el punto de intermediación

7 BUBER, Martin. *¿Qué es el hombre?* México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1954, pp. 149-151.

8 Hago referencia a este término dentro de las coordenadas de los postulados de Mircea Eliade. Cf. ELLADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Labor, 1985.

9 Cf. ORTIZ RESCANIERE, Alejandro. *De adaneva a inkarrí: una visión indígena del Perú*. Lima, Retablo de papel, 1973. En este hermoso libro, Ortiz realiza un análisis de un relato oral que tiene como uno de los personajes principales a un Amaru. En su estudio, Ortiz demuestra que estos seres mitológicos están asociados al inicio y la regeneración del cosmos.

entre el yo y el tú es el momento de la hierofanía, es decir, el momento donde lo sagrado se manifiesta. Todo el texto se encuentra sumergido en esa lógica. En otras palabras, no solo se trabaja la sacralidad como un tema, sino que se lo recrea por medio de la escritura. Sin embargo, el cuento habla precisamente de eso: “Y de pronto, empujado por una voluntad y un saber preexistentes, tomaste la pluma. Solo fueron necesarios unos pocos ensayos *para idear y establecer una escritura, con la cual cifrar el tema que tan presente estaba en tu memoria*. Diste principio, pues, a su *transcripción*”.¹⁰ Esto significa que se trata de un relato que narra el acto de escribir y que “duplica” la operación que el narrador describe en la historia. El narrador cuenta que escribe (“idea” y “establece” una escritura) para cifrar un tema; el autor implicado, modifica su escritura para abordar lo sagrado, que supera sus parámetros culturales. Ambos, autor implicado y narrador- protagonista, operan con el lenguaje para hablar de algo que es anterior a ellos y que supera sus expectativas y posibilidades: es una escritura límite, que bordea lo im-posible. No solo se desdobra el protagonista, ante su reflejo en el espejo, sino que el relato mismo es una proyección de la escritura poiética¹¹ del autor implicado.

Para continuar con nuestro análisis nos proponemos describir en términos de la semiótica del discurso, según la entiende Jacques Fontanille, las interacciones entre el yo y tú, producto del desdoblamiento del narrador-protagonista. Queremos mostrar cómo el vínculo que existe entre ambos es sumamente intenso; se trata de un diálogo, no solo como estrategia textual, sino en un sentido más profundo, casi ontológico. El diálogo con el otro está presente en la base misma del relato; sin embargo,

10 RIVERA. Op. Cit., p. 103. Cursivas nuestras.

11 Hago referencia a la noción griega de *poiesis*, entendida comúnmente como “creación”, para hablar de la escritura de Rivera Martínez, porque me parece que esta categoría sintetiza su trabajo con la palabra, en especial en este relato, que se encuentra casi en los márgenes de los géneros literarios canónicos. En este punto, me parece que existe un nuevo dato que refuerza nuestra hipótesis: la poética que materializa este relato se puede entender como una escritura cósmica, una escritura que se modifica para albergar lo sagrado. Por lo tanto, vulnera las nociones modernas de identidad, unidad y género.

no se trata de un desconocido, sino de un ser que es memoria, recuerdo, tiempo y vínculo, anterior y constituyente de la identidad.

Antes de empezar es pertinente definir de manera sintética y muy básica las categorías que vamos a utilizar en esta sección. Jacques Fontanille¹² entiende el campo de presencia como el espacio en el que tienen lugar las tomas de posición, sensibles y perceptivas. En este campo se analizan las formas en que las presencias sensibles se relacionan entre sí. Este campo surge a partir de la aparición de un centro sensible-cuerpo propio (el yo de la enunciación y, posteriormente, el yo del enunciado). Este campo posee un horizonte de presencia (los lugares y momentos en que aparecen otras presencias). El cuerpo propio se relaciona con otras presencias a partir de dos operaciones fundamentales: la mira (fuerte o débil) y la captación (amplia o restringida). La primera describe el flujo de atención y la segunda es la operación mediante la cual el cuerpo propio ubica y cuantifica a las otras presencias. De la combinación de estos dos procedimientos surgen los modos de presencia. Estos son básicamente cuatro: realizado (mira (+) / captación (+)), actualizado (mira (+) / captación (-)), potencializado (mira (-) / captación (+)) y virtualizado (mira (-) / captación (-)).¹³ Dentro de este campo aparecen los actantes posicionales: fuente, blanco y control. La fuente es el cuerpo propio de donde surgen la mira y la captación hacia otra presencia, el blanco. El control siempre es aquella presencia o realidad que media entre ambos. Puede ser favorable o desfavorable, según corresponda. Con esta sintética exposición de las categorías de Fontanille podemos pasar a la descripción respectiva de nuestro relato.

Al principio del relato nos encontramos con la aparición del yo de la enunciación. La primera línea del relato lo presenta vinculado al yo del enunciado, en este caso, el Amaru. Líneas más abajo, el yo del enunciado cambia, ya no es un yo, sino un tú:

Lo sabes, sierpe, y en la espera *rememoras*. Sumas los momentos y los días,
uno a uno, y en ellos lo pensado y lo soñado, en un

12 FONTANILLE, Jacques. *Semiótica del discurso*. Lima, Universidad de Lima, 2006.

13 Ibídem, pp. 118-119.

recuento que es también celebración y conjuro [...] Piensas, ofidio, y te inclinas a observar la *notación ya inalterable*, allí en el facistol [...] Tu lucidez, serpiente. Te incorporaste y *reconociste* el sitio [...] Y de pronto, en algún momento, reparaste en el tema que se *reiteraba*, en breve frase, en tus oídos. La frase primigenia. Se podría haber dicho que había nacido contigo, pero también que *te había precedido*.¹⁴

Queremos marcar dos detalles. En primer lugar, la familiaridad con que el tú se dirige al protagonista, sobre todo por el uso del vocativo, que no siempre es el mismo. Esto evidencia que la mira es intensa y la captación difusa, del tú (fuente) hacia el yo (blanco). Si retomamos la primera escena, cuando el protagonista se observa en el espejo, nos damos cuenta de que nos encontramos en un momento especial dentro de su historia personal: es la primera vez que (se) observa. El espejo hace referencia, según Bajtín, no al desdoblamiento, sino al momento en que “yo me veo a mí mismo con los ojos del mundo, con los ojos ajenos”.¹⁴ ¹⁵ El pensador ruso concluye su reflexión de la siguiente manera: “No poseo un punto de vista externo sobre mí mismo, no tengo enfoque adecuado para mi propia imagen interna. *Desde mis ojos están mirando los ojos del otro*”.¹⁶ La mirada en el espejo es la mirada del otro que me constituye, no niega mi existencia, ni mi calidad de yo, solo me “recuerda” que yo formo parte de algo más grande, que soy valioso en cuanto soy y estoy aquí y ahora. En ese sentido, podemos decir que el “tú” que aparece en el relato es tan importante como el protagonista; ambos personajes son claves para entender la historia, aunque, usando los términos de Jacques Fontanille, el yo-Amaru es un personaje *realizado*, mientras que el tú (¿Amaru?) se encuentra *actualizado*, desde el punto de vista del yo de la enunciación. En este último caso, el yo de la enunciación cumple el rol de fuente y el “tú”, el de blanco. La mira es intensa, aunque no se conoce casi nada de él, lo que significa que la captación es concentrada. La escritura funciona

14 RIVERA. Op. Cit., pp. 102-103. Cursivas nuestras.

15 BAJTÍN, Mijaíl M. *Yo también soy*. (Fragmentos sobre el otro), México D. F. Taurus, 2000. p. 156.

16 Ibídem.

como control, la escritura del relato y la escritura de la que habla el relato. En cualquier caso, nos damos cuenta de que el tú posee un carácter “inefable”; es una presencia que surge y orienta la narración aunque no podemos precisar con exactitud su identidad. Lo que queda claro es su carácter anterior al protagonista.

Un segundo elemento importante en la cita es la mención de los términos “rememoración”, “inalterable”, “reconocimiento”, “reiterado” y “precedido”. Todos ellos hacen referencia a algo que ya está, a algo previo, primero, originario. Desde el inicio del relato nos encontramos con estas referencias; la relación que mantienen el protagonista con su alter ego, no solo es un “desdoblamiento” sino un diálogo, con otro que no es él mismo. No se trata de una negación radical, sino de una negación fundadora, aquella que marca el ingreso del hombre al mundo. Mijaíl Bajtín da un ejemplo esclarecedor de este fenómeno: el niño dentro del vientre de la madre. Desde el principio, dice el pensador ruso, nos encontramos en relación con un otro, quien nos brinda el mundo; cuando llegamos *ya hay mundo*, esa es nuestra primera verdad, de ahí, *después* y como producto de la interacción con el otro, surge el yo.¹⁷ Esto no desmerece a la personalidad ni a la individualidad, sino la *comprende* de una manera más completa. Vemos cómo la relación con el tú es una relación fundadora y fundamental. El relato trabaja con una lógica de espejos pero no para señalar una dependencia, o una relación de sombra y realidad, sí para caracterizar aquella unidad-alteridad cósmica que constituye nuestro mundo, así como a nosotros mismos. La presencia del tú es fundamental no solo en el plano narrativo, este es más bien expresión de una cosmovisión que recupera la sacralidad como fundamento del orden y asume una posición que cuestiona los valores modernos de la “identidad” y la “diferencia”. Nos encontramos con un texto *híbrido* que se mueve en los márgenes de los géneros y que maneja la ambigüedad como uno de sus principales valores.

17 Cf. *Ibíd.*

No es extraño que recién a la mitad del relato el protagonista se nombre a sí mismo,¹⁸ y lo haga frente al espejo. Este hecho textual nos lleva a considerar la estructura del relato y a indagar por el campo figurativo que rige su configuración. Para esta revisión vamos a retomar los aportes de la retórica general textual. Dentro de esta línea de pensamiento en los estudios literarios es sumamente importante reconocer que el texto retórico está compuesto por partes y es el producto de un proceso mayor, el hecho retórico.¹⁹ Además, es pertinente reconocer que el texto posee una estructura definida y deliberada, hasta cierto punto, desde su producción.

Dentro de esta reflexión, la noción de campo figurativo es uno de los aportes más valiosos e interesantes para los estudios literarios. Propuesta por Stefano Arduini, esta categoría, el campo figurativo, organiza de una manera bastante novedosa las antiguas taxonomías de figuras retóricas; esos inmensos listados y clasificaciones ofrecen, a la luz de los postulados de Arduini, nuevas posibilidades hermenéuticas. El autor italiano se propone constituir una retórica no normativa; de esta manera, su interés radica en la explicación de la complejidad del fenómeno retórico en su conjunto. La primera distinción, de la cual parte el estudioso italiano, es la que se da entre la noción de figura y la categoría campo figurativo. Se trata de dos procesos distintos: vinculados a lo particular y a lo universal, respectivamente. Mientras el primero describe una estructura superficial, el segundo, una profunda. Esto se debe, principalmente, a que la figura es una expresión de todo un sector del pensamiento. Para Arduini no podemos hablar de un “grado cero” del lenguaje, así como tampoco podemos afirmar que aquel solo “refiere” la realidad. La figura supone procesos mentales profundos que organizan el mundo y lo constituyen. La definición que ofrece Arduini de los campos figurativos es la siguiente:

...La figura no nace creando un añadido a la palabra, sino que nace por medio de intersecciones, antítesis, inclusiones, contigüidades,

18 Cf. RIVERA. Op. Cit, p. 104: “Subiste al rellano, V te observaste en el espejo. Me nombré: *Amaru*”.

19 Para un desarrollo lento y detallado de estas categorías, texto y hecho retórico, véase: ALBALADEJO, Tomás. *Retórica*. Madrid, Síntesis, 1988.

supresión de áreas conceptuales: no existen la palabra y la palabra figurada, en un principio existe la palabra que crea la expresión: el lenguaje estándar es denotativo solo aparentemente, basta con recorrer su historia para darse cuenta de ello [...] Sin figuras no tendríamos lenguaje estándar, y no al contrario [...] La figura en este sentido no es el punto de llegada de un proceso que parte de los datos naturales, sino que es el punto mismo de partida. [De esta manera] el lenguaje figurado en sentido estricto no sería más que la manifestación lineal de procesos retóricos más profundos [...] Se trata de hecho de procesos inventivos que crean el uso y con éste el modo de mirar el mundo.²⁰

La figura es concebida como una de las estructuras primordiales a partir de la cual percibimos nuestro mundo. Cualquier comprensión desde nuestro horizonte cultural está mediada por ella. La distinción entre un lenguaje estándar y uno figurado es banal, pues no da cuenta del poder creador del lenguaje, y de la figura retórica en particular. El mundo jamás es una materia indistinta, su descripción es ya una toma de partido, una predisposición cultural y lingüística. Los campos figurativos son, por lo tanto, operaciones mentales que organizan nuestra experiencia y le dan sentido. De esta manera, aspiran a la universalidad, pues el campo figurativo describe un mecanismo común a cualquier ser humano. La figura, en cambio, obedece a un interés particular situado y manifiesto en una expresión. El campo figurativo es capaz de sistematizar en su interior una gran cantidad de figuras, pues si bien existe un número considerable, existen ciertos procesos similares a cada una de ellas. Son seis los campos figurativos reconocidos por el autor italiano: el de la metáfora, la metonimia, la sinécdoque, la antítesis, la elipsis y la repetición. El corolario de esta propuesta es la afirmación siguiente: la figura retórica implica una concepción del mundo. Por ese motivo, creemos que una descripción retórica (de esta retórica) del relato que comentamos nos dará la posibilidad de redondear nuestra interpretación.

20 ARDUINI. Prolegómenos a una teoría general de las figuras. Murcia, Universidad de Murcia, 2000, pp. 102-103 y 136.

El campo figurativo que rige la composición de este texto se ubica dentro de la metáfora. La figura específica que actúa en todo el relato es la alegoría. Para Angelo Marchese y Joaquín Forradellas, se trata de “una figura retórica mediante la cual un término (denotación) se refiere a un significado oculto y más profundo (connotación)”.²¹ La alegoría es una figura que pone en correlación dos mundos diferentes, los cuales se unen en la representación para ofrecer una sola imagen con dos planos distintos. Responde al mecanismo lógico “esto y aquello”,^{21 22} o sea, produce la conjunción de dos universos de sentido en paralelo, sin que estos interfieran en la comprensión de la totalidad; debido a esto se diferencia de la metáfora, pues esta sólo involucra, por lo general, a elementos o individuos particulares. Además, esta figura supone y depende de un proceso de codificación previo, el cual le brinda unidad y ofrece las claves para su interpretación adecuada. Esto significa que en la alegoría sí está en juego una primera interpretación, producto del trabajo previo del autor, lo cual no significa que no se abra posteriormente a la pluralidad de sentidos generados por la lectura de la obra.

La alegoría constituye la columna vertebral de este relato. Veamos cómo opera entonces. El texto nos obliga a detenernos en distintos momentos; mientras el Amaru escribe se da cuenta de que su escritura posee la capacidad de invocar y cifrar la existencia del cosmos. Esto se evidencia, por ejemplo, en la siguiente cita:

De repente se hizo algo así como un vacío. Un hondo y callado vacío. Y se levantó entonces un rumor grave y profundo, y tanto que solo podía ser captado por ti, y por los pumas, las parihuanas, los halcones [...] Sí, aquel rumor había sido canto del fuego, himno de las fraguas y grito de las cumbres heridas por el rayo y del hervor de los volcanes [...] No había sido gratuita, pues, la inquietud de los comienzos. *La frase inicial contenía, en su misma brevedad, un llamado. Una voz múltiple y primordial había contestado, y*

21 MARCHESE, Angelo y Joaquín FORRADELLAS. “Alegoría”. En: *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Barcelona, Ariel, 1994, p. 19.

22 *Ibíd*em, p. 20.

con ella se ensanchaba la fluencia que habías imaginado monódica [...] *Herreriana abstracción, venida de tan lejos, que se entretejía con lo aquí viviente y primigenio [...]* Anotaste, mediante la escritura que en ese mismo momento inventaste, ese rumor que había brotado de la tierra al conjuro de tu invocación. Su línea esencial, al menos, y su progresión, su cadencia²³

Como vemos la escritura es un espacio de comunicación con aquello que sobrepasa la escritura misma. Un ámbito que solo puede ser percibido por los animales y por el Amaru, que forma parte también de la naturaleza. Su cualidad de animal personificado le brinda la posibilidad de entrar en contacto con el cosmos; es un personaje que se mueve entre mundos, su escritura “invoca” y al mismo tiempo fija una imagen de aquello que sostiene el cosmos. Más adelante se dice que: “Mas continuaba la vida allá en la ciudad, mientras acá se invertía el devenir con esa resurgencia de lo abolido”.²⁴ Solo en el templo, donde vive el Amaru, es posible encontrar ese punto de mediación entre el ser y la escritura. Recordemos, también, que el templo cumple la función de *axis mundi* en casi todas las religiones; se convierte el punto en el cual la divinidad y el hombre pueden comunicarse.^{23 24 25} Más adelante surge una señal, más profunda e importante para el relato, que incide nuevamente en la capacidad de la escritura para cifrar el orden del cosmos:

No te asombraste, digo, cuando de la puna descendió una voz no menos poderosa. No, no era la que había resonado en el solsticio, y, por lo tanto, no ya del fuego ni del combate y el triunfo. No, sino brotaba de la arcilla y del limo, y que era celebración y elegía. *Haylli y aymoray* a la vez, y en un solo haz, por consiguiente, la siembra, la madurez, la cosecha. **Era la tierra que cantaba, esfinge.** La tierra madre y nutricia, mas también la que acoge, como desnudo término [...] **Probada estaba, pues, la continuidad de esa alternancia, que era mucho más, por supuesto, que un simple**

23 RIVERA. Op. Cit., pp. 104. Cursivas nuestras.

24 Ibídem, p. 105.

25 Cf. ELIADE. Op. Cit.

diálogo entre una realización erudita y los ecos de la naturaleza. [...] Se acercaba diciembre. Era cada vez mayor la frecuencia con que me hablaba, no ya en un susurro, sino en alta voz, a mí mismo. Dejé a un lado preguntas e hipótesis. No quise pensar más en los siglos de latencia, y renuncié a toda especulación sobre este don de creación y de palabra. Me atengo solo aun saber en acto. **Sé que el fin está próximo**²⁶

Como vemos no se trata solo de una réplica; la escritura no refleja, transforma e intenta traducir en sus códigos aquello que se encuentra más allá. El Amaru escribe siguiendo una primera evidencia. Asume la escritura como la respuesta a un primer impulso, pero su escritura no es inocua: conversa y mueve el mundo, o por lo menos se sume en su movimiento, es una escritura cósmica, pues está en sintonía con lo que sucede alrededor. El fin que se avecina no liquida el cosmos, lo regenera. El relato termina con la siguiente afirmación: “Pero alguna vez, en una noche muy distante, otra sierpe se levantará de mis cenizas”.²⁷ Se trata de un tiempo cíclico, un círculo que no aniquila sino continúa infinitamente. La escritura de este Amaru volverá en otro tiempo. Pero el texto mismo es ya esa escritura. No solo se ha narrado la historia del Amaru, se ha traído su texto. Los vínculos entre el yo narrador y el tú narrador y el yo del enunciado muestran que el texto mismo se concibe como un diálogo: es su evidencia. Esta escritura cósmica es un diálogo. El escritor se encuentra inmerso también en esta lógica.

El relato completo se configura como una alegoría de la escritura. El “poeta”, en el sentido griego, se convierte en el vínculo entre las fuerzas que organizan el cosmos y la humanidad. Su escritura condensa y traduce en signos el acontecimiento de la sacralidad del cosmos. Pero, el poeta no es una individualidad, es siempre un conversar, un estar con otro, que es y no es él mismo. La escritura asume de esta manera una posición límite y mediadora.

26 *Ibídem*, p. 106. Negritas nuestras, cursivas en el original.

27 *Ibídem*, p. 107.

Esta es la poética que sintetiza este relato. Esta es la poética que organiza el texto y que señala el rumbo de su escritura. No hablemos de las continuidades que se dan entre ella y la etica cultural inclusiva²⁸ que ha asumido Rivera Martínez en su escritura. Sin duda, existen fuertes vínculos, no es el momento de desarrollarlos. Creemos que este esquema básico puede ayudarnos a comprender la obra de uno de nuestros más notables narradores contemporáneos. Esperamos continuar por esa ruta.

BIBLIOGRAFÍA

ALBALADEJO, Tomás. *Retórica*. Madrid, Síntesis, 1988.

ARDUINI, Stefano. *Prolegómenos a una teoría general de las figuras*. Murcia, Universidad de Murcia, 2000.

AGREDA, Javier. “Cristal de roca, Cuentos completos”. En: FERREIRA, César (Ed.). *Edgardo Rivera Martínez: nuevas lecturas*. Lima, UNMSM, 2006, pp. 281- 283.

BUBER, Martin. *¿Qué es el hombre?* México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1954.

ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Labor, 1985.

FONTANILLE, Jacques. *Semiótica del discurso*. Lima, Universidad de Lima, 2006.

MARCHESE, Angelo y Joaquín FORRADELLAS. “Alegoría”. En: *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Barcelona, Ariel, 1994, p. 19.

28 Cf. PÉREZ, Hildebrando. “La escritura incluyente de Edgardo Rivera Martínez”. En: FERREIRA, César (Ed.). *Edgardo Rivera Martínez: nuevas lecturas*. Lima, UNMSM, 2006, pp. 101-103.

MIGNOLO, Walter. *Teoría del texto e interpretación de textos*. México D. F., UNAM, 1986, pp. 19-54

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro. *De Adaneva a Inkarrí: una visión indígena del Perú*. Lima, Retablo de papel, 1973.

OTERO, Diego. “*Cuentos completos* de Edgardo Rivera Martínez: nuestra facultad de ser alucinados”. En: FERREIRA, César (Ed.). *Edgardo Rivera Martínez: nuevas lecturas*. Lima, UNMSM, 2006, pp. 285-286.

PEREZ, Hildebrando. “La escritura incluyente de Edgardo Rivera Martínez”. En: FERREIRA, César (Ed.). *Edgardo Rivera Martínez: nuevas lecturas*. Lima, UNMSM, 2006, pp. 101- 103.

RABÍ DO CARMO, Alonso. “A propósito de Rivera Martínez”. En: FERREIRA, César (Ed.). *Edgardo Rivera Martínez: nuevas lecturas*. Lima, UNMSM, 2006, pp. 277-280.

RIVERA MARTÍNEZ, Edgardo. “Amaru”. En: *Azurita. Prólogo* de Antonio Cornejo Polar. Lima, Lasontay, 1978, pp. 143-149.

_____. “Amaru”. En: *Cuentos completos*. Lima, INC, 1999, pp. 102-107.

_____. *País de Jauja*. Lima, Peisa, 2001.

SULLÀ Enric. *El canon literario*. Madrid, Arco / Libros, 1998.

Correspondencia:

Américo Mudarra Montoya

Docente del Departamento Académico de Literatura de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Correo electrónico: aamerico17@hotmail.com

LA LENGUA PESCADORA

LA LANGUE PÊCHEUSE

THE LANGUAGE PESCADORA

José Antonio Salas García

Resumen:

El presente artículo versa sobre nuevos hallazgos con respecto a una entidad idiomática que fue conocida, durante la época colonial, como lengua pescadora. Nuevas noticias acerca de este extinto idioma nos permiten no solamente ampliar el conocimiento que se tenía, sino que nos facultan para reinterpretar asunciones hechas sin suficiente apoyo empírico. El trabajo se beneficia de la publicación de nuevos documentos que, correctamente interpretados, proporcionan luces que iluminan el panorama lingüístico de la costa norperuana. La exposición de los datos, además, está acompañada de mapas que facilitan la comprensión del texto y hacen más agradable su lectura.

Résumé:

Le présent article porte sur les nouvelles découvertes en ce qui concerne un organisme idiomatique, connue pendant l'époque coloniale comme langue pêcheuse. Les dernières nouvelles à propos de cette langue éteinte nous permettent non seulement d'agrandir la connaissance qui existait, mais ils nous autorisent pour réinterpréter des assomptions faites sans

avoir l'appui empirique suffisant. Le travail bénéficie de la publication de nouveaux documents lesquels correctement interprétés, proportionnent les lumières qui illuminent le panorama linguistique de la côte nord- péruvienne. De plus, l'exposition des données est accompagnée des cartes qui facilitent la compréhension du texte et font sa lecture plus agréable.

Abstract:

The following article turns on new findings regarding an idiomatic entity that was known during the colonial period as *pescadora* language. Latest news about this extinct language allow us not only to extend the knowledge that they had, but they let us to reinterpret assumptions done without enough empirical support. The work benefits from the publication of new documents that, correctly interpreted, provide lights that illuminate the linguistic panorama of the northeren coast. The exhibition of the information, moreover, is accompanied of maps that makes the comprehension of the text easier and its reading more pleasant.

Palabras clave:

Lengua pescadora; idiomas de la costa norperuana; lingüística histórica.

Mots clés:

Langue pêcheuse; langues de la côte nord-péruvienne; linguistique historique.

Key words:

Pescadora Language; languages in northeren coast; historical linguistics.

Fecha de recepción: 01/08/2010

Fecha de aceptación: 30/09/2010

0. Se conoce con el nombre de lengua pescadora a una entidad lingüística que se habría hablado en la costa del Pacífico boreal peruano. De ella sólo se cuenta con las menciones de su existencia en los documentos

de la época colonial correspondientes al arzobispo Toribio de Mogrovejo (1593 y 1605¹), al cronista dominico Reginaldo de Lizárraga (1605), al gramático Alonso de Huerta (1616), al anónimo documento Ramos (1630), al notario Andrés de Obregón (1631)² y, finalmente, al cronista agustino Antonio de la Calancha (1639). Además de estos autores es de fundamental importancia la información que proporciona Fernando de la Carrera (1644), porque da una idea detallada de la lengua mochica, la cual era vecina y -en ocasiones- convivía con la pescadora, pese a que dicho autor no la menciona. Siglos después, estudiosos posteriores del pasado siglo XX, como Rivet (1949), Rostworowski (1981), Rabinowitz (1983), Torero (1986) y Cerrón-Palomino (1995) se han encargado de comentar algunas de estas fuentes. Sin embargo, la edición de nuevos documentos coloniales nos permite hoy incrementar nuestro conocimiento acerca de esta lengua.

Así, dividiremos este artículo en dos partes. En primera instancia, glosaremos la documentación conocida, estableciendo las disquisiciones e hipótesis que, en su momento, de ellas se hicieron. En esta sección, a su vez, comentaremos las dificultades que entrañan algunas fuentes de estudio y cómo es que las mismas pueden ser subsanadas, mediante una revisión ordenada de las referencias antiguas. Reservaremos la segunda parte para proporcionar las nuevas informaciones con que contamos, a efectos de evaluar lo precedente y de sentar nuestra propia posición al respecto, por medio de la compulsa de lo ya estudiado con los datos que proveen los nuevos documentos que iluminan hoy el horizonte. Los recientes hallazgos no solamente aportan renovados conocimientos, sino que permiten la reinterpretación fundamentada de lo ya conocido.

1. Estado actual del conocimiento sobre la lengua pescadora

Lo que se sabe acerca de la lengua pescadora está limitado por los Escasos documentos que de ella hacen mención. No obstante lo cual,

-
- 1 La visita de 1605 corresponde a la cuarta visita pastoral del arzobispo Santo Toribio de Mogrovejo y será comentada, recién, a propósito de la lengua pescadora.
 - 2 Quien es nombrado en el estudio de Zevallos Quiñones (1996: 17). Esta fuente tampoco ha sido comentada hasta ahora.

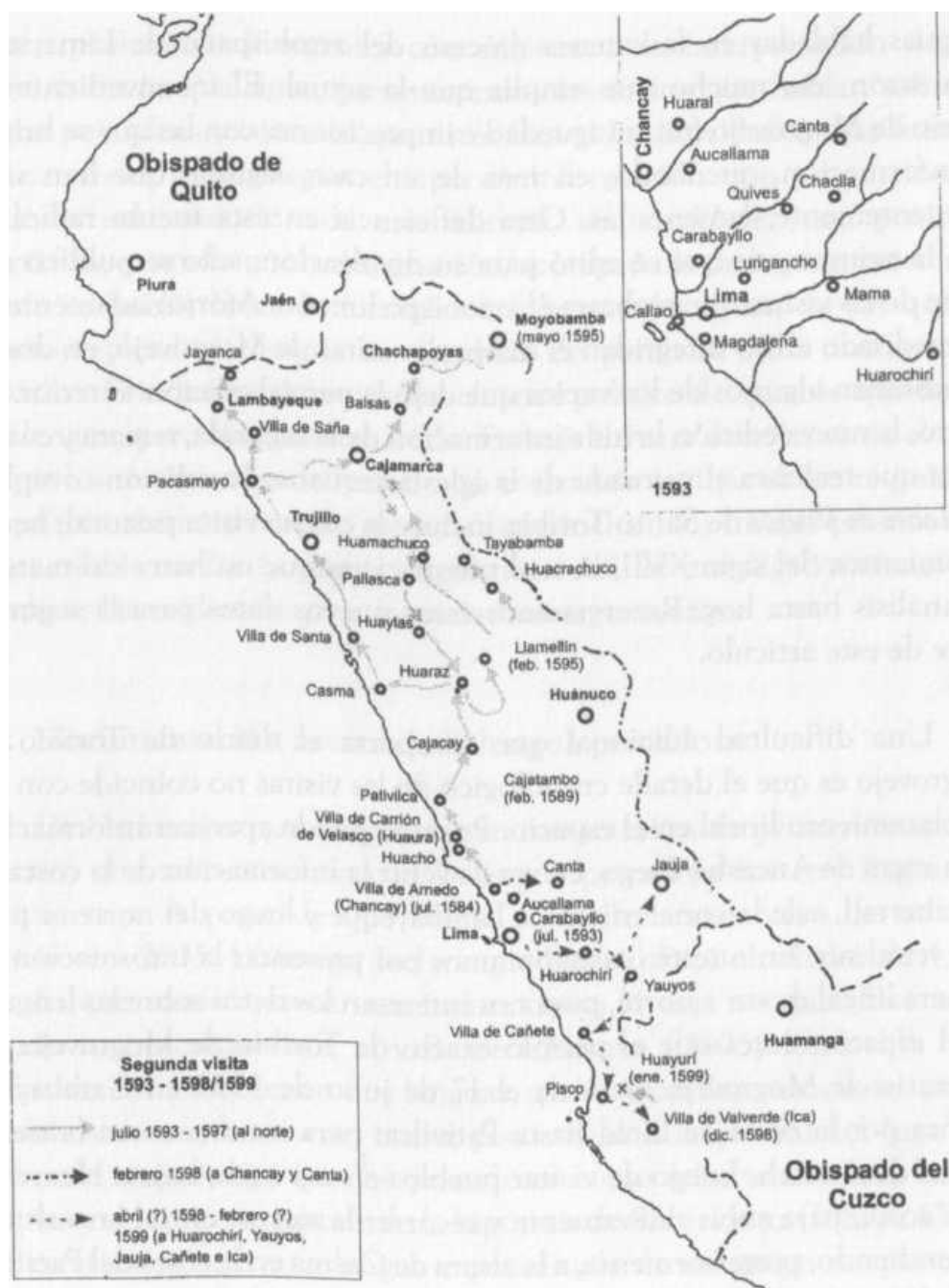
existen posiciones divergentes con respecto a la interpretación de los mismos. En lo que sigue, presentaremos los textos que hablan sobre la lengua pescadora y cómo es que estos han sido dilucidados. Las fuentes documentales varían según el tipo de información que proporcionan: desde la sola mención de este idioma, sin establecer una posición geográfica; pasando por la designación, acompañada de lugares puntuales donde se habló; hasta la formulación de grandes áreas, en las que se habría empleado la lengua en cuestión. En paralelo, otros documentos históricos brindan testimonios del alcance político del pueblo que habló esta lengua, pero sin referirse a ella. En más de una ocasión se da el caso de que los testimonios del pasado no coinciden en fijar el límite político del pueblo chimú y no sólo eso, sino que incluso los límites políticos no concuerdan con las fronteras lingüísticas. Así, el investigador tiene que ponderar las evidencias para formular sus argumentos.

1.1. Documentación acerca de la lengua pescadora

De los autores que proporcionan información de primera mano, el primero que tuvo contacto con la lengua pescadora fue fray Reginaldo de Lizárraga. A pesar de que buena parte de la redacción de su obra pertenece a 1605, Lizárraga declara que llegó al Perú alrededor de 1555. De ahí que consideremos esta fuente como la más antigua. Este autor se refiere, concretamente, al valle de Chicama ([1605] 1968: 13): “Los indios de este valle tienen dos lenguas, que hablan: los pescadores una, y dificultosísima, y la otra no tanto; pocos hablan la general del Inga”. El hecho de que se diga que los pescadores como tales tenían una lengua propia es el punto de partida de la hipótesis de Rabinowitz (1983: 243): de que estaríamos ante una lengua especializada de un grupo ocupacional. Las siguientes referencias a la lengua pescadora fueron hechas durante las visitas del arzobispo Toribio de Mogrovejo. Concretamente, durante la segunda visita pastoral, Mogrovejo viajó por la costa norperuana, inquiriendo -entre otras cosas- la lengua de la localidad y si el sacerdote de la misma la conocía. Como resultado de la visita, quedó un diario en donde se anotaron las vicisitudes del recorrido. En él se consigna información variada y valiosa. Lingüísticamente, se obtienen datos de las

lenguas habladas en la extensa diócesis del arzobispado de Lima, que, a la sazón, era mucho más amplia que la actual. El inconveniente del diario de Mogrovejo fue la vaguedad e imprecisiones con las que se brinda la información, quedando, en más de un caso, lagunas que han sido, frecuentemente, lamentadas. Otra deficiencia en esta fuente radica en que la primera vez que se editó para su divulgación, sólo se publicó una parte de las visitas que realizara el arzobispo limeño. Afortunadamente, se ha reeditado en su integridad el diario de visitas de Mogrovejo, en donde se subsanan algunos de los vacíos que dejó la parcial edición anterior. En efecto, la nueva edición brinda información de la segunda, tercera y cuarta visita que realizara el primado de la iglesia peruana. La edición completa del *Libro de Visitas* de Santo Toribio incluye la cuarta visita pastoral, hecha a comienzos del siglo XVII, la cual trae noticias que no han sido materia de análisis hasta hoy. Reservaremos estos nuevos datos para la segunda parte de este artículo.

Una dificultad adicional que comporta el diario de Toribio de Mogrovejo es que el detalle cronológico de las visitas no coincide con un desplazamiento lineal en el espacio. Primero puede aparecer información de la costa de Ancash y luego, en vez de venir la información de la costa de La Libertad, sale la concerniente a Lambayeque y luego del norte se pasa otra vez al sur. En nuestro caso, optamos por presentar la información de manera lineal de sur a norte, pues nos interesan los datos sobre las lenguas en el espacio, antes que el periplo exacto de Toribio de Mogrovejo. El itinerario de Mogrovejo se inicia el 17 de julio de 1593 en Carabayllo. Avanza por la costa de Lima hasta Pativilca, para internarse en la sierra austral de Ancash. Luego de visitar pueblos en esa zona, baja a Huarmey en la costa, para subir nuevamente y recorrer la sierra central ancashina, descendiendo, posteriormente, a la altura de Casma en la costa del Pacífico con el ánimo de marchar por Nepeña y Santa. Mogrovejo continuó por la costa de Trujillo y Lambayeque, para, finalmente, internarse en la sierra. Lo que nos incumbe de esta travesía son los datos lingüísticos proporcionados para la zona de la costa que va de Lima a Lambayeque. En el siguiente mapa, aparece el itinerario seguido por Mogrovejo:



De los pueblos visitados en esta segunda visita pastoral, queda información lingüística sólo de unos pocos. Por lo pronto, diremos que para los pueblos de Huarmey, Santo Domingo de Xanca y Santiago de Guamba (Mogrovejo 11593] 2006: 12-13) se asigna a los indios “la lengua yunga”. De ahí se silencia la información lingüística para toda la costa

de Ancash. Es recién en la región de Trujillo, donde vuelven los datos lingüísticos. Así, se afirma que en Magdalena de Cao (Mogrovejo 2006: 52) se hablan “las lenguas pescadoras” y lo propio se dice del pueblo de Santiago de Cao (Mogrovejo 2006: 52) con relación a la pescadora. Para Jequetepeque (Mogrovejo 2006: 50), se deja constancia de que la lengua del lugar es la yunga, tal como en el pueblo de Chepén (Mogrovejo 2006: 50). Para Mocupe (Mogrovejo 2006: 48) se indica que el sacerdote “sabe un poco-la lengua yunga, que es la que hablan los indios.” En Magdalena de Eten (Mogrovejo 2006: 48) se aporta la noticia de que el sacerdote del pueblo “sabe bien la lengua yunga pescadora, pues es la que hablan los indios.” Para San Martín de Reque (Mogrovejo 2006: 45), el sacerdote “sabe muy bien la lengua yunga que es la que hablan los indios de la dicha doctrina.” En los pueblos de Monzebú y Callanca (Mogrovejo 2006: 46) se utiliza “la lengua yunga que es la que hablan los indios deste pueblo y doctrina”. En San Miguel de Farcapa y San Francisco de Chiclayo (Mogrovejo 2006: 44), el idioma en uso es “la lengua materna yunga destes valles”. En Lambayeque (Mogrovejo 2006: 43) se da a conocer que el sacerdote es “examinador de la lengua mochica que se habla en estos valles”. Por su parte, Ferreñafe (Mogrovejo 2006: 40) es un pueblo de “lengua materna yunga”, mientras que para Mochomí y Túcume (Mogrovejo 2006: 42) se asevera que sus sacerdotes “saben la lengua materna destes llanos que hablan los indios”. Mogrovejo nombra como uno de estos sacerdotes de Túcume a Hernando de la Carrera, pero sin mencionar cuál es dicha lengua materna. Sin embargo, es conocido que en 1597 el sacerdote Hernando de la Carrera, quien se desempeñara en tales pueblos pasó examen de conocimiento en la lengua yunga (Rostworowski 1981: 99).³ Podemos descartar así que sea un pueblo de habla quechua.

3 No ha de confundirse a Hernando de la Carrera, citado en este pasaje, con Fernando de la Carrera, autor del *Arte de la lengua yunga*. El primero sería abuelo del segundo, a estar por una información proporcionada, póstumamente, por Zevallos Quiñones (1948] 2003: 376). Lo que acontece es que, en el año 2003, la Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia de la Universidad Nacional de Trujillo reedita una selección de los principales artículos de don Jorge Zevallos Quiñones, fallecido en 1997. Dentro de estos trabajos está el ya clásico artículo sobre “Los gramáticos de la lengua yunga”, publicado por vez primera hacia 1948. La novedad de esta reedición es que en los apéndices aparecen valiosos documentos ausentes en el texto

Finalmente, se señala al pueblo de San Juan de Illimo (Mogrovejo 2006: 40) como localidad con la “lengua materna de los yungas”. En resumen, el *Libro de visitas* de Mogrovejo da a conocer que de Huarmey hasta Illimo se habla una lengua que se rotula como yunga, puntualizando que en Santiago y Magdalena de Cao se habla la pescadora, así como en Eten. Se reserva, finalmente, a Lambayeque como pueblo de lengua mochica.

Como se puede ver, la información tiene vacíos, que pueden, empero, ser subsanados por otros documentos que son más precisos. De lo que podemos estar seguros es del uso general que se le da al término yunga, que designaría a más de una entidad lingüística. Lo que más llama nuestra atención es la asignación de la lengua pescadora para el pueblo de Eten, que fue el último bastión de la lengua mochica hasta su desaparición en la primera mitad del siglo XX. Rostworowski (1981: 99) interpreta esto como síntoma de ser una lengua propia de personas dedicadas a la pesca. La autora considera que la lengua pescadora habría servido como *lingua franca*, facilitadora de la comunicación a lo largo del litoral, en tanto lengua técnica de un grupo socioeconómico marginado por los agricultores. Esta postura asume la especialización sociolingüística de un grupo como los pescadores que se habría valido de una lengua técnica para su comunicación.

Sobre este mismo punto, Rabinowitz (1983: 257) establecía dos posibles hipótesis: la primera es que la lengua pescadora se habría utilizado, ininterrumpidamente, desde Virú por el sur, hasta Lambayeque por todas las villas de pescadores. Rabinowitz aclara que esta hipótesis se formula con cargo a encontrar nuevos documentos. La segunda hipótesis de Rabinowitz sería que los chimús habrían trasladado sus pescadores hacia el norte de Chicama para consolidar sus territorios. La mención de

Uno de los cuales es el acta de matrimonio de los padres del gramático Fernando de la Carrera (Arch. Parroq. Sagrario, lib. Bautismos N°1, f. 118). Curiosamente, los progenitores de este gramático fueron casados por su abuelo, quien tras enviudar tomó los hábitos. Por ello es que se le menciona como sacerdote de un pueblo de la costa norperuana. Asimismo, esta reedición nos permite saber que Fernando de la Carrera nace recién en 1604 (Arch. Arzob. de Trujillo: Leg. 10, cuad. 1), por lo que sería imposible que haya sido cura hacia 1597.

la lengua pescadora en Magdalena de Eten sería la única evidencia para esta segunda hipótesis. Con respecto a la lengua pescadora en Magdalena de Eten, Cerrón-Palomino (1995: 31) plantea que o bien puede tratarse de un error, o bien serían mitmas llevados del sur. Torero (1986: 534), por su parte, llama la atención sobre la vaguedad de la referencia del vocablo pescadora. Nosotros nos inclinamos por creer que el término pescadora, en el caso de Magdalena de Eten, fue usado de manera informal y sin ningún ánimo de ser exactos en la designación. Así, sería como también se usó a propósito del pueblo de Magdalena de Cao, en el que se hablaban “las lenguas pescadoras” y tal sería la manera como, en 1616, Alonso de Huerta ([1616] 1993: 17) informa que en los valles de Trujillo se habla la lengua pescadora. De este mismo modo, Bernabé Cobo ([1653] 1964b: 235) reconocía el alcance que tuvo esta entidad lingüística cuando escribió que “la [lengua] de los indios de Trujillo corría muchas leguas por la costa de la mar”.

Con todo, el diario de Mogrovejo es valioso, porque nos hace conocer la existencia en la costa norte de idiomas no quechuas y, a su vez, por dar indicios que bien pueden ser contrastados con fuentes un poco más exactas, a efectos de determinar la distribución de la lengua pescadora. Dos documentos mencionan la distribución, pueblo por pueblo, de las lenguas de lo que, actualmente, es Lambayeque y La Libertad: *La Memoria de las doctrinas que ay en los valles del obispado de Truxillo desde el rio Sancta asta Colán, lo último de los llanos*, cuya fecha discutiremos en breve y el *Arte de la lengua yunga* de Fernando de la Carrera (1644). El primer documento fue encontrado en 1950 por Josefina Ramos Cabredo y proporciona información tanto del mochica como de la lengua pescadora. De aquí en más, denominaremos esta memoria como documento Ramos. El segundo restringe su información al ámbito del idioma mochica, pero al cruzar la información con el primer documento se puede tener una idea cumplida de la distribución de las lenguas habladas en la zona, a efectos de contrastar esto con lo que nos hace saber Antonio de la Calancha.

El original del documento Ramos se encuentra entre los papeles de Vargas Ugarte y tiene escrito en el dorso 1638. Rostworowski (1981: 99) proporciona datos que llevarían a pensar que la redacción del documento

Ramos se ubica en un rango que va de 1603 a 1633. No obstante, nuevos testimonios nos acercan más en la fecha de dicho documento. En el documento Ramos se lee que Pedro Prado era cura de Reque y que Fernando de la Carrera se encontraba “sin beneficio opositor al curato de Jayanca”. Asimismo, se dice que la lengua pescadora “la sabe el padre Jul° Pacheco, clérigo, cura propietario de Jayanca en los valles. Y no otro alguno.” En cuanto a la fecha más temprana de redacción, Zevallos Quiñones (1948: 47 y 50-51) escribió que Pedro Prado llegó a ser cura de San Martín de Reque en 1630 y que en ese mismo año se encontraba De la Carrera en Jayanca, tal como lo afirma el documento Ramos. Por lo que hace a la fecha de redacción más tardía, el mismo Zevallos Quiñones (1996: 17) nos deja saber que el 12 de mayo de 1631 dos nuevos sacerdotes habían absuelto el examen de proficiencia en lengua pescadora. Así, el límite superior sería el 12 de mayo de 1631 y el inferior, el año de 1630. Ahora bien, nos inclinamos a pensar que el documento Ramos sería de 1630, pues según el mismo documento publicado por Zevallos Quiñones (1996: 17) se mencionan varios examinadores “en la lengua pescadora”. Además de Pacheco, estarían Jacinto de la Cruz y Pedro de Estupiñán. De manera tal que la exclusividad del padre Pacheco debe corresponder al año anterior del límite superior de antigüedad que hemos establecido. Para el corregimiento de Trujillo el documento Ramos da la siguiente distribución lingüística:

“Corregimiento de Truxillo

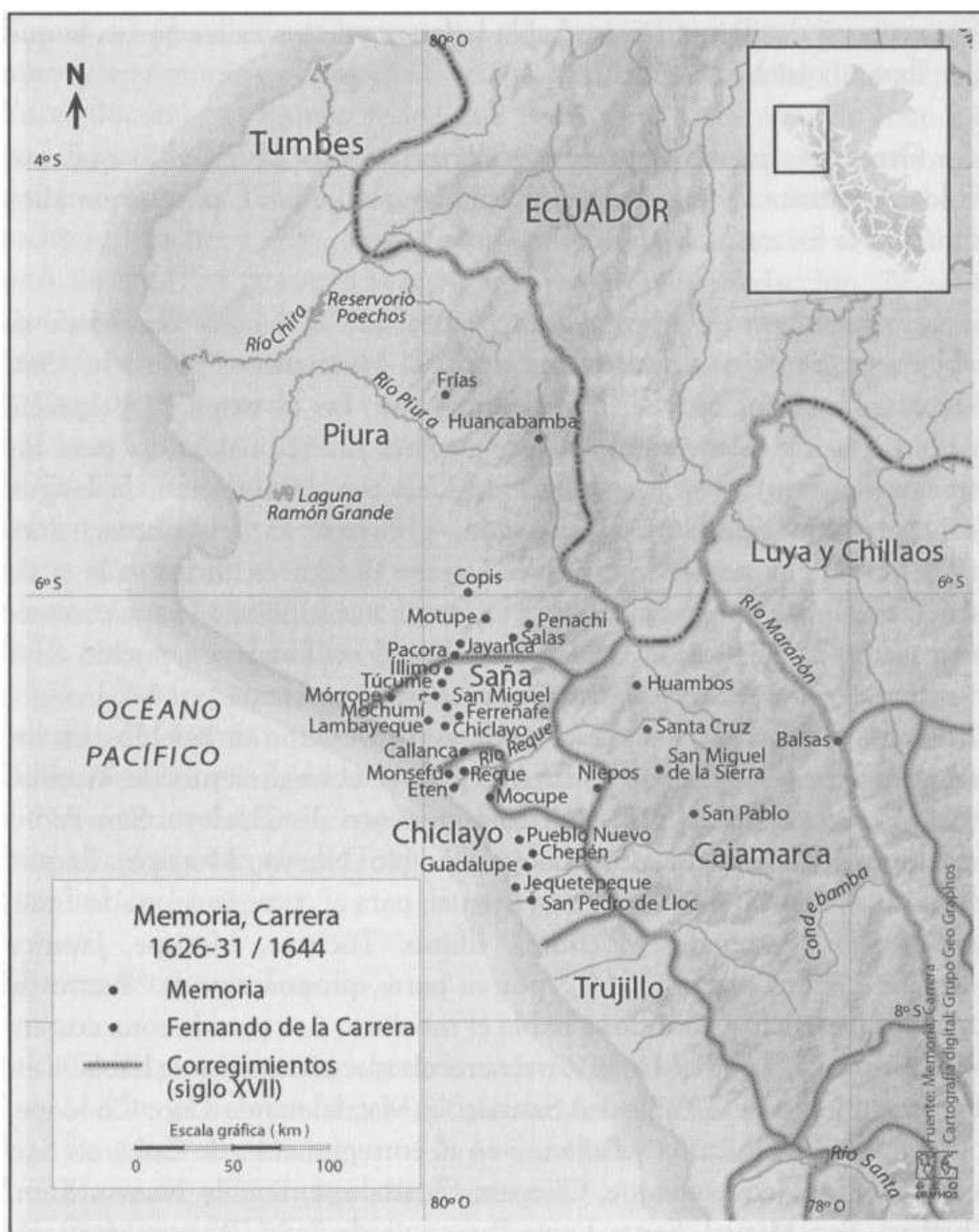
- 1.- Guañape y Viru es un beneficio de frailes mersenarios.
- 2.- Moche y Guaman otro beneficio de Mersenarios.
- 3.- Sanc Estevan. De los curas de la Catedral.
- 4.- Mansiche y Guanchaco de Franciscos.
- 5.- Sanctiago de Dominicos.
- 6.- Cao. De Dominicos.
y en todas estas doctrinas se abla la lengua pescadora. Y la sabe el padre Jul° Pacheco, clérigo, cura propietario de Jayanca en los valles. Y no otro alguno.
- 7.- Chocope. De Dominicos.
- 8.- Payzan. De Mersenarios.

en estos dos beneficios se habla la lengua de los valles que es la que llaman quichua o mochica.

Otros tres pueblos ay en este corregimiento de Truxillo que son de los Agustinos. Y en ellos se abla la lengua general, porque de ellos comiensa la Sierra.”

El documento Ramos permite saber que la lengua pescadora se hablaba en Santiago y Magdalena de Cao, Huanchaco, Mansiche, San Esteban, Huamán, Moche, Virú y Guañape. En el mapa 2 se aprecia la ubicación de estos pueblos. Ahora, existe una coincidencia para los pueblos de Santiago y Magdalena de Cao con la alusión a la lengua pescadora que brindara, de un lado, Lizárraga para Chicama, pues tanto Magdalena como Santiago de Cao se ubican en dicho valle y, de otro, Toribio de Mogrovejo. Empero, resulta insuficiente para conocer la situación lingüística de la zona meridional en Huarmey, pueblo cuya información lingüística fue, insuficientemente, reseñada por Mogrovejo. El documento Ramos, a su vez, brinda la distribución de pueblos, en los que se habló la lengua mochica. Así, para el corregimiento de Trujillo, señala Chocope y Paiján; para el corregimiento de Chiclayo: San Pedro de Lloco, Jequetepeque, Guadalupe, Pueblo Nuevo, Mocupe, Reque, Monsefú, Callanca, Chiclayo y San Miguel; para el corregimiento de Zaña: Lambayeque, Ferreñafe, Mochumí, Íllimo, Túcume, Motupe, Jayanca y Pacora. De la Carrera (1644),⁴ por su parte, proporciona la “Razón de todos los beneficios”, donde se habla el mochica. Así, para la zona costera del obispado de Trujillo, De la Carrera revela que el mochica se hablaba en el corregimiento de Trujillo: en Santiago y Magdalena de Cao, Chocope, todo el valle de Chicama y Paiján; y en el corregimiento de Zaña: en San Pedro de Lloc, Jequetepeque, Chepen, Guadalupe, Pueblo Nuevo, Eten, Chiclayo, San Miguel, Santa Lucía Parroquia de Zaña, Reque, Monsefú, Ferreñafe, Mochumí, Lambayeque, Túcume, Íllimo, Pacora, Mórrope y Jayanca. Con estas informaciones, elaboramos el siguiente mapa que nos da la distribución, pueblo por pueblo, de las lenguas mochica y pescadora:

4 La “Razón de todos los beneficios”, donde se utilizó el mochica se encuentra en página sin numerar, al inicio del *Arte de la lengua yunga* de 1644.



Si extrapolásemos la información del documento Ramos y del Arte *de la lengua yunga* del cura De la Carrera para aplicarla a la segunda visita de Mogrovejo, obtendríamos que tanto el mochica como la pescadora se habrían hablado en Santiago y Magdalena de Cao, El resto de pueblos desde Jequetepeque hasta San Juan de Illimo serían de habla mochica, mientras

que para los pueblos de Huarmey, Santo Domingo de Xanca y Santiago de Guamba no podríamos determinar cuál es la lengua yunga hablada en aquel tiempo, al menos a partir del documento Ramos y del Arte de 1644.

1.2. Panorama lingüístico de la lengua pescadora

Contando con los datos del itinerario de la segunda visita de Mogrovejo, del documento Ramos y del Arte de 1644, tenemos suficiente información de fondo para abordar el panorama lingüístico que planteara en la primera mitad del siglo XVII, el agustino Antonio de la Calancha. Es a partir de la interpretación de este autor que se fijan las posiciones de los estudios actuales, con relación a la lengua pescadora. Dos son los temas cruciales abordados por De la Calancha, los cuales han estado sujetos a interpretaciones y reinterpretaciones sucesivas. El primer gran tema es la delimitación de las áreas estrictamente lingüísticas, con respecto a la hegemonía política de los chimúes. Sobre este punto, además de Antonio de la Calancha, hemos hallado autores que van de 1542 a 1793, los cuales dan distintas fronteras para los chimúes. Reservaremos esto para la siguiente parte del artículo. La segunda cuestión de fondo es la determinación de las lenguas en uso en la costa norperuana. Sobre este punto, las opiniones divergen, según las elucidaciones que se presten a dos pasajes de la obra de Antonio de la Calancha. Sin embargo, creemos que el panorama se clarifica si se tiene en mente un tercer pasaje que no fue considerado, en su momento, ni por Rivet ni por Rabinowitz. Así pues, el cronista De la Calancha proporciona la siguiente visión de la realidad lingüística ([1639] 1977: 1235):

“Un Cazique de lo que oy se llama Trugillo, llamado el Chimo, siendo de natural brioso, de ánimo alentado, i de corazón ambicioso, a imitación de los Ingas del Cuzco (que sienpre las acciones valerosas crían envidias, i animan desalientos) fue conquistando los Indios Yungas, i aziendo tributarias las Provincias destos llanos desde Paramunga, asta Payta i Tunbes, cobrando tributos en ropa i comidas, i obligando a seys mil Indios a que de las sierras le trugesen oro, plata, chaquiras i cobre; hízose opulento, creció en vasallos, i fuese introduciendo en magestad su lengua natural, que

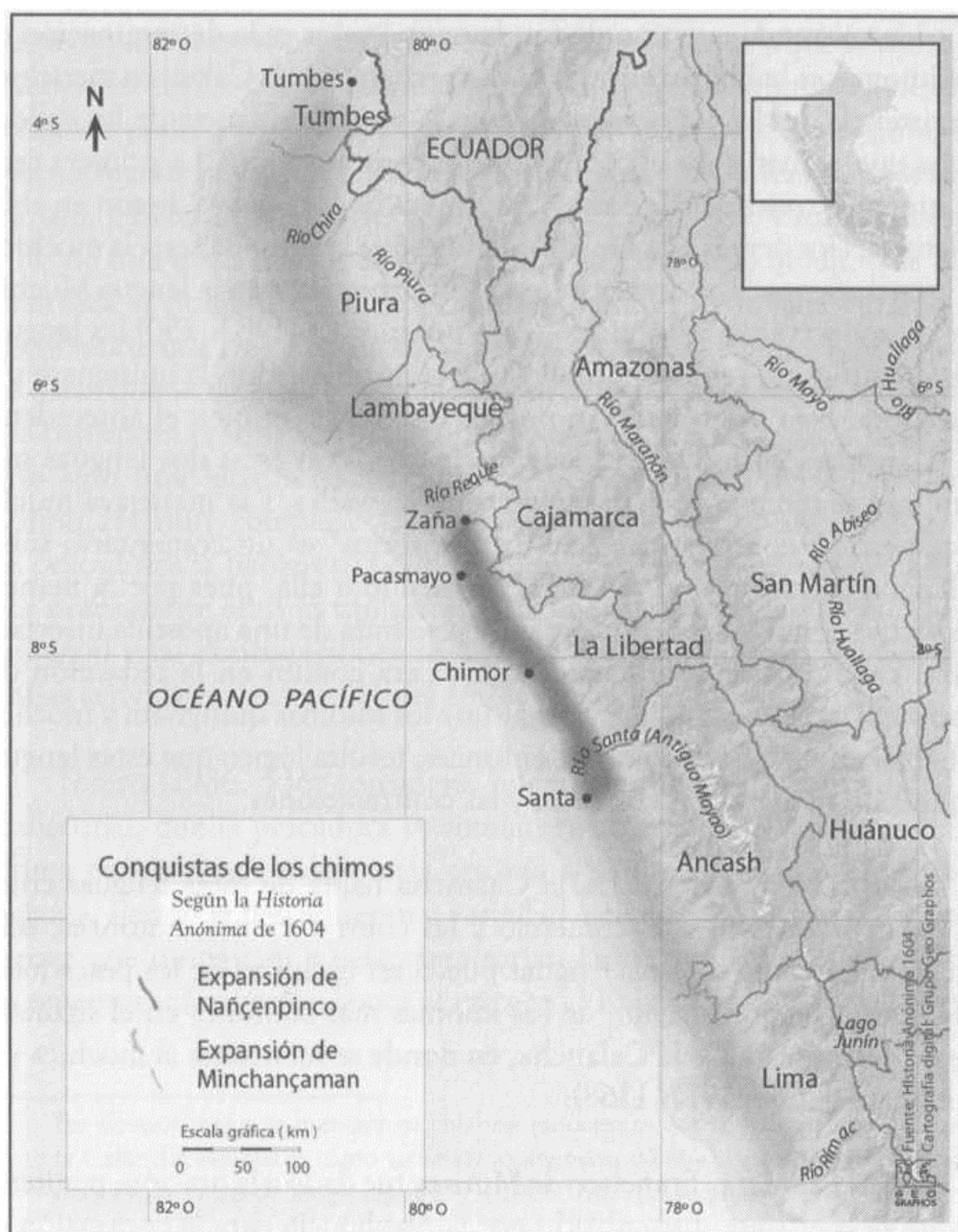
es la que oy se abla en los valles de Trugillo, era la Quingnam propria deste Reyezuelo; i así por lisongearle su memoria, se llamó la Provincia del Chimo; los vasallos de Pacasmayo dieron en ablar su lengua, i los demás asta Lima, aunque corronpidos algunos vocablos; los demás valles de los llanos ablavan la lengua Muchic, que oy conservan asta Motupe, i otra que llaman Sec; i la de los Olmos mudan letras i finales, si bien cada pueblo, i aun cada familia tiene tiene lengua propria, o vocablos diferentes, siendo la confusión de sus lenguas castigos de Babilonia, pues izo a los principios la multitud dellas casi enmudecer a los Predicadores; que si el Espíritu santo da don de lenguas i baja en fuego, el Demonio multiplica lenguas i confunde idiomas, porque se estorve la Fe, i bajen a su fuego infernal. La que entre ellos se llama la Pescadora, más parece language para el estómago, que para el entendimiento; es corta, oscura, gutural i desabrida; con estas dos lenguas más comunes se tenía la correspondencia de los valles, i se manejaba mucho el comercio i contrataciones destos territorios.

“Chimos se fueron llamando los señores, i llegaron a estender su jurisdicción i vasallaje asta Parmunca, treynta leguas i más apartado de Lima.”

Dejando de lado la cuestión de las lenguas de Piura, la jurisdicción de los chimos habría ido desde Tumbes a Paramonga, pero el uso de la lengua quingnam habría sido de Pacasmayo hasta Lima en la época de mayor auge, de acuerdo con el cronista De la Calancha. Como veremos en la segunda parte, autores anteriores y posteriores fijarán límites políticos distintos a los establecidos por De la Calancha. Con todo, preciso es señalar que De la Calancha distingue dos momentos en el uso de la lengua quingnam. Este punto es de mayor relevancia, porque el mismo autor menciona que la lengua quingnam “oy se abla en los valles de Trugillo” y esto no coincide con la época de mayor auge: “De Tumbes a Paramonga”.

La distribución de la lengua quingnam que brinda el agustino De la Calancha coincide, parcialmente, con la *Historia Anónima* de 1604 (Vargas Ugarte 1936: 231), según la cual los chimúes habrían conquistado

tempranamente Pacasmayo, bajo el mando de Nañcen Pinco, nieto de Taycanamo. Sin embargo, existe discrepancia entre la *Historia Anónima* y De la Calancha con respecto al alcance político que tuvieron los chimos, pues la primera manifiesta que llegaron hasta Carabayllo, mientras que De la Calancha solamente extiende su poder hasta Paramonga. Véase, en el mapa, el detalle de las conquistas tempranas de los chimús, con el alcance total de su territorio en los tiempos de mayor expansión:



A la espera de solución, permanece el alcance de la lengua quingnam por el sur, toda vez que la extensión mayor que alcanzara el quingnam por meridió habría excedido con mucho lo señalado en la *Historia Anónima* de 1604, a propósito de las conquistas tempranas de Nañcen Pinco; mas no, con respecto a las ocupaciones tardías de Michancaman. Con todo, esta cuestión recién podrá ser revisada con los aportes que aparecen en la segunda parte del artículo.

Una segunda cuestión de fundamental valor es la determinación de qué idiomas se hablaban en la costa norperuana. De la Calancha menciona la existencia de dos lenguas que tenían la correspondencia de los valles y en las que se manejaba el comercio y las contrataciones. La primera sería la quingnam, pues de ella dice: “Los vasallos de Pacasmayo dieron en ablar su lengua, i los demás asta Lima”, mientras que la segunda sería la mochica, de la cual afirma: “Los demás valles de los llanos ablavan la lengua Muchic, que oy conservan asta Motupe”. Para Rabinowitz (1983: 250) las lenguas más comunes no serían la quingnam y la mochica, sino la quingnam y la pescadora. Esta interpretación nos parece errada. Si bien el antecedente de la afirmación de De la Calancha de que “con estas dos lenguas más comunes se tenía la correspondencia de los valles, i se manejaba mucho el comercio i contrataciones destos territorios” es un comentario sobre la lengua pescadora; no se estaría refiriendo a ella, pues por la manera despectiva como la menciona, más bien se trata de una apostilla insertada como paréntesis en el discurso, lo cual era común en la redacción del cronista. Por su parte, al mencionar que los idiomas quingnam y mochica se hablaban en más de un valle, entonces, resulta lógico que estas lenguas hayan sido usadas en el comercio y las contrataciones.

Ahora bien, cuando De la Calancha habla de estas lenguas como las más comunes para el comercio y las contrataciones, entonces, echa por tierra que una de estas lenguas pueda ser exclusiva de los pescadores. Encontramos confirmación de los idiomas más comunes en el siguiente pasaje del cronista De la Calancha, en donde se menciona al mochica y al quingnam ([1639] 1977: 1368):

“El Padre fray Francisco de Monroy fue dado a la oración, penitente i observante; fue enbiado por la obediencia para la conversión de

los pueblos de san Pedro de Yoco, i Xequetepeque, entonces de gran gentío, i en tributarios de numerosa multitud, **es la lengua que ablan la Muchic i la Quingnam, escura i de escabrosa pronunciación. La pescadora es en lo general la misma, pero usa más de lo gutural;** pocos la an sabido con perfección, i destos nuestros Religiosos la an comprendido con eminencia”

Este pasaje ha recibido más de una interpretación. Rivet (1948: 10) planteó que la pescadora es lo mismo que la quingnam y que la mochica. Rabinowitz (1983: 261) va más allá, argumentando que la lengua pescadora no habría podido ser entendida por los hablantes de mochica o quingnam que no fueran pescadores. Rabinowitz especula que la lengua pescadora era una lengua diferente del quingnam y el mochica. Esto también es fruto de una mala lectura de Antonio De la Calancha, quien, más bien, identifica al quingnam con la pescadora, como una misma entidad. La distribución que De la Calancha da para el quingnam cuadra muy bien con los datos que se tiene de la lengua pescadora. Nuevamente, si el quingnam y la pescadora eran la misma entidad, no tiene sentido que la pescadora haya sido una lengua exclusivamente de pescadores, pues la sociedad Chimú era muy compleja. Con toda seguridad, se puede afirmar que los pescadores la hablaron, pero definitivamente no es posible garantizar que únicamente ellos la utilizaron. Máxime si se tiene en cuenta que el comercio y las contrataciones se habrían realizado en esta lengua, pues ambas actividades trascienden el ámbito de la pesca.

Torero (1986: 536) considera, por una relación de contigüidad en el discurso, que la pescadora es similar, solamente, a la quingnam. Esta última posición nos parece más cercana a la interpretación que el texto reclama, siendo la pescadora una variedad estigmatizada. Esto da pie para pensar que quingnam y pescadora serían la misma lengua, aun cuando no tenemos información léxica al respecto.⁵ Rostworowski (1981: 98), por

5 En algunos textos se mencionan palabras autóctonas que se hallarían en lo que De la Calancha estableció como territorio quingnam, tal es el caso del siguiente pasaje del *Libro de visitas* de Mogrovejo ([1593] 2006: 37): “á cuyo cause se crían en él mucha abundancia de cañizales, a quien los naturales llaman *pez*; su propio nombre *Sancha*, y

su parte, estima como dudosa la noticia del idioma quingnam. Para esta autora, habrían existido dos lenguas: la yunga o mochica y la pescadora: Una, hablada por los habitantes de los valles y la otra, por los pescadores de manera exclusiva. Estamos convencidos de que la lengua pescadora, por haber sido empleada en una región geográfica próxima al Pacífico, debió de ser hablada por los pescadores; aunque no encontramos suficiente fundamento para considerar que, únicamente, las personas dedicadas a la pesca hayan hablado dicho idioma.

Un pasaje final, inadvertido u olvidado por Rivet y Rabinowitz, en el que se cumpliría, de un lado, la identidad de la quingnam y la pescadora y, de otro, el que la lengua mochica fuera, junto con las anteriores, una de las dos lenguas más comunes; es el siguiente (Calancha [1639] 1976: 835):

“(…) todas las naciones nonbran a Dios con palabra, que significa lo mesmo que Tetragrammaton, que en Quichva, i Aymara le llaman Guaca. Los marítimos pescadores Vini, los lungas Mochicas dicen Alec, los Puquinas Coac, nonbres de quatro letras, i eso significa Tetragrammaton en Griego, que en Ebreo es Jeovath, i son quatro letras, lod, He, Vau, He. i los pütillos sirven de vocales, i así entre ellos como entre éstos, quiere decir, el que causa de todo.”

Todas las lenguas arriba citadas son lenguas generales. Por una simple inferencia se puede determinar que los “marítimos pescadores” son los hablantes de la lengua pescadora y, por el mismo proceso de inferencia, podemos establecer que si la quingnam y la pescadora eran una misma lengua, entonces, tiene sentido que no se mencione a la quingnam, ya que la pescadora ha sido aludida. De paso, hay que decir que *Vini* sería una palabra propia de la lengua quingnam o pescadora, cuyos nombres de aquí en más utilizaremos como designaciones de una misma entidad.

En cuanto al nombre de ‘pescadora’, De la Calancha afirma que dicha lengua era llamada así entre los naturales de la costa. Torero (1989: 229)

por esta causa se derivó llamarse todo el valle Sancta, y cuando se pobló la dicha villa por no quitarle el nombre propio y darle el que le cuadrara la instituyó y pusieron la villa de la Sancta María de la Pavilla.”

formula una hipótesis acerca del origen de tal nombre en tanto traducción de *guaxme*, ‘pescador’. Revisando el lexicon quechua de Domingo de Santo Tomás ([1560] 1951: 136), está precisamente la palabra *guaxme* con el significado de ‘pescador’. Del mismo modo, nombra grupos humanos señalados por Guarnan Poma ([1615] 1993: 744 y 872) como Uachimi yunga y Latayunga Uachime en apoyo de su hipótesis, vinculando a estos grupos con los designados como *guachemines* en la *Crónica de los Agustinos de Huamachuco*.⁶ Conjeturamos que es acertado asignar como étimo de los *guachemines* de la *Crónica de los Agustinos de Huamachuco* la palabra *guaxme*, ‘pescador’, aun cuando no necesariamente corresponda esto al origen del término pescadora, como glotónimo. No olvidemos que el término *guaxme* aparece en Domingo de Santo Tomás y es de origen quechua, hasta que se demuestre lo contrario.

De otro lado, en un examen de la gramática mochica de Middendorf, Schaedel (citado por Rabinowitz 1983: 264) analizaba la palabra *quingnam* como un nombre verbal formado por una raíz verbal *king-* ‘hilar’ y un supino *-nām*, haciendo una suerte de metáfora, en la que los chimúes hablarían como hilando. El problema con esta etimología es que se usa la lengua mochica para explicar otra lengua que no lo es. Formalmente, pueden existir coincidencias, pero no hay una correlación entre ambas

6 He aquí los pasajes pertinentes de la *Crónica de los Agustinos* ([1560] 1992: 17-18): “(...) Ataguju envió a el mundo desde el cielo a este Guamansuri; y éste vino a el mundo a la provincia de Guamachuco, que allí se avía de començar, y quando vino halló en él a unos cristianos que en lengua de Guamachuco se llaman **guachemines** [...]. Tenían estos **guachemines** una hermana que llamavan Captaguani, la qual tenían muy encerrada que no la veyá nadie, y un día fueron los hermanos fuera y entonces Guamansuri fue a ella y con halagos y engaños la uvo y empenó [...]. Este Catequil fue adonde murió su madre y resucitóla, y entonces la madre dióle dos guaracas o hondas que su padre Guamansuri avía dexado para que las diese a los que pariese, para que con aquellas avía de matar a los **guachemines**, y entonces dize que el fuerte mancebo mató a los **guachemines** y a algunos que quedaron echólos de la tierra; entonces subióse a el cielo, y díxole a Ataguju: “Ya la tierra está libre y los **guachemines** muertos y echados de la tierra, agora le ruego se crien yndios que la habiten y labren”. Ataguju respondió que pues lo avía hecho tan fuertemente y avian muertos los **guachemines**, que fuese a el cerro y puna quellos llaman que se llama Guacat, encima de Sancta, ques donde agora está fundada la Villa de la Parrilla, entre Trujillo y Lima [...] y cabasen con taquillas o açadas de plata y oro y de allí sacaría los yndios, y de ahí se multiplicarían (...)”

entidades lingüísticas. Así, la hipótesis de Schaedel no pasa de ser una etimología popular. Por nuestra parte, creemos que el mismo término *quingnam* debe haber significado ‘pescador’ en dicha lengua, pues eran los mismos hablantes que denominaban de esta manera a la lengua, tal como nos lo deja saber Antonio De la Calancha.

1.3. Límites de la lengua pescadora

Antonio De la Calancha es el cronista que establece que los límites del quingnam o pescadora en su época de mayor auge serían por el norte, hasta Pacasmayo y Jequetepeque; y por el sur, hasta Lima. Empero, si consideramos los datos que el documento Ramos aporta sobre la lengua pescadora, ésta sólo se habría hablado por el norte hasta el valle de Chicama, excluyendo así el de Pacasmayo. Esto se resuelve atendiendo al texto que ofrece De la Calancha, en el cual señala que la quingnam “es la que oy se abla en los valles de Trujillo”. Así, lo que es preciso establecer es cuáles son los valles de Trujillo en los que se hablaba la lengua quingnam en los tiempos en los que De la Calancha escribe, para diferenciarlos de la época de mayor auge a la que se refiere. A su turno, el contraste con la distribución dada por De la Calancha para el quingnam, de un lado; y, de otro, por De la Carrera y el documento Ramos, exclusivamente para el mochica, nos habla de una situación en la que ambas lenguas estarían en uso en la zona que va de Pacasmayo a Chicama, pero en la época de mayor expansión de los chimúes.

Por su parte, la información sobre el uso austral de la lengua pescadora, proporcionada en el mismo documento Ramos llega, solamente, hasta Virú, lo cual nos impide verificar el alcance meridional de la lengua quingnam de acuerdo con lo establecido por De la Calancha.

1.3.1. Límite septentrional

De la Calancha afirma que los vasallos de Pacasmayo empezaron a hablar la lengua quingnam. Como vimos, según la *Historia Anónima* de 1604 publicada por Vargas Ugarte (1936: 231), los chimúes habrían

conquistado tempranamente Pacasmayo, bajo el mando de Nañcen Pinco, nieto de Taycanamo. La precoz conquista de dicho valle hace que sea factible el arraigo del quingnam en Pacasmayo. Luego afirma que en San Pedro de Lloc y Jequetepeque se hablaba el muchic y el quingnam, y que la pescadora es en general lo mismo que este último. Todas estas localidades se encontrarían en la zona bañada por el río Jequetepeque. No obstante, De la Calancha, además, da una serie de términos usados en Pacasmayo, que curiosamente son todos de origen mochica: *sian* ‘casa de la luna’ (Calancha [1639] 1977: 1239), *ni* ‘mar’ (Calancha [1639] 1977: 1241), *alecpong* ‘deidad en piedra’ (Calancha [1639] 1977: 1242), *fur* ‘año’ (Calancha [1639] 1977: 1244), *oquetlupuc* ‘médico’ (Calancha [1639] 1977: 1248). Esto es una prueba de que la convivencia entre mochica y pescadora empezaba por el norte en el valle de Jequetepeque y continuaba hacia el sur. He aquí un mapa donde se identifican los pueblos y ríos mencionados:



El mapa ayuda a establecer que no hay que confundir entidades como la provincia de Pacasmayo con el pueblo de tal nombre, ni el río Jequetepeque con el pueblo homónimo. El mencionado pueblo de San Pedro de Lloc está al sur del puerto de Pacasmayo y Jequetepeque, al norte del mismo. El río que baña la provincia de Pacasmayo es, justamente, el río Jequetepeque. Razón por la cual el límite septentrional de la lengua quingnam era el valle de Jequetepeque que se encuentra en la provincia de Pacasmayo, cuyo nombre designa tanto al puerto como a la provincia.

1.3.2. Límite meridional

La distribución austral de la pescadora y el mochica que se obtiene a partir de la segunda visita de Mogrovejo, el documento Ramos y De la Carrera corresponde con lo aseverado por De la Calancha a propósito de la distribución del mochica y el quingnam, por lo menos hasta donde se cuenta con datos, es decir, hasta Virú, dejando una gran interrogante hacia el sur, habida cuenta de la mención de Antonio De la Calancha sobre el uso del quingnam hasta Lima. A este respecto, Torero (1986: 540) se mostró cauto y estableció como límite sur de la lengua pescadora el valle de Santa. Seguramente, consideró este límite por el nombre del documento Ramos: “La Memoria de las doctrinas que ay en los valles del obispado de Truxillo desde el rio Sancta asta Colán, lo último de los llanos”, a pesar de que la información, lingüísticamente explícita, sólo llega hasta al valle de Virú. Tres años después, Torero (1989: 229) planteó la posibilidad de que la lengua quingnam o pescadora se haya hablado hasta Paramonga. Esta vez, el límite que acepta como posible coincide con lo dicho por De la Calancha, a propósito del control político de los chimúes. No así con la afirmación de este cronista con respecto al uso lingüístico de esta lengua que se habría hablado hasta Lima. Por su parte, Paul Rivet (1949: 11) cita un texto de Bernabé Cobo ([1639] 1964a: 301), planteando que el límite de la lengua quingnam habría llegado hasta el valle del río Chillón:

“Antes de la venida de los españoles a esta tierra estaba este valle y comarca muy poblado de indios [...]; eran dos las naciones que lo habitaban, con lenguas distintas, las cuales aún conservan hoy

los pocos que quedan de ambas. Los naturales de Caraguayllo y sus términos eran de la una nación, cuya lengua corre desde allí adelante por el corregimiento de Chancay y banda del septentrión; y desde el mismo pueblo de Caraguayllo hasta el de Pachacamac habitaba la otra nación.”

Rivet basaba la veracidad de este fragmento en el límite que la *Historia Anónima* de 1604 otorga al alcance político que tuvieron los chimos, el cual habría llegado, según esta fuente, hasta Carabayllo. Sea como fuere, el deseo de delimitar las áreas lingüísticas llevó a Torero (1986: 541) a recurrir al fonetismo de las lenguas para establecer áreas toponímicas. A nivel fonético, este autor postuló la total ausencia de *w* y la abundante presencia de *f* y *rr* en Lambayeque.⁷ A nivel morfológico, afirmaba que abundaban en Lambayeque los topónimos terminados en *-nique*, que de acuerdo con este autor correspondía a la palabra ‘río’. Asimismo, refería que en la zona de Trujillo abundaban los antropónimos acabados en *-namo* que, según De la Calancha ([1639] 1977: 1227), significaría ‘padre’:

“Llamaron a este Capitán (que después de la Vitoria nonbró por Gobernador el Chimo) Pacatnamu, que en aquella lengua quiere decir padre común, o padre de todos, porque onrando a los vencedores, acariciava a los vencidos, a su adulación se llamó el valle de Pacatnamu, i oy se llama corrupto el nonbre el valle de Pacasmayo; i el cerro donde fundó su casa, cuyas reliquias viven, conserva sin corrupción el nonbre de Pacatnamu (...)”

La delimitación de áreas toponímicas sobre la base de algunos sonidos o morfemas empleados, en un caso, en Lambayeque y, en otro, en Trujillo da una idea de que el mochica y la lengua quingnam o pescadora habrían sido entidades, absolutamente, discretas. Hasta aquí llegaría el conocimiento actual de la lengua pescadora. Afortunadamente, las nuevas informaciones que daremos a conocer permitirán tener una idea más documentada de la lengua en cuestión.

7 Antes que Torero, Rabinowitz (1983: 261) había elucubrado algunas características que podría haber tenido la lengua pescadora, pero sin mayor apoyo empírico.

2. Nuevas informaciones

Las nuevas informaciones que podemos presentar acerca de la lengua pescadora se deben a la publicación de textos antiguos. Esta sección consta de tres subsecciones. En la primera, los elementos para delimitar áreas lingüísticas como entidades discretas serán revisados a la luz de nuevos hallazgos, los cuales dan una idea de bilingüismo en la sociedad Chimú. La segunda subsección nace de la publicación de la *Crónica de Ocxaguaman*. Zevallos Quiñones publicó, en 1994, la *Crónica de Ocxaguaman*, la cual es un conjunto de documentos judiciales que van de 1562 a 1565 y que permiten hacer inferencias sobre la distribución de la pescadora. De igual modo, una nueva reedición motiva la tercera subsección de esta segunda parte. El año 2006, con ocasión de cuarto centenario de Santo Toribio de Mogrovejo, José Antonio Benito editó en su integridad el *Libro de visitas* del arzobispo limeño, en donde aparecen datos explícitos sobre la lengua pescadora, los cuales permanecían inéditos. La edición de estas fuentes permite ampliar nuestro conocimiento de la lengua pescadora, tanto por los datos que aportan, como por la reinterpretación que debemos hacer de lo ya conocido.

2.1. Situación de bilingüismo

El reconocimiento del bilingüismo en una franja que va de Pacasmayo a Chicama se logra por las informaciones explícitas del cronista De la Calancha, en donde manifiesta que Jequetepeque y San Pedro de Lloc hablaban mochica quingnam. Este hecho se confirmaría, a su vez, a través del cruce de información de la crónica de Antonio De la Calancha con el documento Ramos y el Arte de Fernando de la Carrera, constatándose así una situación de bilingüismo para los valles de Jequetepeque y Chicama. La *Historia Anónima* de 1604 (Vargas Ugarte 1936: 231) relata, precisamente, la temprana conquista de “Chicama hasta Pacasmayo”, por el ya mencionado Nañcen Pinco. Estas zonas de habla mochica habrían consentido en hablar la lengua de los chimúes que, según estimamos, era la quingnam o pescadora. Todas estas informaciones corresponden al siglo XVII. Los datos del siglo XVI, empero, permitirán extender el bilingüismo más allá de Chicama.

Con todo, la manera tajante como los morfemas *-nique* (en topónimos de Lambayeque) y *-namo* (en antropónimos de Trujillo) separan las entidades lingüísticas no permite apreciar el bilingüismo chimú en su real dimensión. Este análisis no solo se resiente por falta de apoyo empírico, sino que tiene errores léxicos. Por nuestra parte, más bien creemos que la desinencia *-nique* es la forma castellanizada del morfema locativo *-nic* (Carrera 1644: 120), pues muchos topónimos acabados en tal desinencia *-nique* carecen de un entorno fluvial que justifique el uso de tal terminación con el significado de ‘río’, además es preciso apuntar que la forma *-nique* no corresponde con la del término mochica *nech* ‘río’ (Carrera 1644: 2).

Ahora bien, la división tajante de segmento /f/ para Lambayeque y no para Trujillo y la exclusividad de la terminación *-namo* en nombres trujillanos, como algo ajeno a la consonante en cuestión, no soportan un análisis en profundidad. En un documento de 1565, publicado por Ramírez (1995: 250), los nombres de los señores con la desinencia *-namo* son Chancachinamo, Lillonamo, Mynchonamo, Chachaynamo y Chonlonamo. Mas, junto a estos nombres, se presentan otros que son, típicamente, mochicas por la presencia de /f/, como Fayese o Yfsacanamo, que posee el segmento /f/, propio del mochica y la terminación *-namo*, propia de los nombres chimúes. De cualquier forma, los nombres mixtos son comunes en la antroponimia andina. Tan es así que Zevallos Quiñones (1993) nos presenta, nuevamente, antropónimos que portaban el segmento /f/ y finalizaban con la ya mentada desinencia *-namo*. En pleno valle de Chimo, hacia 1561, Zevallos Quiñones (1993: 48) presenta el nombre de Llufucnamo, que designaba a un indio propietario de tierras en dicho valle y, a su vez, menciona el nombre Efan Paspanamo para el valle de Chicama, en 1604 (Zevallos Quiñones 1993: 36). De igual modo, el mismo autor da a conocer los nombres Cafo en Mansiche, Chancaf en Huanchaco y Mansiche, Choyfuc o Choyfoc en Mansiche, Ferru en Trujillo, Fillñun en Mansiche, Llifin en Mansiche, Nefuc en Trujillo, Niunfir en Moche, y Poc poc, que era el nombre de un ave agorera en mochica para el pueblo de Mansiche. Esto nos hace cuestionar la división tajante, en favor del bilingüismo de la zona. En el apéndice II del artículo de Ramírez (1995: 278-279) se da una lista de las autoridades de Chicama, donde la desinencia *-namo* o *-namu* se multiplica copiosamente:

Soquenamo ~Sequenamo, Quispipnamo ~ Quilpinamo ~ Quilpipnamo, Chumbinamo, Chayan nam ~ Chayan namu, Suchinamo, Am nop namo, Yspac namo, Sulpinamu, Nynconamu, Chanytnamo, Sornamo, Conamanu, Ancoynamo, Guamannamo, Savaynamo. Pero en este listado también nos percatamos de nombres mochicas, tales como Nocfe, Fayo, Payquef o Quenarrefe, lo cual refuerza la hipótesis del bilingüismo trujillano, hasta mediados del siglo XVI.

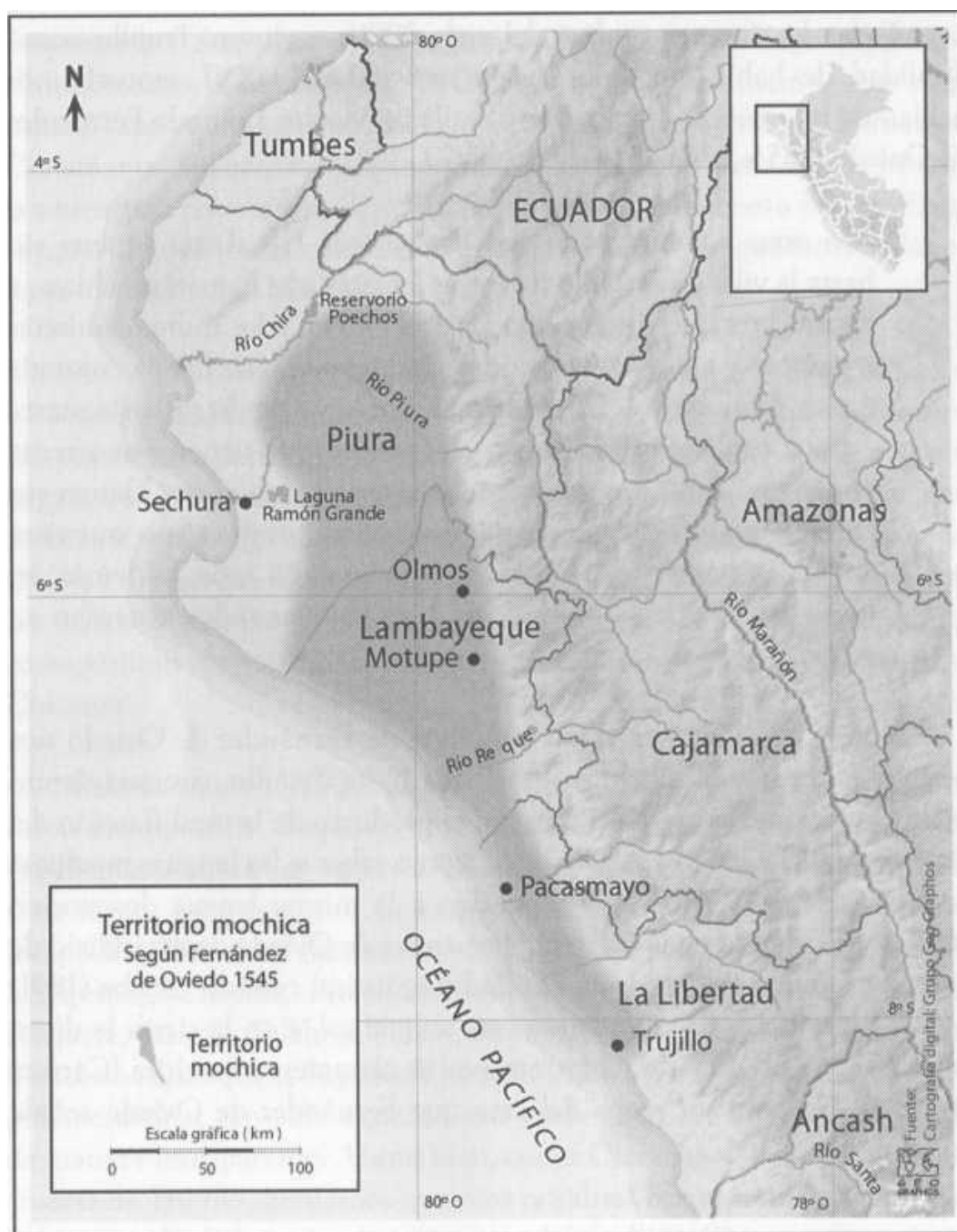
Así, los antropónimos denotan, claramente, que en el valle de Chicama se hablaba tanto el mochica como la lengua de los chimúes que conocemos como quingnam o pescadora. Es probable que ésta sea la lengua que hablaron los negros cimarrones que frecuentaban los pueblos de la mar, en dicho valle. Siguiendo un testimonio de 1565, Castañeda (2004: 130) escribe: “(...) los negros participaban en las fiestas que hacían los indios y además hablaban la lengua yunga.” Del mismo modo, la antroponimia proporciona indicios de un bilingüismo más al sur de Chicama.

Rostworowski (1992: 12-15) también planteó el segmento /f/ como elemento de diagnóstico de nombres yungas en las serranías de Cajamarca. Así, en las visitas a Cajamarca de 1571, podemos observar, a su turno, antropónimos típicamente mochicas en el pueblo de San Joseph de Chanchan (Rostworowski [1571] 1992: 255-263), verbigracia: Chequinaf, Chozfui, Eltefel, Esfuyo, Estefe, Estefel, Estefo, Ezquen, Farquete, Fasique, Felchon, Fellen, Fequen, Feychen, Funchon, Funchun, Lleuchun, Quesquen, Sop, Xufil, Zonfe, Zonfel y, curiosamente, Chimo; por mencionar tan sólo aquellos que evidencian la fisonomía mochica de manera transparente. Ahora bien, como Chanchán se encuentra a las afueras de Trujillo, pensamos que esos nombres corresponden a antiguos habitantes de dicha urbe. La presencia del apellido Chimo refuerza esta hipótesis. Este último resulta un caso paradigmático del bilingüismo trujillano, pues Pedro Chimo, a todas luces natural de Trujillo, se encontraba casado con Costança Chosfui, quien a no dudarlo tenía un apellido plenamente mochica.

Todas las fuentes tardías del siglo XVII, excluyen Trujillo como localidad de habla mochica. Las fuentes del siglo XVI empero, nos hablan de bilingüismo, incluso en el valle de Moche. Gonzalo Fernández de Oviedo (1855: 224-225) escribe:

“En otras ochenta ó noventa leguas que hay desde aqueste rio hasta la villa de Truxillo hay otras lenguas que llaman mochicas, é las mugeres que visten como las de Tumbes, é los indios camisetas é pánicos y en las cabeças unas madexas de lana hilada colorada é muy fina, una vuelta desde á la cabeça y echado su barbiquexo: é traen todos unas mantas por capas, porque tienen por afrenta andar sin ellas, é los señores se sirven de mucho arte. Tienen sus pages é sus offiçiales é coçineros, todos hombres, no mugeres: andan en hamacas: si no es en la lengua, en todo lo demás, en trage, en serviçio, en sacrificios é çeremonias todos acuerdan en una cosa.”

Nótese que la información temprana de Fernández de Oviedo nos permite saber que el mochica se hablaba hasta Trujillo, contraviniendo así informaciones posteriores que son el producto de la modificación del alcance de dicha lengua. Ahora bien, ¿cómo saber si las lenguas mochicas de Fernández de Oviedo corresponden a la misma lengua descrita en 1644 por Fernando de la Carrera? Fernández de Oviedo da un indicio de que estaríamos ante la misma entidad lingüística, cuando escribe (1851: 448): “En la tierra llana llaman á este animal *col*, é en la sierra le dicen *llama* (...)”. A no dudarlo, el término *col* es claramente mochica (Carrera 1644: 4). He aquí un mapa del área que Fernández de Oviedo señala como mochica:



Del mismo modo, en la *Relación anónima de costumbres antiguas de los naturales del Perú* (1594: 169) se habla de las autoridades religiosas prehispánicas y se menciona que en cada localidad importante existía un prelado, detallando que se requería para “los Muchicas, otro, cuyo asiento era la huaca grande que está en Trujillo, que los naturales llaman

Chimo”. Cabello Valboa ([1586] 1951: 329) también aporta un indicio del bilingüismo en Trujillo. En los nombres de la segunda dinastía de gobernantes de Lambayeque se puede constatar una pista más. Obsérvese, a tal efecto, el nombre del primer gobernante de la segunda dinastía chimú de Lambayeque. Nos referimos a Pong Massa, natural de Chimo. Este personaje impuesto por el Chimo Cápac en Lambayeque tiene un nombre indudablemente mochica. La palabra *pong* en dicha lengua significa ‘piedra’ (Carrera 1644: 144) y *massa* significa ‘guanábana’ o ‘chirimoya’ (Brüning [1905-1924] 2004: 32). El nombre Pong Massa significa, pues, ‘guanábana o chirimoya de piedra’. Se nos dice, además, de modo explícito que este personaje era procedente del Chimo, esto es, del actual Trujillo. Por ese motivo, somos de la opinión de que en Trujillo existía una situación de bilingüismo, conforme lo demuestran los documentos que venimos presentando.

Esta situación de bilingüismo para la zona del valle de Moche se ve reforzada por la *Historia Anónima* de 1604 que publicara Vargas Ligarte. Al ser el quingnam la lengua del Chimo, entonces, Taycanamo, fundador de la dinastía Chimú, era hablante de esta lengua. En efecto, la leyenda (Vargas Ugarte [1604] 1936: 231) relata que “de la comunicación que tubo con... yndios que los fue sujetando deprendió la lengua”. Eso quiere decir que Taycanamo aprendió una segunda lengua hablada en Chimor. Por los nombres de Taycanamo y sus descendientes sabemos que no eran hablantes maternos de mochica, pues sus nombres no se parecen a los de Lambayeque. La primera posibilidad es que haya aprendido el quingnam en Trujillo y que olvidara su lengua materna, la cual nos es desconocida. Esta hipótesis, aunque probable, carece de apoyo documental. Es más, al hablar de los chimos, el propio De la Calancha se apura en decir que su lengua “era la Quingnam propria deste Reyezuelo”. La segunda posibilidad es que, en efecto, Taycanamo fuese hablante de quingnam, pero aprendió como segunda lengua el idioma hablado, a la sazón, en Trujillo, que por informaciones históricas era el mochica y se valió de dicha lengua para las conquistas iniciales.

Tenemos, pues, indicios razonables para pensar en una situación de bilingüismo, la cual fue incluso más extensa en el siglo XVI, que

en el XVII. Cronistas tempranos como Gonzalo Fernández de Oviedo ([1535-1557] 1855) y el Jesuita anónimo (1594) mencionan la existencia de mochicas hasta Trujillo. La *Historia Anónima* de 1604 (Vargas Ugarte: 1936) nos hace reflexionar sobre la lengua de los chimos y del aprendizaje que realizaron en territorio ajeno. Cabello Valboa ([1586] 1951) proporciona nombres de jefes nacidos en Trujillo de claro origen mochica. A su turno, la edición de antropónimos, correspondientes al siglo XVI, hecha en sendos trabajos por Rostworowski (1992), Zevallos Quiñones (1993) y Ramírez (1995) muestra nombres con f en Trujillo y que incluso esta consonante de origen lambayecano está en nombres trujillanos, lo cual nos hace pensar en un bilingüismo común. Esto, sin embargo, no puede ser apreciado en su real dimensión si solamente se cuenta con documentos del siglo XVII.

2.2. *Crónica de Ocxaguaman*

La *Crónica de Ocxaguaman* es un conjunto de documentos judiciales que van de 1562 a 1565. Lleva por nombre “crónica”, porque su editor Jorge Zevallos Quiñones (1994) consideró que las noticias que aportaba eran tan novedosas y trascendentales, como las de dichas fuentes. Creemos que su decisión fue, absolutamente, acertada. La *Crónica de Ocxaguaman* ayuda a completar la historia de Chimor. En detrimento de su enorme importancia, ha pasado casi desapercibida para la historiografía peruana. Una manera documentada de saber dónde se hablaba la lengua de los chimos es conociendo la procedencia de los intérpretes de sus procesos contenciosos. La *Crónica de Ocxaguaman* da los elementos necesarios para establecer algunos juicios acerca de la lengua quingnam o pescadora.

En el proceso se echó mano de cinco intérpretes de distintas procedencias. El primero de ellos fue Cristóbal, indio alguacil natural de Casma. Este intérprete brindó traducciones para los naturales de Chimo: Felipe y Francisco Chumbinamo, Melchior Tintomy, Diego López, Juan Guamán, Alonso Chancor, Santiago Pañira, Francisco Guamán; asimismo para Felipe Guansur, natural de Huanchaco; y para un indio de Chao llamado Diego, el cual reconoció llamarse Antaro en su lengua. El que

alguien de Casma pudiese traducir a gente de Huanchaco, Chimo y Chao es un indicio de que todos estos pueblos compartían la misma lengua. Las informaciones de la cuarta visita pastoral de Mogrovejo, que en breve presentaremos, confirman que Chao hablaba la lengua pescadora, al igual que la zona de Chimo y Huanchaco, como se afirma en el documento Ramos.

El caso del testimonio de Gonzalo Colque Chicon es interesante, pues este testigo era un “yndio biejo y prenzipal de la provincia de caxamalca y contador y quipo camayo mayor de la dha probincia”. En Cajamarca se hablaba la lengua quechua. Por eso, sus palabras fueron interpretadas “por la lengua de juan asmate e alo. yndios ladinos quel dho Juan es natural deste balle y el dho alo. natural de chicama y del prenzipal pedro mache los quales juraron por Dios e por santa ma. en forma de dro de ynterpretar verdad (...)”. Ahora, como Colque Chicon era quechuahablante hubo la necesidad de recurrir al principal Pedro Mache, que únicamente para este caso efectúa una traducción. Recuértese que los nobles de las provincias sojuzgadas por los incas tuvieron el imperativo de aprender el quechua. Juan Asmate de Chimo y Alonso de Chicama, por su parte, tradujeron además a Xarcanamo, Simanamo, Felipe y Francisco Chumbinamo, Gonzalo Auyer Quejo, Juan Guamán, Melchior Tintomy, Cristóbal Yaycheque, Alonso Cachay y a los indios Diego y Antonio. Todos estos testigos, aparentemente, procedían de Chimo. Lo interesante es que los intérpretes Alonso y Juan Asmate, naturales de Chicama y Chimo respectivamente, interpretaron a Melchior Tintomy, Juan Guamán, Felipe y Francisco Chumbinamo, quienes a su turno pudieron ser traducidos por el intérprete Cristóbal de Casma. Así, tenemos que Chicama, Huanchaco, Chimo, Chao y Casma poseían una lengua, mutuamente, inteligible. En el documento Ramos, además de los ya mentados Chimo y Huanchaco, se cita pueblos ubicados en el valle de Chicama, como hablantes de la pescadora, mientras que la nueva edición del texto completo de Mogrovejo menciona tanto a Chao, cuanto a Casma, como pueblos de habla pescadora.

Hasta aquí hemos mencionado a cuatro intérpretes. El quinto es Cristóbal Gutiérrez, yanacona alguacil, natural de Huaura. Cristóbal

Gutiérrez traduce lo dicho por “Don pedro cacique deste balle y a don Myn. que ha sido su governador y a don Gonzalo principal y don Felipe principal de guanchaco y a don diego guarnan y don Hernando sepnamo e otros principales (...)”. Asimismo, Gutiérrez hizo entender un mensaje del rey de España a los principales del valle de Chimo: Francisco Chumbinamo, Diego López, Diego Guamán Cache, Francisco Guamán Payco, don Hernando, don Felipe, don Juan, y don Diego, hijo bastardo de Antonio Chayguaca. No sorprende que alguien de Huaura hablase la misma lengua de los chimos, pues, según la *Historia Anónima* de 1604 publicada por Vargas Ugarte (1936: 232), Chumun Caur, hijo de Minchan Çaman, era precisamente de dicho pueblo. Nótese de paso que Cristóbal Gutiérrez traduce y transmite mensajes para algunos de los que fueron interpretados por los otros traductores, lo cual comprueba que Chicama, Huanchaco, Chimo, Chao, Casma y Huaura poseían una lengua común. La distribución de tal lengua se inscribe dentro de las fronteras del territorio bajo control Chimú en el siglo XVI.

2.3. *Libro de visitas de Mogrovejo*

La edición completa del *Libro de visitas* de Mogrovejo, además de la segunda, trae los pormenores de la tercera y cuarta visita pastoral del arzobispo limeño. Cuando se habla del pueblo de Chao reducido en Guañape, se informa que “no sabe el dicho cura la lengua pescadora que es la materna de estos indios ni tampoco la general del inca que algunos de ellos hablan” (Mogrovejo [1605] 2006: 443). En la segunda visita pastoral se decía que en el pueblo de Guañape el sacerdote “sabe la lengua”, pero sin mencionar cuál. Más al sur, para la villa de Santa, “no saben los curas la lengua pescadora. Ninguno de los curas sabe la lengua pescadora” (Mogrovejo [1605] 2006: 439). Continuando hacia meridión, en el pueblo de San Sebastián de Enepeña, el sacerdote “no sabe mucho la lengua pescadora. Sabe el dicho cura muy poco la lengua pescadora de estos indios, doctrínalos en la de Castilla y general que entienden los indios de esta doctrina un poco y esta lengua general sabe el dicho cura razonablemente” (Mogrovejo [1605] 2006: 434). Para los pueblos de Quisquis, Llaután y San Francisco de Parquín, “no sabe la lengua

yunga ni serrana. No sabe el dicho cura la lengua yunga ni serrana en ninguna manera para estos indios que es la que ellos saben” (Mogrovejo [1605] 2006: 431). En este caso, la lengua serrana no puede ser otra que el quechua, mientras que la lengua yunga sería la pescadora, pues el mochica no se habló en Ancash. En la segunda visita pastoral, se leía que, en Quisquís, el cura “sabe la lengua que hablan los indios”, aunque no se decía cuál era dicha lengua.

Con relación a Casma Alta y Casma Baja se decía en la segunda visita de Mogrovejo que eran pueblos yungas, pero no se hablaba de la lengua. En tal caso, el término yunga designaba más la ubicación geográfica de dichos pueblos que una entidad idiomática. Empero, en 1605, sí se nos proporciona información propiamente lingüística. Así, “no sabe el dicho cura la lengua yunga de los indios de Casma Alta y Baja que es la que hablan aunque algunos saben la de Castilla” (Mogrovejo [1605] 2006: 428). Nuevamente, al no ser territorios ni quechuas ni mochicas, la mentada lengua yunga no sería otra que la pescadora.

Ahora bien, un dato curioso es lo que se dice acerca del pueblo de Huarmey, pues allí se afirmaba en 1593 que el cura “sabe la lengua general y los indios hablan la yunga y entienden muy poco de la general”. Hacia 1605, la realidad que se describe es muy diferente. “Sabe la lengua de los indios el cura. Sabe el dicho cura la lengua general que es la que hablan estos indios” (Mogrovejo [1605] 2006: 424). La interpretación que damos a esta información es que la evangelización en quechua empezó a sustituir la lengua pescadora, la cual no era conocida por los sacerdotes de Chao, Guañape, Santa, Nepeña, Casma, Quisquís, Llaután o San Francisco de Parquín. Creemos que para los curas resultaba más práctico aprender solamente el quechua, puesto que permitía con una misma lengua doctrinar en distintas zonas del virreinato, en vez de aprender lenguas regionales que hubieran o bien limitado su ámbito de acción, o bien supuesto un esfuerzo adicional en el aprendizaje. A fuerza de repetición, los indios de Huarmey que entendían poco la lengua general en 1593, la hablaban en 1605, puesto que era la única que conocía su sacerdote. La obra evangelizadora hizo retroceder la pescadora hasta su total desaparición.

La edición completa del *Libro de visitas* de Mogrovejo no solamente aporta datos para Ancash, sino también para la zona costera de Lima. El 24 de julio de 1593, se asevera que el cura que oficia en Pativilca “sabe poco la lengua”, aunque no se menciona cuál es esa entidad idiomática. Hacia 1605, en Pativilca el cura “sabe la lengua general de los indios que es la que hablan y en que los doctrina” (Mogrovejo [1605] 2006: 335). El 20 de julio de 1593, no se dice qué lengua se hablaba en Barranca. Solamente se menciona que el sacerdote es “buen lengua”. El 22 de febrero de 1605, en Barranca, podemos conocer que habitaban los “indios yungas que hablan la lengua general y los doctrina en ella el dicho cura” (Mogrovejo [1605] 2006: 330). En Huacho, “hablan la lengua general y son doctrinados en ella” (Mogrovejo [1605] 2006: 327) y, en Huaral, el 13 de julio de 1593 se informa, sin especificar, que el sacerdote “sabe la lengua”. En contraste, en 1605, se deja saber que están “hablando estos indios la lengua general en que son doctrinados” (Mogrovejo [1605] 2006: 321). Estos datos corresponden a los primeros años del siglo XVII y, necesariamente, nos obligan a reinterpretar las informaciones brindadas por Antonio De la Calancha, la *Historia Anónima* de 1604 y Bernabé Cobo.

Por lo que hace a De la Calancha, hay que considerar que este autor, al describir la realidad de las conquistas de los chimos, se está refiriendo a hechos que acaecieron en el siglo XVI y no en el XVII, que es el siglo en el que este cronista escribió su obra. Así, cuando De la Calancha asevera que la lengua quingnam se habló hasta Lima, esto se debe haber producido en el tiempo de mayor auge de la cultura Chimú y no en la época que le tocó vivir. Por esta razón, el mismo De la Calancha dice que la lengua quingnam es la que hablan en el momento en que él escribe (siglo XVII) en los “valles de Trujillo”, esto es, no solamente en el valle de Moche, sino en la jurisdicción de Trujillo que, a la sazón, no era la misma que el actual departamento de Trujillo; toda vez que Trujillo correspondía a un obispado que iba de Colán a Santa. De ahí que se haga referencia a los valles de Trujillo en plural.

Es preciso, pues, establecer cuáles fueron los valles de Trujillo a los que De la Calancha hace alusión y, si es el caso, determinar que otros valles además de aquél empleaban la lengua quingnam o pescadora. Por

el norte, este autor menciona que en los tiempos de Francisco Monroy, quien fue sacerdote de 1553 a 1583, se habla en presente el muchic y el quingnam. Hasta finales del siglo XVI se usó el quingnam o pescadora en Pacasmayo. El documento Ramos de 1630 ya no menciona la zona de Pacasmayo más que como territorio mochica. Lo propio hará Fernando de la Carrera. El mismo De la Calancha decía que Pacasmayo usó el quingnam en los momentos de auge Chimú, es decir, como una segunda lengua de relación. Es probable que para cuando De la Calancha escribiera, Pacasmayo, solamente, contase con hablantes ancianos bilingües. Por ello, todas las palabras que ofrece de esta zona son, en realidad, términos provenientes del mochica, que fue la lengua que sobrevivió a la caída Chimú. A su turno, por la zona austral, la distribución de la pescadora del documento Ramos se superpone con la de Mogrovejo, que incluso la extiende en su cuarta visita pastoral por el sur de manera explícita, esto es, mencionando a la lengua pescadora como tal hasta Nepeña y por medio de inferencias que hemos hecho al interpretar el término “yunga” hasta Casma. Si consideramos lo expresado por De la Calancha, los aportes del documento Ramos y de la edición completa del *Libro de visitas* de Mogrovejo, la lengua pescadora se habría hablado en el siglo XVII en Jequetepeque (en franco proceso de desaparición), Chicama, Moche, Virú, Santa, Nepeña, Casma y, probablemente, Huarmey (también en trance de consunción). El caso de Huarmey es emblemático. En 1593 se decía que sus indios hablaban una lengua yunga y entendían poco de la general. En 1605 se aseveraba que eran hablantes de la general. Aquí antes que una contradicción, vemos en este hecho el germen de la desaparición de la lengua pescadora, por acción del avance del adoctrinamiento en quechua por las costas del Pacífico. Es más, incluso el sacerdote de Nepeña, más al norte de Huarmey, ya se vale hacia 1605 de la lengua general quechua y del castellano, que, a la postre, será el único idioma que se utilizará en la costa norperuana. Está documentado el desinterés por aprender la lengua pescadora. Probablemente, la tardía creación del obispado de Trujillo hacia 1611 no consiguió frenar la desidia que tenían los sacerdotes del obispado de Lima por el aprendizaje de esta lengua. Con todo, el notario Andrés de Obregón en 1631 aún da fe de sacerdotes examinados en lengua pescadora (Zevallos Quiñones 1996: 17).

Entretanto que en el siglo XVI el uso de la lengua quingnam o pescadora se habría dado, plenamente, en la zona boreal de Jequetepeque o Pacasmayo y habría llegado por el lado austral hasta Lima, si le damos crédito a lo afirmado por De la Calancha, la *Historia Anónima* de 1604 y Cobo. Estas fuentes, empero, no son las únicas que establecen la frontera política de los chimos. En una relación, cuya copia más antigua data de 1608, Cristóbal Vaca de Castro era informado de la extensión de los dominios chimúes. Los sucesos descritos deben haber sido relatados a Vaca de Castro ([1608] 1921: 15) hacia 1542 por unos informantes, ciertamente, particulares, los cuales daban como límite austral la zona de Nazca:

“Los “quipocamayos”, que fueron los contadores de los ingas, hicieron relación de cómo mucho antes de los ingas, en los Llanos y costa del mar, adonde al presente está fundada la ciudad de Truxillo, que antiquísimamente fue pueblo nombrado Chimo, en él tenía su habitación un gran Señor a quien llamaban Chimo Cápac, el qual fue Señor de los Llanos y costa del mar desde Caxas y La Nasca hasta más delante de Piura, aunque algunos afirman que el señorío de Chimo Cápac llegó hasta Puerto Viejo y de allí le tributaban esmeraldas y “chaquiras” de oro y plata.”

Para Cabello Valboa ([1586] 1951: 317) “los Chimocapaz [...] tenían el Ymperio, y Señorío en los llanos, y arenales de el Piru desde Guarnei hasta Tumbes.” Garcilaso fija el límite meridional de los chimúes, cuando nos relata que Inca Yupangui ([1609] 1960: 237):

“(...) caminó hasta el valle que llaman los indios *Huaman*, y los españoles *la Barranca*, y de allí envió los recaudos acostumbrados de paz o de guerra a un gran señor llamado *Chimu*, que era señor de los valles que hay pasada la Barranca, hasta la ciudad que llaman Trujillo, que los más principales son cinco, y han por nombre *Parmunca*, *Huallmi*, *Santa*, *Huanapu* y *Chimu*, que es donde está ahora Trujillo, todos cinco hermosísimos valles, muy fértiles y poblados de mucha gente, y el *curaca* principal se llamaba el poderoso Chimu, del nombre de la provincia donde tenía su corte.”

El límite señalado por Garcilaso es también establecido por De la Calancha. Historiadores tardíos como Miguel Feyjóo de Sosa proporcionan otros límites para el dominio chimú ([1763] 1984: 3):

“Este ameno Valle, nombrado CHIMU, fue Señorío de unos Regulos, que todos se titularon CHIMUS, que en nuestro Idioma corresponde à Poderoso. Corria esta dominacion desde los confines de la Provincia de Chancay, hasta el Pueblo de Tumbes por el espacio de doscientas leguas (...)”⁸

De igual manera, Joseph Ignacio de Lequanda ([1793] 1965: 37) nos brinda un límite meridional diferente al de los anteriores autores:

“Este Príncipe que era independiente y absoluto desde Supe hasta Tumbes, en la distancia de mas de 200 leguas de la Costa, fué sojuzgado por el mayor poder del General Inca Yupanqui, hijo primogénito del Emperador Pachacutec, IX. de este Imperio, en la batalla que le presentó en el campo de Parmunca, decidida en Santa. Se hicieron á los márgenes de su caudaloso rio las Capitulaciones, dexando á este Regulo pacífico en sus estados, sin

8 Los datos de Feyjóo fueron tomados del poema Lima *Fundada* o *Conquista del Perú* de 1732 escrito por Pedro de Peralta Barnuevo. En el canto segundo está la estrofa XXI que tiene la siguiente nota al pie de página: “Pachacutec fué noveno Inca, hijo de Viracocha. Envío á su hijo el principe Inca Yupanqui con su hermano Capac Yupanqui á sojuzgar al Chuquimancu que dominaba desde Runahuaná hasta Chilca, en cuyos dos lugares solos habia sesenta mil vecinos. Ressistióse este valeroso. Sitiáronlo, mudando tres veces el ejército y haciendo de los cuarteles otro Cuzco. Rindiéronlo y ejecutaron lo mismo como Cuysimancu que reinaba desde allí en otros cuatro valles en que se incluía el de Rímac o Lima, de donde pasaron á debelar al Gran Chimú que imperaba desde Chancay hasta donde hoy está Trujillo. Pero todos obtuvieron de la benignidad de Pachacutec quedar con sus estados debajo del reconocimiento á su poder. Los historiadores citados.” Tales historiadores son Garcilaso, de Cieza y Gómara. De ellos sólo Garcilaso habla del chimo. Si la fuente de Pedro de Peralta Barnuevo fue Garcilaso de la Vega, entonces, la referencia a la provincia de Chancay, por parte de Feijoo, no coincide en tanto área geopolítica con la de Paramonga que se halla en otra provincia. El origen del error debe dimanar de Pedro de Peralta Barnuevo, de quien Feijoo tomó la información. Peralta debe haber tomado la referencia de Chancay de Bernabé Cobo ([1639] 1964a: 301).

otra pensión ni omenage, que el de adorar por único Dios al sol, y repudiando para ello sus Idolos patrios á quienes daban culto en sus suntuosos adoratorios.”

Aun así, pese a que las dos últimas informaciones corresponden a reconstrucciones del pasado bastante tardías en relación con los hechos, parece indudable que no hay acuerdo en señalar el límite político meridional de los chimúes. Con las informaciones arriba citadas hemos elaborado la siguiente tabla, ordenada cronológicamente, la cual detalla la fecha, el autor y el límite que establece hacia el sur:

Frontera meridional del quingnam

Fecha	Autor	Ubicación
1542	Cristobal Vaca de Castro	Nazca
1586	Miguel Cabello Valboa	Huarmey
1604	Historia Anónima	Carabayllo
1609	Inca Garcilaso de la Vega	Paramonga
1639	Antonio de la Calancha	Paramonga
1639	Bernabe Cobo	Carabayllo
1732	Pedro de Peralta Barnuevo Rocha y Benavides	Chancay
1763	Miguel Feyjóo de Sosa	Chancay
1793	Joseph Ignacio de Lequanda y Escarsaga	Supe

Con todos estos datos, la determinación de la lengua quingnam o pescadora hacia el sur se convierte en una cuestión que, únicamente, podrá ser dilucidada de manera empírica. Si bien hemos aportado documentos que amplían nuestro saber de esta lengua, es imperativo hallar nuevas evidencias que no solamente mencionen un límite político, sino que proporcionen información lingüística fidedigna. En ese contexto, la afirmación de Rivet de que el quingnam, según Cobo, se habló hasta Carabayllo debe tomarse como una hipótesis a ser verificada. En efecto, de acuerdo con Cobo, antes de la venida de los españoles, esto

es, antes de 1532, había dos naciones con lenguas diferentes y que aún quedaban pocos en los tiempos que dicho sacerdote escribió su crónica. Sin embargo, Cobo jamás menciona el quingnam, como se lo atribuye Rivet. Las dos naciones con lenguas diferentes bien podrían ser variedades bastante diferenciadas de quechua. La cuarta visita pastoral de Mogrovejo hace hablar a las zonas costeras de Lima en quechua. Curiosamente, De la Calancha ([1639] 1974: 134) pone palabras quechuas en boca de los habitantes nativos de Lima:

“Los indios de Lima llaman a esta flor Cururuncui Machacaquainavi, que en la lengua general quiere decir ojo de culebra, bebida en vino sana el mal de sangre. Otra ay casi la misma, i sólo se diferencia en que es doblado mayor, i entre cinco ojas en que se funda, que tienen forma de yerro de lança, ay tres, que todas se quajan de ramales, mayores son las llagas, i la corona es de color cardeno, la oja como la de las malvas, no es yerva que trepa, sino mata pequeña, la fruta es dulce, i la comen los Indios, llámanla los lungas Potpic, i los Españoles Puchepuche, es linda flor.”

Aun hoy, la palabra quechua Machacaquainavi es susceptible de análisis, pues *mach'aqway* significa ‘culebra’ y *ñawi*, ‘ojo’. Téngase muy presente que la glosa que ofrecía De la Calancha como traducción era: “ojo de culebra”. Determinar si esos habitantes fueron hablantes de quechua desde siempre o a partir de la evangelización es también una cuestión empírica. Así, para la primera mitad del siglo XVI, en el que estaba en auge la cultura Chimú, el quingnam o pescadora se habría hablado de Pacasmayo hasta algún lugar de la región de Lima. La Crónica *de Ocxaguaman* que va de 1562 a 1565 permite inferir que se usó al menos hasta Huaura, lo cual está acorde con el origen de Chumun Caur, hijo de Minchan Çaman. En el siglo XVII, tal entidad lingüística se retraía de Pacasmayo en el norte y de Huarney, por el sur, a estar por lo aseverado en el *Libro de visitas* de Mogrovejo. En tiempos de Cobo y De la Calancha avanzaba el quechua por la costa norte de Lima hacia el litoral de Ancash. Afirmar que Lima (como De la Calancha) y Carabayllo (como Cobo) en el siglo XVII eran territorios de la lengua quingnam o pescadora resulta erróneo.

3. Conclusiones

Por lo que hace a los límites de la lengua pescadora o quingnam, hay que decir que el establecimiento de los mismos, hasta ahora, se había dado en todos los casos sobre la base de informaciones del siglo XVII, proporcionadas por el documento Ramos, De la Calancha o De la Carrera. El panorama en el siglo XVI, sin embargo, es diferente. Los datos onomásticos (topónimos y antropónimos) nos hablan de un bilingüismo de Pacasmayo a Chicama en el siglo XVII, con tendencia a la desaparición de la lengua pescadora de Pacasmayo. A su vez, la onomástica junto con las fuentes de las crónicas tempranas nos hace pensar que este bilingüismo era aun más extendido, llegando incluso hasta Trujillo en el siglo XVI. Ahora bien, una fuente de capital importancia para determinar la realidad de la costa norperuana es la *Crónica de Ocxaguaman*, la cual nos hace conocer que desde Huaura hasta Chicama existían intérpretes que se entendían en la misma lengua, siendo este hecho compatible con el área lingüística que habría ocupado la pescadora o quingnam en la primera mitad del siglo XVI. El distinguir la información del siglo XVI de la del XVII pone de manifiesto la diferencia de alcance del bilingüismo entre la pescadora o quingnam y el mochica, llegando incluso hasta la zona de Trujillo, lo cual no podría ser conocido, si únicamente nos valiésemos de la información del siglo XVII. Otra fuente importante de conocimiento para la lengua pescadora se encuentra en el Libro *de visitas* del arzobispo de Lima Toribio de Mogrovejo. En efecto, Mogrovejo ha sido una fuente que no se había podido utilizar cabalmente, debido a los vacíos que dejara la edición parcial de dicho manuscrito. La completa nueva edición subsana alguna de las lagunas anteriores y obliga a reinterpretar los datos hasta hoy conocidos. Así, es necesario acotar las informaciones para el siglo XVII, distinguiéndolas de las que se poseen para el siglo XVI. Los datos de la cuarta visita de Mogrovejo a comienzos del XVII muestran la lengua pescadora en una franca situación de retracción por la pérdida de poder de los chimos hacia el norte en Pacasmayo y la acción de la obra evangelizadora que avanzaba por el sur con la lengua quechua y el castellano. Los nuevos documentos permiten un mayor conocimiento de la lengua pescadora más allá de Virú, que era la anterior frontera de nuestro saber.

BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO. [¿1594?] 1968. *Relación de las Costumbres Antiguas de los Naturales del Pirú*. En Esteve Barba, Francisco (editor): *Crónicas peruanas de interés indígena* (= *Biblioteca de Autores Españoles CCIX*). Madrid: Ediciones Atlas, pp. 151-189.
- BRÜNING, Hans Heinrich. [1905-1924] 2004. *Mochica Wörterbuch* (= *Patrimonios: Lingüística II*). Edición y estudio introductorio de José Antonio Salas García. Lima: USMP.
- CABELLO VALBOA, Miguel. [1586] 1951. *Miscelánea Antártica*. Lima: Instituto de Etnología de la UNMSM.
- CALANCHA, Antonio De la. [1639] 1974. *Crónica moralizada* (= *Crónicas del Perú* 4). Edición de Ignacio Prado Pastor. Lima: Imprenta de la UNMSM. Volumen I.
- _____. [1639] 1976. *Crónica moralizada* (= *Crónicas del Perú* 6). Edición de Ignacio Prado Pastor. Lima: Imprenta de la UNMSM. Volumen III.
- _____. [1639] 1977. *Crónica moralizada* (= *Crónicas del Perú* 7). Edición de Ignacio Prado Pastor. Lima: Imprenta de la UNMSM. Volumen IV.
- CARRERA DAZA, Fernando de la. 1644. *ARTE DE LA LENGVA YVNGA DE LOS VALLES del Obispado de Truxillo del Peru, con un Confessonario, y todas las Oraciones Christianas, traducidas en la lengua, y otras cosas*. Lima: Joseph de Contreras.
- CASTAÑEDA MURGA, Juan. 2004. “Los pueblos de la mar: Pasado y presente de la costa trujillana”. En Valle Alvarez, Luis (ed.): *Desarrollo Arqueológico de la Costa Norte del Perú* (= *Arqueología* 2). Trujillo: Ediciones SIAN. Tomo II, pp. 129-140.

- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo. 1995. *La lengua de Naimlap (reconstrucción y obsolescencia del mochica)*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP
- COBO, Bernabé . [1639] 1964a. *Fundación de Lima*. En Mateos, Francisco (ed.): *Obras del P. Bernabé Cobo (= Biblioteca de Autores Españoles 92)*. Madrid: Ediciones Atlas. Tomo II
- . . [1653] 1964b. *Historia del Nuevo Mundo*. En Mateos, Francisco (ed.): *Obras del P. Bernabé Cobo (= Biblioteca de Autores Españoles 92)*. Madrid: Ediciones Atlas. Tomo II
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo. [1535-1557]. 1851-5 *Historia General y Natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- FEYJÓO DE SOSA, Miguel Manuel. [1763] 1984. *Relación Descriptiva de la Ciudad, y la Provincia de Truxillo del Perú*, edición facsimilar. Lima: Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú. Volumen I.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca (= Gómez Suárez de Figueroa). [1609] 1960. *Primera Parte de los Comentarios Reales de los Incas*. En Saenz de Santa María, Carmelo (ed.): *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega (=Biblioteca de Autores Españoles 133)*. Madrid: Ediciones Atlas. Tomo II
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. [1615] 1993. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- HUERTA, Alonso de. [1616] 1993. *Arte de la lengua quechua general de los Yndios de este Reyno del Piru*, Quito: Programa de Educación Bilingüe Intercultural.
- LEQUANDA Y ESCARSAGA, Joseph Ignacio de. [1793] 1965. “Descripción geográfica de la ciudad y partido de Truxillo”.

En Sociedad Académica de Amantes de Lima (eds.): *Mercurio Peruano*, edición facsimilar. Lima: Biblioteca Nacional del Perú. Tomo VIII, número 247, pp. 36-43.

LIZARRAGA, Reginaldo de (= Baltasar de Ovando). [1605] 1968. *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* (= *Biblioteca de Autores Españoles CCXVI*). Madrid: Ediciones Atlas.

MOGROVEJO, Toribio Alfonso de. [1593] 1920. “Diario de la segunda visita pastoral que hizo de su arquidiócesis el ilustrísimo señor don Toribio Alfonso de Mogrovejo, arzobispo de los Reyes”. *Revista del Archivo Nacional*, tomo I, entrega 1, pp. 31-81; entrega 2, pp. 227-279; entrega 3, pp. 401-419.

———. [1593] 1921. “Diario de la segunda visita pastoral que hizo de su arquidiócesis el ilustrísimo señor don Toribio Alfonso de Mogrovejo, arzobispo de los Reyes”. *Revista del Archivo Nacional*, tomo II, entrega 1, pp. 37-78.

———. [1593-1605] 2006. *Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo*. Introducción, transcripción y notas de José Antonio Benito Rodríguez. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

PERALTA BARNUEVO ROCHA Y BENAVIDES, Pedro de. [1732] 1863. *Lima Fundada o Conquista del Perú* (= *Colección de Documentos Literarios del Perú I*). Lima: Establecimiento de tipografía y encuadernación de Aurelio Alfaro.

RABINOWITZ, Joel. 1983. “La Lengua Pescadora: The Lost Dialect of the Chimu Fishermen.” En Sandweiss, Daniel H. (ed.): *Investigations of the Andean Past. Papers from the First Annual Northeast Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory*. Ithaca, New York: Cornell University, pp. 243-267.

- RAMÍREZ-HORTON, Susan Elizabeth. 1995. "De pescadores y agricultores: Una historia local de la gente del valle de Chicama antes de 1565". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, tomo 24, número 2, pp. 245-279.
- RAMOS CABREDO, Josefina. 1951. "Las Lenguas en la Región Tallanca". *Cuadernos de estudios del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Católica del Perú*, tomo III, número 8, pp. 11-55.
- RIVET, Paul. 1949. "Les langues de l'ancien diocèse de Trujillo". *Journal de la Société des Américanistes*, tomo XXXVIII, pp. 1-51.
- ROSTWOROWSKI TOVAR DE DIEZ CANSECO, Maria. 1981. *Recursos naturales renovables y pesca, siglos XVI y XVII* (= *Historia andina* 8). Lima: IEP.
- ROSTWOROWSKI TOVAR DE DIEZ CANSECO, María & Pilar Remy Simatovic(eds.). [1571-72/78] 1992. *Las visitas a Cajamarca 1571-72/1578* (= *Fuentes e investigaciones para la historia del Perú* 9). Lima: IEP. Tomo I.
- SAN PEDRO, Juan de & Juan del Canto. [1560] 1992. *Relación de los agustinos de Huamachuco* (= *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos*). Estudio preliminar de Lucila Castro de Trelles. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- SANTO TOMÁS, Domingo de. [1560] 1951. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perv*, edición facsimilar con prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Edición de Instituto de Historia de la UNMSM.
- TORERO FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, Alfredo. 1986. "Deslindes lingüísticos en la costa norte peruana". *Revista Andina*, 8, pp. 523 - 548.

- _____. 1989 “Áreas toponímicas e idiomas en la sierra norte peruana. Un trabajo de recuperación lingüística”. *Revista Andina*, 13, pp. 217 - 257.
- VACA DE CASTRO, Cristóbal. [1608] 1921. “Discurso de la descendencia y gobierno de los Incas.” (= “Declaración de los quipocamayos a Vaca de Castro”). En Urteaga, Horacio (ed.): *Informaciones sobre el antiguo Perú* (= *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, tomo III, 2ª serie). Imprenta y librería San Marti y Cía. pp. 1-53.
- VARGAS UGARTE, Rubén. 1936. “La fecha de la fundación de Trujillo”. *Revista Histórica* (= *Órgano del Instituto Histórico del Perú*), tomo X, entrega II, pp. 229-239.
- ZEVALLOS QUIÑONES, Jorge. 1948. “Los gramáticos de la lengua yunga”. *Cuadernos de Estudios del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Católica del Perú*, tomo III, número 6, pp. 40-67.
- _____. [1948] 2003 “Los gramáticos de la lengua yunga - 1948”. *Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia de la Universidad Nacional de Trujillo*, número 8, pp. 349-376.
- _____. 1993 *Onomástica Chimú* (= *Fuentes de estudio de la lengua Quingnam: II*). Trujillo: Fundación “Alfredo Pinillos Goicochea”.
- _____. 1994 *La crónica de Ocxaguaman* (= *Publicación N °3*). Trujillo: Fundación “Alfredo Pinillos Goicochea”.
- _____. 1996 “Exámenes cúrales de las lenguas yungas en el siglo XVII”. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* (= *BAPL*), número 26, pp. 9-21.

Correspondencia:

José Antonio Salas García

Correo electrónico: jos778@hotmail.com

VISIÓN ACHUAL DEL PARAÍSO
UNE VISION ACHUAL DU PARADIS
ACHUAR VISION OF THE PARADISE

Héctor Gómez Navarro
Universidad de Oviedo¹

Resumen:

Este artículo presenta una traducción y estudio de los mitos paradisiacos del pueblo achual, una comunidad indígena peruana. Los textos hablan acerca de la pérdida de la condición edénica y el origen del pueblo y las instituciones achual. El análisis y estudio pretenden ofrecer una mirada filológico-antropológica sobre estos mitos.

Résumé:

Cet article présente une traduction et une étude des mythes paradisiaques du peuple Achual, une communauté autochtone du Pérou. Les textes traitent de la perte de l'état édénique et de l'origine du peuple et des institutions achual. L'analyse et l'étude veulent apporter un regard philologique -anthropologique sur ces mythes.

1 Becario predoctoral "Severo Ochoa" subvencionado por el Principado de Asturias a través de su Plan de Ciencia, Tecnología e Innovación.

Abstract:

This article shows a translation and analysis of the Native Peruvian's myths. The texts talk about the loss of the endemic condition and the origin of Achual's people and institutions. The analysis and study try to provide a philological and anthropological look about these myths.

Palabras clave:

Mitos; pueblos amerindios; achual; jívaro; cosmogonía.

Mots clés:

Mythes; peuples amérindiens; Achual; Jivaro; cosmogonie.

Key words:

Myths; Amerindian people; Achual; Jibaro; cosmogony.

Fecha de recepción: 11/09/2010

Fecha de aceptación: 30/09/2010

Son muchos los estudios que han prestado atención a la visión de los europeos sobre los pueblos indígenas; otros, en especial en el s. XX, atendieron a la visión que los pueblos originarios tuvieron de los conquistadores, pero son pocos los estudios sobre la imagen que de sí mismos tenían los indígenas antes de la llegada del hombre europeo. El presente trabajo se ocupa de la idea de la Edad de Oro entre los achual, uno de los pueblos que habitaban las tierras que, para los europeos, tenían las características edénicas; es, por tanto, un análisis de la visión del paraíso desde el paraíso. La Edad de Oro, según la ha definido Mircea Eliade, es aquella en la que se disfruta de inmortalidad, libertad, espontaneidad;^{2 3} posibilidad de ascender al cielo y encuentro fácil con los dioses; amistad con los animales y conocimiento de su lengua.³

2 Libertad y espontaneidad referidas a que el ser humano no está sujeto a las restricciones físicas, temporales ni sociales de este mundo,

3 ELIADE, Mircea, Mitos, sueños y misterios. Madrid, Kairós 2001, pág. 76.

Descripción del pueblo achual

El pueblo achual (también llamado achuar) es un grupo humano de la selva amazónica de Perú. Sus territorios se extienden por el Departamento de Loreto, en el Norte del país, entre los ríos Morona y Tigre. En el censo nacional de 1993 se registraron 4,719 achuales.⁴ Son un grupo minoritario de la etnia jíbara⁵ y su idioma, el achuar-shiwiar, pertenece al tronco lingüístico jíbaro.

Las primeras noticias que tenemos de los achual se remontan al reinado de Túpac Inca Yupanqui (1471-1493), quien lanzó dos expediciones de conquista contra el pueblo jíbaro de los bracamoros, hoy desaparecido. Más tarde, Atahualpa (1532) también enviaría tropas contra las poblaciones jíbaras. Tras la conquista española del Tahuantinsuyo en 1532-33, se producirá la invasión de las tierras del pueblo bracamoro en 1542, fundándose en ellas (1549) las poblaciones de Logroño y Sevilla del Oro. En 1557, Juan Salinas de Loyola entra en la zona, fundando Santiago de Las Montañas, y dos años más tarde los pueblos shuara y achual reúnen a 20 000 guerreros que destruyen las poblaciones españolas.

En 1682, el padre jesuita Lucero inicia en la región una expedición sin armas ni apoyo militar, fundando la misión Naranjos de los Jíbaros. En 1767, se sabe que funcionaban en la zona, además de esta misión, las reducciones Nuestra Señora de los Dolores de Muratos y Sagrado Corazón de los Jíbaros. Tras la expulsión de la Compañía de Jesús, los achual viven una etapa de relativa independencia hasta que, a finales del s. XIX, el auge de la industria del caucho lleva al Estado peruano a permitir el establecimiento de industrias caucheras en tierras amazónicas. La dura resistencia de los achual da paso a una relación comercial, según la cual el caucho en bruto era entregado por los indígenas a cambio de armas de

4 BRACK EGG, Antonio y YANEZ, Carlos (Coordinadores). *Amazonia peruana: Comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas. Atlas y base de datos*. GEF / PNUD/ ONUPS. Edición en CD-ROM, 1998.

5 Esta etnia se compone en el Perú de los pueblos achual, candoshi, huambisa, jibaro y aguaruna, el más numeroso, además del desaparecido pueblo bracamoro. En Ecuador habitan los shuara.

fuego, herramientas y telas. Hasta 1950 este sistema será utilizado también por los exportadores de otras materias primas, produciéndose entonces el asentamiento permanente de industriales y comerciantes blancos y mestizos en los territorios achual.

La estructura de población tradicional de los achuales se basa en pequeños centros, que pueden ser abandonados y recuperados según la escasez o abundancia de recursos. Tal estructura se vio alterada, además de en la época colonial, con la llegada en 1964 de integrantes del Instituto Lingüístico de Verano,⁶ que para realizar mejor su labor concentran a los achuales en grandes asentamientos que en 1982, al salir aquellos de la región, son abandonados, retomándose entonces el sistema tradicional (Brack Egg, 1998).

Respecto a la organización social de los achuales, hay opiniones contradictorias. Gerhard Fast, estudioso perteneciente al ILV, afirma que los achuales viven en aldeas cuyo jefe es un varón. Este accede a la jefatura local por dos vías: en tiempos de guerra, por ser el mejor guerrero o estratega; en tiempos de paz, por ser el hombre con más hijas casadas. Esto se debería a que los achuales tienen residencia matrilocal: el marido va a vivir al lugar de residencia de la familia de la esposa, quedando obligado a prestarle asistencia a sus suegros, por lo que un varón con muchas hijas casadas tendría en su aldea a muchos hombres a su servicio, y por tanto más influencia política.⁷

Esta teoría se contradice con los testimonios de los achuales, que incluye el propio Fast en su edición, y con el esquema social que se trasluce en los mitos y leyendas de este pueblo. Por ejemplo, en uno de los relatos míticos que nos ocupan,⁸ referido al héroe cultural Nayap, tanto éste como su competidor Tsuná quieren llevar a las mujeres que

6 Summer Institute of Linguistics, organismo de origen norteamericano dedicado al estudio y enseñanza de lenguas indígenas y a la predicación de la doctrina cristiana protestante. En adelante, ILV.

7 FAST, Gerhard, *Cuentos folklóricos de los achual*, Lima, ILV, 1978, págs. 1-3.

8 CHUMAP PIRISÁN, Mariano, «Nayap (La tijera chupa)», en FAST, Gerhard, *Cuentos...* págs. 99-107.

desean como esposas a sus propias casas, en lugar de trasladarse a las de ellas. En los testimonios directos⁹ se observa que, al hablar de los tabúes relacionados con el nacimiento de los niños y sus primeros cuidados, es la madre del marido quien ayuda a la crianza, lo que implica una residencia patrilocal.

Por otra parte, Antonio Brack Egg y Carlos Yáñez afirman que los achuales viven en aldeas de unos 150 individuos de media. El jefe en tiempos de paz sería un varón que adquiere influencia política casándose con las hijas de un hombre poderoso, quien le daría apoyo y prestigio. La poligamia no estaría reservada a los jefes, pero tampoco sería obligada para los varones del “pueblo llano”, dándose casos de matrimonios monógamos. La residencia sería patrilocal, lo que implica una organización patriarcal,¹⁰ sistema que, con ciertas reservas, puede decirse que es el propio de este pueblo.¹¹

Existe entre los achuales la institución del levirato, esto es, la obligación de la mujer viuda de casarse con un hermano del marido muerto. No obstante, es posible que una mujer viuda pueda casarse con otro varón si este paga una dote a los cuñados de ella, que de esta manera renunciarían a sus derechos matrimoniales.¹² Al parecer, esta institución es una fuente continua de conflictos entre las comunidades achual.

En lo que respecta a los medios de subsistencia, el pueblo achual tiene una dedicación mixta a la caza, pesca y recolección, por un lado

9 CHUMAP PIRISÁN, Mariano, «El nacimiento de un niño», y NANTIP, Tanim, «Cómo mueren nuestros hijos», en FAST, Gerhard, *Cuentos...* págs. 134-139 y 140-147. respectivamente.

10 En el 75% de los casos, si hay residencia patrilocal hay patriarcado. Véase MURDOCK, George Peter, «Ethnographic Atlas: a summary», en *Ethnology*, n° 6, volumen 2, University of Pittsburgh, 1967, págs. 108-236.

11 La estructura patriarcal también puede deducirse de los estudios de José Arnalot. Véase ARNALOT, José, *Lo que los achuar me han enseñado*, Quito, Abya-Yala, 2007, págs. 209-213.

12 CHUMAP PIRISÁN, Mariano, «Nuva nuvatkatin (el matrimonio)», en FAST, Gerhard, *Cuentos...* págs. 124-133.

y, por otro, al cultivo de pequeños huertos.¹³ También hay actividad maderera, aunque está controlada por “patrones” blancos o mestizos.

Metodología. La presente traducción

El presente trabajo se basa en varios relatos recogidos en el libro de Gerhard Fast, *Cuentos folklóricos de los achual*. En él recopila textos referidos a los mitos y leyendas de este pueblo y otros, a sus costumbres. La edición es bilingüe, en español y achuar-shiwiar, y presenta varios problemas. Por una parte, la versión española contiene incongruencias y errores, por lo que en una primera fase de traducción hemos procurado eliminarlos. En un segundo momento, hemos adaptado el texto original para adecuarlo a la estructura narrativa de la lengua española y eliminar las barreras culturales que podrían hacer el texto incomprensible a lectores no familiarizados con el pueblo achual; también hemos ampliado pasajes que pudieran resultar oscuros añadiendo información complementaria extraída de fuentes acreditadas, siempre indicada en nota al pie y sin traicionar el contenido de los textos. Por otra parte, la versión ofrecida por Fast es una traducción frase a frase de los relatos. Esto, si bien es una virtud en el texto «Pangki (La anaconda)» de Roberto Jimpikit Saserat, en tanto que se trata de una creación escrita y con voluntad de estilo, es un inconveniente en los demás, puesto que son testimonios grabados y transcritos o bien tomados al dictado, con lo que se reproducen las reiteraciones y desórdenes propios del lenguaje conversacional.

Para la presente traducción hemos seleccionado los textos referidos a la idea del paraíso y la Edad de Oro, que son, por el orden que les hemos dado en la traducción, los siguientes: «Suva ipiakjai (La huita mujer y la achiote mujer)», de Remigio Dahua Carmina; «Nayap (La tijera chupa)», de Mariano Chumap Pirisán; «Nujang (La creciente)», de Vashikat Pisango Sande; «Nujang (la creciente)»(sic) de Remigio Dahua Carmina y «Pangki

13 Los principales cultivos del pueblo achual son la yuca, la papaya, la piña, el frijol, el arroz, al achiote y el maíz. Véase BRACK EGG, Antonio y YAÑEZ, Carlos (Coordinadores). *Amazonía peruana...* Edición en CD-ROM, y FAST, Gerhard, *Cuentas...*, págs. 1-3.

(La anaconda)» de Roberto Jimpikit Saserat. La ordenación que hemos dado a los relatos no coincide con la de Fast y responde a motivos de coherencia mitológica y continuidad entre los textos. Los tres últimos textos citados, puesto que refieren distintas versiones del mismo mito, han sido unidos.

Los relatos. Historia y temática

Los relatos fueron recogidos por un equipo del ILV dirigido por Gerhard Fast en 1976. Pese a que esta fecha es reciente, los textos seleccionados conservan un alto grado de pureza debido a factores históricos: los achuales no llegaron a ser dominados por el Imperio incásico ni por el español y la República de Perú sólo ha ejercido un control nominal sobre sus tierras; y culturales, pues el carácter independiente de los achuales, sumado a su necesidad de defenderse frente a conquistadores muy poderosos, conlleva una importante reticencia hacia elementos culturales externos. Además, el mantenimiento del sistema de creencias originario, sólo influido superficialmente por ideas cristianas, ha permitido que los textos permanezcan en la cultura achual como mitos, no como leyendas ni cuentos populares, más proclives al mestizaje y la deformación. Es por esto que aparecen en los relatos conflictos - problemática de la imposición del sistema patriarcal, tipo de relaciones con lo sagrado- que remiten psicológicamente a la transición de la sociedad nómada de cazadores-recolectores a la sociedad sedentaria de ganaderos-agricultores, que en buena parte del mundo se produjo a lo largo de la era neolítica pero que en el pueblo achual sigue en desarrollo.

Respecto a la temática de los relatos, en ellos se narran los episodios que dieron lugar a la pérdida de la condición edénica y la inauguración del actual tiempo cosmológico, caracterizado por la presencia del trabajo, la muerte y el paso del tiempo cronológico. El primer texto cuenta cómo dos mujeres que buscan marido son engañadas por dos hombres y ayudadas o despreciadas por otros; el primer engaño viene de un hombre que será transformado en ardilla como castigo por la siguiente acción: promete matrimonio a las mujeres, aunque cuando éstas cosechan todo

el maíz de su huerto mágico, él rompe su compromiso y las encierra, luego ellas son liberadas por una coalición de personajes que serán, después, convertidos en diversos animales de la selva. Tras este episodio se encuentran con Nayap, héroe cultural de todos los pueblos jíbaros, quien desea sinceramente el matrimonio con las mujeres. Estas son, no obstante, engañadas por Tsuná, que les hace tomar el camino a su propia casa y mantiene relaciones sexuales con ellas. Cuando las mujeres descubren la verdadera identidad de Tsuná lo abandonan, pero quedan marcadas por el desagradable olor procedente de una infección ocular del hombre. Debido a esta marca son despreciadas por otros hombres, y aunque Nayap les ofrece recuperar su virginidad bañándose en el río, ellas, debido a la vergüenza que sienten, se convierten en árboles y premian o castigan a los otros personajes, según hubiera sido su comportamiento, convirtiéndolos en distintos seres de la naturaleza. A consecuencia de las injusticias cometidas contra las dos mujeres, se produce la pérdida de ciertas características paradisíacas, aunque todavía existen otras.

El segundo texto cuenta cómo Nayap, triste por su soledad, eleva una plegaria que es respondida cuando una estrella cae del cielo y se transforma en Nuncui, mujer sobrenatural que restablece algunas características paradisíacas y se convierte en su compañera. Cuando la pareja tiene un hijo, Nuncui establece las normas para la crianza, y al ser desobedecidas por una familia, el niño muere. Nuncui regresa al cielo provocando la pérdida de las características paradisíacas que había restablecido y Nayap, siguiendo a su mujer, se convierte en pájaro.

El tercer texto cuenta la historia de un hombre que libera una anaconda atrapada en un espinar. Por la noche, una hermosa mujer aparece en su casa y le revela que es la serpiente que había salvado y a la vez una *tsunki*, un ser sobrenatural que habita en el río. Tras vencer las reticencias de él, la pareja se casa y habita durante un tiempo bajo el río en la ciudad de los *tsunki*, para después regresar al pueblo del hombre, en tierra. Allí, la mujer se convierte en anaconda por el día, y guardada entonces en una cesta, con advertencia expresa del hombre de que nadie debe abrirla. Desobedecida la orden por su madre, que además golpea a la serpiente, la *tsunki* desencadena el Diluvio Universal, salvándose únicamente, por intercesión de su marido -que regresa al pueblo bajo el

río- un hombre que se sube a un árbol de huito. Cuando las aguas regresan a su cauce, el sobreviviente se encuentra solo, pero de manera inexplicable aparece comida preparada. Con una artimaña, el hombre descubre que la comida es cocinada por un grupo de mujeres que tras el trabajo se convierten en loras; él las atrapa en distintos lugares, las convierte en sus esposas haciendo, además, que pierdan su capacidad de transfiguración. Con esto, desaparecen todas las características paradisíacas y se inicia el actual tiempo cosmológico.

Textos

1. Historia de Nayap y las mujeres-árbol, que cuenta la primera Edad de Oro, cuando los árboles y los animales eran como las personas, y cómo se convirtieron en lo que ahora son.

Los árboles que ahora se llaman el huito y el achiote al principio eran mujeres.¹⁴ Así cuentan nuestros antepasados. Era el tiempo en que animales y árboles eran como las personas, y todos compartían una misma lengua. La huito, como era mujer, andaba por el mundo buscando un compañero para casarse. La ardilla por entonces era un hombre fuerte, bien parecido, y la engañó diciendo:

- Ven, yo me casaré contigo. Tengo cuatro plantas de maíz en mi huerto; coséchalo y máscalalo para que se pueda cocinar, y luego vamos a comer.

Entonces la huito y la achiote se fueron a cosechar el maíz.¹⁵ Viendo las cuatro plantas, cogieron todas las mazorcas y echándolas en su

14 Huito: *Genipa americana*. Achiote: *Bixa orellana*. Véase FARR, Ellen; LEUSINK, Jan; STAFLEU, Frans, *Index Nominum Genicorum (Plantarum)*, Utrecht, Bohn, Scheltema & Holkema, 1979, págs. 708 y 206, respectivamente.

15 Las dos mujeres permanecen juntas a pesar de que la oferta de matrimonio parece ser sólo para la huito porque son hermanas, como se señalará más adelante, y en este mito rige la estructura actual del matrimonio poligínico sororal, esto es, la unión de un hombre con varias mujeres hermanas entre sí,

canasta regresaron a la casa de la ardilla. Al entrar en el monte, las mazorcas empezaron a multiplicarse y la canasta se llenó de maíz¹⁶ hasta casi reventar la cesta.

Cuando vio esto, la ardilla se enojó. Aunque no había advertido a las mujeres que su maíz aumentaba al salir del huerto, les dijo:

- ¿Por qué han hecho esto? ¿'Les he mandado yo que se lleven todas las mazorcas que tenían mis plantas?

Y así, aunque había prometido que se casaría con la huito, cuando las dos mujeres estaban dormidas hizo un enrejado de cañas de bambú. Con él las encerró, y allí las dejó sufriendo.

La pava del monte,¹⁷ que en ese momento venía de visita, vio el tormento de las mujeres y trató de cortar el bambú con su hacha. Era pequeña su herramienta y no podía hacerlo. Llamando al trompetero¹⁸ le dijo:

- Trompetero, tú tienes las piernas mucho más largas. Ve y avisa a mi cuñado el paujil,¹⁹ dile que aquí hay mujeres que están sufriendo. Su hacha es grande, y cortando el bambú las vamos a liberar.

16 Es característica de la Edad de Oro de todas las tradiciones mitológicas la facilidad para obtener el sustento sin trabajar, a través de una naturaleza generosa o de la consecución o multiplicación de los alimentos de forma mágica. Véase ELIADE, Mircea, *Mitos...*, pág. 43.

17 Pava del monte: Ave del género *Penelope*. Véase CENDERO, Luis, *Zoología hispanoamericana: vertebrados*, Austin, UTAA, 1972, pág. 716.

18 Trompetero: Planta, *brugmansia arbórea*, especie de datura (Véase FARR, Ellen; LEUSINK, Jan; STAFLEU, Frans, *Index...* págs. 241 y 497) en la que se encuentran alcaloides con poderes alucinógenos muy apreciados para proporcionar visiones dentro de los usos chamánicos. Si el trompetero llama a alguien, (al paujil, en este caso) se entiende dentro de la cultura de los achual que es un tipo de llamada sobrenatural. Véase POLÍA, Mario, *La sangre del cóndor*, Lima, FECP, 2001, págs. 29-51.

19 Paujil: Ave del género *Crax*, algo mayor que la pava del monte. ELLIOT, Jorge, *La diversidad biológica de los Andes tropicales*, Lima, ITDG, 2001, pág. 11.

Cuando llegó el paujil preguntó a las mujeres por qué se encontraban en aquella condición, y ellas le respondieron llorando que la ardilla las había encerrado.

- Quédense quietas. - les dijo, y cortando por todos lados el bambú tiró el enrejado.

- Ay, ¡Cuánto hemos sufrido!- dijeron ellas al levantarse.

Como la ardilla, al marcharse, se había llevado su casa levantando del suelo los horcones, de nuevo las mujeres andaban por el mundo, durmiendo a la intemperie. Yéndose a otra tierra llegaron donde vivía un hombre que se llamaba Nayap. Cuando llegaron, él venía por una trocha²⁰ de la selva, armado con su cerbatana para cazar pájaros. Al encontrarlas, él preguntó:

- ¿A qué han venido?

- Hemos venido a verte. - respondieron ellas.

- He dejado a mi mamá en la casa, -respondió él entonces.- Vayan allá, adelántense mientras yo voy a virotear²¹ animales con mi cerbatana. Mi mamá es viejita, la he dejado mascando maíz para cocinar. Vayan y ayúdenla. En la trocha que lleva a mi casa están metidas las plumas de la cola de un guacamayo.²² Vayan por allá. El compadre Tsuná tiene en el camino a su casa plumas de chicua.²³ Por donde vean plumas de chicua no vayan.

Cuando dijo esto también Tsuná lo oyó, y corriendo fue a poner en su camino las plumas de guacamayo. Y al llegar las mujeres fueron

20 Corredor de la selva despejado de vegetación.

21 Cazar animales con la cerbatana; los virotes son sus dardos.

22 El guacamayo es, en distintas culturas indígenas, un enviado de los dioses. Con esta referencia se sugiere el carácter de ser luminoso de Nayap, así como su facilidad para contactar con entidades sobrenaturales. Véase GALEANO, Eduardo, *Memoria del fuego 1: Los nacimientos*. Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 2003 [1982], págs. 3- 53.

23 La chicua es un ave nocturna semejante a un milano. Dentro de la cultura achual, puede ser el enviado de un brujo malero (dedicado a la magia negra), por lo que el carácter maligno de Tsuná es ya sugerido a través de esta referencia.

por esa trocha. Así llegaron a la casa donde estaba la madre de Tsuná, y le dijeron:

- Tu hijo nos dijo “Mi mamá está mascando maíz. Ayúdenla”. ¿Ya lo ha terminado?

- Sí, ya lo terminé, -dijo ella.

Entonces, la huita dijo a su hermana:

- Él nos dijo “Mi mamá está mascando maíz para llenar una olla grande”. ¿De veras lo habrá terminado?

- Mi hijo no va a tardar. Vendrá pronto. - dijo la mamá de Tsuná, para que las mujeres se quedasen con ella.

Y las mujeres se quedaron esperando. Ellas querían que Nayap regresase pronto porque deseaban casarse con él, pero se hizo de noche sin que apareciese. Entonces la huita mujer dijo:

- Mamá, yo voy a regresar por el camino para encontrarme con tu hijo.

- No, solito va a venir- respondió la madre, y así quedaron esperando.

Cuando estuvo completamente oscuro llegó Tsuná. Esperó hasta la noche porque sus ojos estaban llenos de pus, y no quería que las mujeres lo viesen.²⁴ Cuando él llegó, las mujeres creyeron que era Nayap, y porque querían casarse con él trataron de agradarle. Así, Tsuná y la huita mujer estuvieron jugando hasta la medianoche.²⁵ Por eso cuando amaneció él todavía estaba durmiendo. Con la luz se notaba que los ojos de Tsuná estaban llenos de pus, por lo que su madre se levantó y le dijo:

- Has jugado tanto con la mujer que te has quedado dormido. ¿Tanto tiempo quieres dormir?

24 El aspecto purulento de los ojos de Tsuná es resultado de una infección relativamente frecuente en la selva. En un nivel simbólico, sugiere la perspectiva enfermiza y sesgada de Tsuná.

25 Obsérvese que los achual se refieren a las relaciones sexuales en términos de juego.

Entonces Tsuná salió corriendo, diciendo que iba a buscar comida. Con la prisa se dejó su alforja. Entrando en el monte, pidió a su madre que se la llevara.

- Mamacita, yo voy corriendo a dársela, -dijo la huito.

Pero la madre de Tsuná, temiendo que las mujeres viesan a su hijo, y por su aspecto o por su engaño lo abandonasen, respondió:

- No, yo sólita voy a dársela.

Y cuando la madre se había ido, una de ellas dijo:

- ¿Por qué estoy oliendo así? Ayer estuvimos con el hombre que vimos tan buen mozo. Pero, ¡apesto tanto!-La mujer no sabían que aquel era el hedor de los ojos purulentos de Tsuná. Añadió después- Vamos a regresar otra vez por el camino.

Entonces, yendo por la trocha, vieron en la senda las plumas del guacamayo y por allá entraron. Cuando estaban yendo por ese camino se encontraron con Nayap. Al sentirlas, él dijo:

- ¿Quién viene apestando como los ojos de Tsuná?- Y es que después de haber jugado con él, su olor se les había quedado en el cuerpo. Las mujeres se pusieron tristes porque ningún hombre las querría después de haber jugado con Tsuná.

Pero Nayap era bien amable. Cuando vio su tristeza les dijo:

- Vayan al río y báñense durante tres días. Si lo hacen así, me casaré con ustedes.²⁶

26 En la tradición griega, Afrodita (Venus) recupera la virginidad bañándose en el mar. Véase GRAVES, Robert, Los mitos griegos, L Madrid, Alianza Editorial, 2001, pág. 85.

Pero ellas, avergonzadas, no le hicieron caso. Regresaron por la trocha queriéndose casar con otro hombre, pero no podían hacerlo porque todos las despreciaban al darse cuenta de que habían jugado con Tsuná.²⁷

La huito mujer y la achiote mujer lloraron mucho por el desprecio de los hombres. Subieron a una loma alta y, al llegar arriba, la huito dijo a su compañera:

- Vamos a convertirnos en cualquier cosa.²⁸ Ya no podemos casarnos con un hombre.

Y allí, paradas en la loma, mirándose se preguntaban en qué podían convertirse.

- ¿Nos convertiremos en una loma alta?- dijo la huito mujer.
- No, si nos convertimos en una loma, para avergonzarnos dirán: “miren qué barriga tan grande”- respondió la achiote.
- ¿Nos convertiremos en un gran pantano?- preguntó de nuevo la huito.
- No, si nos convertimos en un gran pantano, ¿no nos dirían: “estas mujeres que se ensucian tanto son muy mugrientas”?

Después de pensar largo rato, la huito mujer dijo:

- Si nos convertimos en huito y achiote, los jóvenes dirán: “Mamacita, dame huito. Voy a lavarme el pelo con huito.”²⁹ Y voy

27 En versiones del mito de otros pueblos del tronco jíbaro, Tsuná se convierte en tsuná *japimájmau*, una planta apestosa como sus ojos. Véase REGAN, Jaime, «Mito y rito. Una comparación entre algunas imágenes mochicas y jíbaras» en *Investigaciones Sociales: Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales*, n° 3, Lima, IIHS, 1999, págs.29-30.

28 Es también característica de la Edad de Oro en todas las tradiciones mitológicas la facilidad de transformación. Véase ELIADE, Mircea, *Mitos...*, págs. 74-90.

29 La raíz del huito produce una espuma semejante al jabón, y sus frutos un pigmento negro apreciado tanto para resaltar el color del pelo como para pintarse el cuerpo.

a pintarme con achiote”.³⁰ Si dicen esto, ¿No vamos a sentirnos bien? Hermana, convirtámonos en estos árboles.

- Bueno-dijo la achiote mujer-, si tú lo quieres así, levántate en alto y crece.

Y cuando lo dijo, la huito mujer levantándose creció. Y ella, estirando sus brazos, se convirtió en achiote. Las dos tenían sus brazos convertidos en ramas y llenos de los frutos del huito y el achiote.

Entonces, llegaron los animales de monte. Viendo los hermosos colores de los frutos que habían nacido en las ramas de las que fueron mujeres, desearon embellecer se el cuerpo con ellos. Al ver al paujil, la huito dijo:

- Tú has cortado el bambú que me tenía encerrada y me has librado. Voy a darte mis mejores tintes.

Y diciendo esto, extendió sus brazos y los sopló para tener sus frutos maduros.³¹ Entonces, cogiéndolos y raspándolos, sobó la espalda del paujil y la hizo negra. Después, también la achiote mujer tomó sus propios frutos, y haciendo una mezcla con agua pintó el pico del paujil del color rojo más bonito.

La huito mujer hizo otro tanto con la pava del monte, que había mandado llamar al paujil para liberarlas. Restregando sus plumas las tiñó de negro, y su cabeza la hizo blanca pintándola con tiza.

Entonces vino la ardilla y dijo:

- Hacedme bonito a mí también.

30 Los frutos del achiote producen un pigmento rojizo muy apreciado para pintarse el cuerpo.

31 Obsérvese que en la Edad de Oro de los achual los frutos maduran con sólo soplarlos, como veremos también más adelante.

Pero la huita respondió:

- Aunque así me ruegues, ¿por qué me encerraste con bambú?- Y diciendo esto, arrojó achiote sobre su cuerpo dejándolo rojizo, y le apretó entre sus manos la cabeza, dejándosela ovalada. Y al quejarse la ardilla dijo: tsun tsun tsun, como suena su llamado ahora.

Al mono barrigudo también le dieron hermosos colores.³² Después arreglaron al trompetero, poniéndole como piernas los carrizos. Le tejieron una camisa de llanchama³³ y dieron a su cabecita la elegancia que ahora tiene, con huita de color negro brillante.

Después pintaron al tucán, y la achiote, con sus frutos endurecidos, sobándole la cola la hizo colorada; la huita restregó su espalda haciéndola negra. Endureció un hueso de animal en el fuego hasta que se volvió blanco, y así hizo el pico del tucán. Luego deshizo tiza sobre su garganta, y así la dejó blanca.

Distinto trato le dieron al mono araña, que cuando era hombre había despreciado a las hermanas. Preparando una mezcla de huita verde, la vaciaron sobre él, y así quedó marrón. Le golpearon en la frente y en la cara, haciéndole la forma que ahora tiene. La huita,

32 Obsérvese que este animal no había aparecido hasta ahora, como tampoco el tucán, el mono araña (maquisapa) ni el mono aullador (mono coto), que sin embargo son también premiados o castigados por los dos árboles. Esto es debido a que, originariamente, sí participaban del mito, aunque los olvidos los hayan relegado únicamente a esta parte. Sí se explica más adelante el motivo del castigo al mono aullador.

Mono barrigudo: *Lagothrix*, llamado en la zona mono choro. Véase CABRERA, Ángel y YEPES. José, 'Mamíferos sud americanos. Buenos Aires, Ediart, 1960, pág. 107. Mono araña: Ateles, llamado en la zona maquisapa, *Ibíd.*, pág.15. Mono aullador: *Alouatta*, llamado en la zona mono coto, *Ibíd.*, pág. 106.

33 Llanchama: árbol, manicaria *saccifera*, con cuya corteza se elaboran colchones y mantas. El motivo de que se le haga al trompetero una camisa de llanchama es dar a entender que se le vistió de corteza. Véase FARR, Ellen; LEUSIINK, Jan; STAFLEU, Frans, *Index...*, p.1038.

tirándole de los pulgares se los arrancó. Al mono aullador también lo castigaron arrojándole una mezcla de achiote y dejándolo rojizo. Además, le hicieron tragar un mate que le dio la forma que ahora tiene su garganta, y le agarraron su cabeza y le torcieron el cuello dejándolo jorobado; esta fue su venganza.

Cuando después de un tiempo se encontraron con Nayap ya convertido en pájaro,³⁴ en lugar de darle colores, la huito le rompió su ponchito y lo soltó. Es por eso que hoy viste su poncho cortado en dos puntas.

Así hicieron la huito y la achiote con los animales que por el monte estaban.

2. Historia de Nayap y Nuncui, la mujer llegada del cielo, que cuenta la segunda parte de la Edad de Oro.

Nayap, después de que la huito y la achiote se convirtieran en árboles, estaba desconcertado y sin rumbo, y continuamente pensaba: “¿por qué no me caso con una mujer?”. Siempre estaba echado fuera de la casa, mirando el cielo, y aunque hubiera gente cerca él permanecía solo. Mirando las estrellas, pensaba “eso que está brillando yo quisiera tenerlo”. Y en su soledad cavilaba: “Esos que están por allí, tan bonitos con sus ojitos pequeños en gran cantidad, ¿por qué no caen?”

34 Nayap se convierte en el animal con el que comparte nombre, esto es, una tijera chupa (elanoides *forficatus*), también conocido como elanio tijereta, especie de milano blanco silueteado en negro, con la cola dividida en dos puntas como la de las golondrinas. Véase PEREYRA, José, *Nuestras aves (Tratado de ornitología)*, Buenos Aires, MOP, 1943, pág.232. Puede que por esta similitud, Gerhard Fast traduce incorrectamente dos palabras de raíz *nayap-* (*nayapnasha* y *nayapnaka*) por “golondrina”. Obsérvese que Nayap aparecerá más adelante otra vez con forma de hombre. Esto no es una incongruencia, sino que se debe al hecho de que en la Edad de Oro rige el Gran Tiempo de los mitos, no las leyes del tiempo de este mundo. Véase ELIADE, Mircea, *Mitos...*, págs. 74-90.

Entonces, de repente, cayó la mujer Nuncui. Y Nayap se casó con la Nuncui que del cielo había llegado.³⁵

Un día, mientras el marido se quedó en la casa sin moverse, ella fue a trabajar al huerto. Aunque se fue sin llevar masato,³⁶ tomó un mate y, mascando las hojas tiernas de la yuca, Nuncui regresó a la casa con el masato ya fermentado para dárselo a su marido.³⁷ Cuando se lo ofreció a Nayap, él lo tomó con gusto. Nuncui podía preparar masato solamente mirando y soplando la yuca mientras andaba por el huerto. Cuando regresaba a la casa sólo tenía que pelar la yuca; en el breve tiempo de camino el masato había fermentado y estaba ya listo para tomar.

Viviendo así algunos meses, ella salió encinta y una noche dio a luz. Después de tener su niño, lo escondió bajo el emponado.³⁸ Sólo de noche lo sacaba para darle el pecho. Se comportaba de esta manera para que nadie tocara ni mirara a su hijo. Quería criarlo allí hasta que supiera andar.³⁹ Así, cuando comía patarashca⁴⁰ con

-
- 35 Sí mantenemos el nombre de Edad de Oro tras la separación de personas y animales es porque permanece una característica fundamental de este tiempo, como es la facilidad de comunicación y acceso al cielo. También permanece la facilidad para obtener alimentos.
- 36 El masato es una bebida que se prepara hirviendo yuca, masticándola, escupiéndola en un recipiente y dejando la mezcla fermentar.
- 37 Obsérvese, frente a la laboriosa elaboración del masato, la facilidad con que es preparado por Nuncui.
- 38 Emponado: entramado muy duro y resistente de madera de palmera (pona, *iriartea exorrhiza*) que en las construcciones actual suele utilizarse como piso de las casas, elevado sobre el suelo. Véase FARR, Ellen; LEUSINK, Jan; STAFLEU, Frans, Index..., pág.876.
- 39 El sentido material de que Nuncui tenga a su hijo bajo el emponado hasta que sepa andar es, por una parte, la resistencia de éste: si una rama pesada cayera sobre la casa, dado el tipo de construcciones de los actuales, podría atravesar el techo pero no el emponado; por otra, si un jaguar con hambre entrara en la casa no podría atrapar a un niño bajo el emponado. Esta costumbre establecida por Nuncui permanece en algunas comunidades más adentradas en la selva.
- 40 Patarashca: pieza de carne o de pescado que se prepara envuelta con hojas. Véase ZAPATA ACHA, Sergio, *Diccionario de gastronomía peruana tradicional*, Lima, Universidad de San Martín de Porres, 2006, pág. 531,

su esposo, ponía las hojas secas y otras cosas bajo el empenado, para que estuviese mullido.

Cuando el niño apenas empezó a andar, Nayap le dijo a su mujer:

- Ven conmigo a cazar pájaros con la cerbatana. Después vamos a sacar a mi hijo, y vamos a tenerlo ya en la casa.

Y, yéndose los dos, dejaron la casa al cuidado de una cuñada de Nuncui. Antes de marchar, ella le dijo:

- Cuñada, no barras aquí debajo del emponado. Yo barreré cuando vuelva. Pero cuando se marcharon, la cuñada sin hacerle caso empezó a barrer y encontró al niño. Ella se dijo:

- Mi cuñada ha tenido su niño y no nos ha dicho nada, ni nos lo ha mostrado.

Y, cuando estaba tratando de tomarlo en sus brazos y darle el pecho, el niño le mordió los senos con los dientes que ya tenía.

- ¿Qué es esto? - se dijo ella, dejando a la criatura - ¿Este niño qué será? ¿Es como nosotros? ¿Tal vez es un dios? ¿Quién será esta Nuncui?

Entonces empezaron a caer rayos uno tras otro. En la lejanía, Nuncui dijo:

- Han matado a mi hijo.

Y ella y su marido, que se preguntaba por qué caían tantos rayos, regresaron a la casa. Llegaron en plena lluvia, y el niño ya estaba muerto.

Nuncui gritó y lloró por su hijo, y le dijo a su marido:

-¿Por qué han hecho sufrir a mi hijo? Yo he dicho que cuando una mujer tiene un niño, deben ponerlo bajo el emponado, sacándolo sólo su madre para darle el pecho de noche, y poniéndolo allí otra vez. Nosotras las mujeres nuncui hacemos madurar la yuca con sólo soplarla, y hacemos madurar los plátanos con sólo mirarlos. Yo hice que ustedes también vivan así para no tener que afanarse cocinando y trabajando en los huertos, yo hice que sus niños vivan bien sin enfermarse. Pero han matado a mi hijo. Por haberme tratado así, ahora me voy al cielo. Tú quédate, Nayap.

- No- respondió él llorando, porque amaba a su mujer.

-Entonces, agarra mi cabeza- dijo, y luego se volvió hacia la gente para maldecirla. - Ustedes antes trabajaban soplando no más; ahora no va a ser así. No podrán cocinar y desyerbar los huertos sin esfuerzo, pasando el tiempo entre conversación y risas, porque ustedes han matado a mi hijo.

Y con estas palabras se fue al cielo. Nayap también se fue, convirtiéndose para siempre en tijera chupa -elanio tijereta-. Como los pájaros que vuelan por acá, así es ahora Nayap.

Por todo esto, ahora tenemos que trabajar. Los que viven por aquí, todos cuentan la historia de la Nuncui mujer.

3. Historia del hombre que se casó con una sirena, que cuenta la expulsión del Paraíso, el Diluvio Universal y el origen de la gente de esta tierra.

Un hombre que pescaba vio una anaconda enredada en un espinar, y librándola la devolvió al río. En la noche, una bonita mujer llegó a su casa y le dijo:

- Mi papá te manda decir que vengas.

Sin embargo, el hombre no quiso ir. Más tarde ella le repitió la invitación, y cuando por segunda vez él se negó, la mujer le dijo:

-Nosotros vivimos igual que ustedes.

Entonces él, aceptando, se fue con la mujer. Cuando llegaron al río, ella le dijo:

-Agárrate a mi cabeza.

Y así, buceando en el río, llegaron rápidamente a un pueblo donde había muchas casas. La gente vivía en las aguas sin ahogarse, como nosotros vivimos en tierra. Por todas partes había peces, tantos que allí los llamaban cucarachas. El pueblo era parecido a los que ahora tenemos, porque los habitantes del río enseñaron al hombre cómo construir su casa. Pero allí, el amo de la casa no se sentaba sobre su taburete de honor, sino encima de una tortuga charapa; a los visitantes se les invitaba a acomodarse no en los bancos de cortesía, sino encima de caimanes negros.⁴¹

Allí le contaron al hombre que la joven que había salvado era una sirena, y al salir a tierra a pleno día se convertía en anaconda.

- Como has tenido compasión de esta mujer, cástate con ella— le dijeron.

Y él, aceptando, se casó con la mujer. Después de pasar largo tiempo viviendo en el pueblo bajo el río, otra vez el hombre regresó a su casa. Llegó de noche y durmió con su mujer, que al amanecer se convirtió en anaconda. Entonces él, envolviendo la serpiente con telas, la puso en un canastón. Cuando llegaba la noche, ella se convertía de nuevo en mujer.

41 Tortuga charapa: *podocnemis expansa*. Caimán negro: *paleosuchus trigonatus*. Hemos añadido este párrafo para dar una idea más completa sobre los *tsunki* de la que ofrece el texto original, que omite aquello que para la cultura achual es sabido; hemos elaborado la ampliación a partir de la información que se aporta en DESCOLA, Philippe, *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito, Abya-Yala/ IFEA, 1988, págs 176-177 y 376-381, respectivamente.

El hombre todas las noches dormía con su mujer y en las mañanas, antes de irse a bañar, ponía la anaconda en su canastón. Saliendo de su casa un día, les dijo a su madre, sus hermanas y su abuela que no tocasen aquella cesta. Sin embargo su madre, queriendo saber por qué decía aquello su hijo, abrió el canastón y vio la anaconda.

- ¡Qué atroz!— dijo, y la golpeó con un palo.

Pero la anaconda, sin morirse, cayó al río. Entonces comenzó a llover con fuerza, y empezó a soplar el viento. El hombre llegó corriendo y dijo:

- ¿No oyeron lo que les había dicho? Ustedes van a sufrir.⁴²

Y cuando hubo dicho esto, después de poco tiempo, empezó a crecer el río. Aunque no era todavía la época de lluvias, cuando el aguacero dura varios días y los ríos suben su nivel, no paraba la tromba de agua. Con ella vino la creciente, más alta y con más fuerza de lo que nadie recordaba. Superó la marca de las crecientes más abundantes, y aún siguió subiendo. Aunque era pleno día también bajó el Sol. Así empezó la más alta creciente y la noche más larga.

El río inundó las casas y, aunque la gente se subió a los techos, la creciente los cubrió. También se inundó todo el monte. Sin embargo, en una loma, un hombre se subió a un huito.

Cuando la mujer que había sido golpeada lo vio, dijo:

- A este también lo mataré, haciendo que el agua cubra la loma.

42 En la tradición mitológica griega, Atenea entrega a una mujer una cesta en la que se encuentra Erictión, en parte niño y en parte serpiente, con advertencia de no abrirla. Cuando la mujer y sus hijas abren la cesta son castigadas con la locura, y mueren al caer desde la Acrópolis. Véase APOLODORO, *Biblioteca mitológica*, Madrid, Alianza Editorial, 2004. III, 14, 6. También GRAVES, Robert, *Los mitos griegos. I* Madrid, Alianza Editorial, 2001.pag.126.

Pero el hombre que se había casado con ella, y que al empezar la creciente se había ido a vivir con las sirenas, dijo:

- No, él que se quede con vida- y así lo hicieron.⁴³

El hombre que estaba en lo alto del huito, como era de noche y no podía ver si el agua había bajado, para saberlo tomó un fruto y lo arrojó, y al caer sonó como si entrase en aguas profundas. Así es que se quedó todavía en el árbol. Muchos días pasaron, aunque siempre era de noche. Cuando estaba hambriento, algo como un hombre le daba sachapapa cocida, también plátano cocido con carne de chanco zajino.⁴⁴ Otra vez volvió a tomar un fruto del huito y arrojarlo, y esta vez sonó como si el agua estuviese más baja.

El hombre se preguntaba cuándo amanecería. Era mucho el tiempo que había pasado allí solo, en lo alto del huito. En un sueño se le presentó un hombre y le dijo: “No te preocupes, pronto amanecerá”.⁴⁵ Todavía pasó cierto tiempo hasta que el gavián empezó a cantar con los primeros rayos de luz. Entonces el hombre arrojó otro fruto del huito, y esta vez sonó al golpear la tierra. Después, rápidamente amaneció.⁴⁶

Cuando había amanecido, el hombre bajó a la tierra. Y bajando encontró solamente silencio en la casa, porque todos se habían ahogado. Él se quedó allí solo, y se fue al monte a matar animales. Cuando regresó, encontró en la casa maíz mascado y listo para comer.

43 En la tradición de la India, un hombre salva a un pequeño pez de la muerte y lo alimenta; con el tiempo, el pez se convierte en un monstruo del mar que, llegado el Diluvio, salva al hombre. Véase EGGELING, Julius, *The Satapatha Brahmana*, Oxford, Clarendon Press, 1882, págs. 216-218.

44 Chanco sajino, también zajino: cerdo negro de la selva.

45 Es posible que quien cuida del hombre sea el marido de la sirena, aunque el texto no lo refiere.

46 Obsérvese la relación con las historias del Diluvio de otras tradiciones como la sumeria, la bíblica, la griega, las de otros pueblos indígenas.

-¿Quién está aquí?- llamaba y llamaba, pero nadie respondía.

Entonces estuvo pensando, y al día siguiente dijo en voz alta “Me voy a buscar comida”, pero se escondió junto a una mata de plátano para ver qué ocurría.

Llegaron entonces la lora de las alas coloradas que se llama tincu, la lora de frente amarilla, la lora chicuari y la uchpa lora,⁴⁷ riendo y gritando. Y cuando llegaron a la casa, se convirtieron en mujeres. El hombre, viendo esto, pensó que podía agarrar a las loras y hacerlas sus esposas.

Así, el hombre las acechó mientras preparaban la comida que luego, creyendo que él no las veía, le dejaban. Un día en que preparaban masato, agarró a la lora de las alas coloradas, la tincu. Se casó con ella en el río Corrientes, y las personas que vienen de los hijos que tuvieron son algunas feas, otras lindas.

Otro día en que las loras desgranaban maíz, el hombre agarró a la lora de la frente amarilla, que era la más bonita. Y se casó con ella en el río Huasaga, y la gente que viene de los hijos que tuvieron ha aumentado mucho en número.

Después, acechando desde una trocha el hombre consiguió agarrar a la uchpa lora y a la chicuari, y se casó con ellas en otro lugar del río Corrientes. Los que vienen de la uchpa lora convertida en mujer son gente alta de piel más blanca, y los que nacieron de la lora chicuari mujer son bajitos y de piel oscura.⁴⁸

47 Estas loras son diversas especies del género *Amazona*. Véase *Enciclopedia Salvat...* tomo 5, pág.291.

48 Cada una de estas historias de matrimonio es contada sólo por la comunidad que se reclama proveniente de cada una de las distintas uniones: los que provienen de la lora de alas coloradas afirman que el hombre sólo se casó con ella, etc. En la actualidad los achual, como su antepasado mítico, siguen practicando la poligamia.

Análisis

Los mitos del paraíso comparten en todas las tradiciones una serie de características: en la Edad de Oro se disfruta de inmortalidad, libertad, espontaneidad; posibilidad de ascender al cielo y encuentro fácil con los dioses; amistad con los animales y conocimiento de su lengua. Esta situación inicial se pierde, produciéndose una caída del ser humano por un pecado o error, que le lleva al mundo y la sociedad en donde rigen la muerte, las leyes físicas y temporales, donde existen las jerarquías y el trabajo. En los mitos de los achual vemos una expresión particular de estas características generales. En primer lugar, es reseñable el hecho de que la pérdida de la condición edénica no se da de golpe, sino a través de tres errores que van dando paso a tres momentos distintos aunque paradisiacos, cada uno de ellos degradado respecto del anterior, hasta llegar a la época actual. Veamos este desarrollo.

La primera parte de la Edad de Oro (que en este estudio corresponde al relato “Historia de Nayap y las mujeres árbol”) cuenta en la expresión achual con todas las características paradisiacas; aunque no todas aparezcan explícitamente, están implícitas o aparecen en los relatos siguientes, lo que implica que en el primero ya existen. Así, la inmortalidad se deduce de que las dos mujeres, al abandonar el mundo humano, no mueren, sino que se transforman en árboles, y los castigos que infligen a sus maltratadores son, exclusivamente, cambios en el color o la forma que tendrán como animales, en ningún caso la muerte. Asimismo, el hecho de que las dos mujeres puedan recuperar la virginidad bañándose en el río implica que en esta etapa no hay estados físicos permanentes, característica de una sociedad de inmortales. La libertad y la espontaneidad vienen dadas por la facilidad para conseguir el alimento a través de su multiplicación de manera mágica, (lo que entronca con la conocida idea de que el trabajo no existe en el paraíso) así como la posibilidad de cambiar de forma y naturaleza a elección. La posibilidad de acceso al cielo y el encuentro fácil con los dioses sólo se explícita en la segunda parte de la Edad de Oro (que corresponde al relato “Historia de Nayap y Nuncui”), pero, dado que ésta es una etapa degradada con respecto a la primera, lo que implica que en ella se dan menos características paradisiacas que en su precedente,

se entiende que estas posibilidades provienen de la etapa primera. La amistad con los animales y el conocimiento de su lengua tienen en los mitos actual la interesante expresión de que personas, animales y plantas comparten en el inicio una misma naturaleza, interactuando como miembros de una misma especie y sociedad.

La caída que lleva al mundo a entrar en la segunda parte de la Edad de Oro -que tiene, como ya hemos señalado, menos características paradisíacas- se produce a raíz del engaño de Tsuná a las dos mujeres y el desprecio con que después son tratadas por los varones. El resultado es:

la aparición de la muerte;

la aparición del trabajo - que será conjurada por Nuncui-, y la pérdida de la capacidad de comunicación con los animales. Este hecho se produce en el momento en que la huito castiga a la ardilla, que al intentar quejarse emite no palabras, sino el sonido característico de este animal, quedando así establecida la separación definitiva entre el lenguaje de los animales y de los seres humanos

La segunda parte de la Edad de Oro (el relato “Historia de Nayap y Nuncui”) cuenta, en origen, con las características paradisíacas de posibilidad de ascender al cielo y encuentro fácil con los dioses, y está marcada por la llegada de un ser venido del mundo superior, la mujer Nuncui, quien con su presencia reinstaura precariamente la inmortalidad, la libertad y la espontaneidad y establece las normas de crianza de los hijos que hemos visto. En esta etapa, si bien ya ha aparecido la muerte, la presencia de Nuncui mantiene a los seres humanos a salvo de las enfermedades (lo que se explicita en el discurso de maldición, antes de su marcha) y sus consecuencias. La libertad y la espontaneidad son ahora relativas, puesto que sólo se pueden desafiar las leyes físicas con la ayuda de Nuncui (para marcharse con ella convirtiéndose en pájaro, Nayap necesita su asistencia); el trabajo, no obstante, sigue sin ser una obligación debido a las capacidades mágicas que la mujer da a los seres humanos. La posibilidad de acceso al cielo es, una vez más, propiciada únicamente por Nuncui, mientras que el encuentro fácil con los dioses está expresado por el hecho de que sólo la plegaria de Nayap dé lugar a

la llegada de esta mujer sobrehumana. La caída que conduce a la tercera parte de la Edad de Oro se produce por la desobediencia del mandato de un ser sobrenatural, Nuncui. Cuando su cuñada descubre al niño, el castigo llega en primer lugar desde el cielo, matando al hijo de la pareja protagonista (y, por tanto, reinstaurando la muerte entre los humanos); más tarde, Nuncui maldice a la comunidad desobediente, devolviendo a la humanidad los males que había conjurado, esto es, la enfermedad y el trabajo.⁴⁹ La facilidad de acceso al cielo, la libertad y la espontaneidad, que Nuncui había propiciado, se marchan con ella.

La tercera parte de la Edad de Oro (el principio del relato “Historia del hombre que se casó con una sirena”) cuenta únicamente con tres características paradisíacas: la libertad y la espontaneidad pero ya degradadas, una libertad y espontaneidad sólo conseguidas a través de la tercera característica que se mantiene, la facilidad de contacto con seres sobrenaturales. Tras haber salvado a la anaconda, el hombre protagonista del principio del relato sigue a la mujer que aparece en su casa (que es en realidad la anaconda) hasta un pueblo bajo las aguas, la toma por esposa y vive durante un tiempo junto a los seres habitantes del río, los *tsunki*. Regresa después a su casa en tierra junto a su esposa, quien por el día se convierte en serpiente, dando orden de que no se abra el canastón donde está guardada en las horas de luz. Al ser desobedecida esta orden, se provoca la expulsión del paraíso y el comienzo del Diluvio Universal.

Como vemos, la caída que produce que el ser humano haya llegado a su situación actual es resultado de la desobediencia contra un hombre elegido por los seres sobrenaturales. Por efecto de esta caída, el hombre no podrá comportarse con libertad y espontaneidad, y el contacto con los dioses será difícil, reservado a los elegidos. Es importante señalar que la elección divina se manifiesta en la cultura actual a través de la visita sobrenatural de una mujer *tsunki*, al igual que ocurre con el hombre del

49 En la actualidad, Nuncui es considerada como una divinidad benefactora de la agricultura. Véase DESCOLA, Philippe, «Las cosmologías de los indios de la Amazonia», en *Zainak. Cuadernos de antropología-etnografía*, n° 17, San Sebastián, SEV, 1998, págs. 219-227.

mito.⁵⁰ La visita da lugar a que el elegido pueda comenzar su aprendizaje para llegar a ser chamán, que es el encargado de restaurar, durante la liturgia, el paraíso en la tierra⁵¹.

Los mitos que hemos visto corresponden antropológicamente a un grupo humano en el que permanecen algunos de los conflictos psicológicos producidos por el paso de una sociedad nómada de cazadores-recolectores de estructura matrilineal a una sociedad sedentaria de agricultores-cazadores de organización patriarcal. Estos conflictos se expresan de manera directa en las narraciones estudiadas, dado que el sistema sociosimbólico triunfador, el patriarcal en este caso, sitúa su propio origen en el Gran Tiempo y, así, vemos continuas referencias al poder masculino entreveradas con reminiscencias matriarcales.

No obstante, también encontramos referencias simbólicas de otro tipo, relacionadas con la narratividad y la lógica interna del relato. Merece un breve estudio, para empezar, el comportamiento y castigo del hombre que será ardilla. Como hemos visto, promete matrimonio a las dos mujeres y les encarga cosechar su maíz, sin advertirles de que se trata de plantas mágicas cuyo fruto se multiplica al entrar en el monte. Debido a esto se llevan todas las mazorcas, lo que provoca el enfado injustificado de la ardilla y el encierro de las mujeres.

Claude Lévi- Strauss ya demostró⁵² la estrecha relación existente, dentro de las expresiones míticas, entre el lenguaje, el sexo y el matrimonio y la fertilidad de la tierra. Así, observa que en el relato de Edipo la resolución del enigma planteado por la Esfinge se relaciona con el incesto y la peste que cae sobre Tebas. En efecto, la respuesta al enigma, que por definición es una *pregunta sin respuesta*, acerca aquello que siempre debió permanecer separado (pregunta y respuesta, Edipo y Yocasta) produciendo un verano

50 Véase TAYLOR, Anne Christine, «Des fantômes stupéfiants. Language et croyance dans la pensée achuar », en L'Homme, volumen 33, n° 126-128, Paris, EHESS, 1993, págs. 437-439.

51 Véase ELIADE, Mircea, Mitos...págs 81-82.

52 LEVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Salamanca, Siglo XXI, 2009, págs. 23-28.

perpetuo que quema la tierra. Por otro lado, advierte que en el relato del hallazgo del Grial por Parsifal en los ciclos artúricos, el caballero no es capaz de formular una pregunta que ya se le había indicado, tras la cual se le daría una respuesta ritual y la copa de la vida le sería entregada. El silencio ante una situación comunicacional prefijada se relaciona con la impotencia sexual y, de hecho, produce en el relato un invierno perpetuo en Bretaña.

Vemos, de este modo, cómo en todas las culturas - no únicamente las griegas y célticas- el lenguaje es símbolo por excelencia de la vida social. Dado que las relaciones entre comunidades humanas se establecen primeramente a través de la unión de parejas de distintas familias, lenguaje y pareja estarán íntimamente unidos en los relatos míticos por ser el fundamento de la sociedad, (para la vida en comunidad se espera que la palabra sea sincera y la unión matrimonial, no espuria) y este conjunto estará unido por una relación interna a la fertilidad de la tierra, fundamento de la vida física. Así, la resolución del enigma, lenguaje en exceso, se relaciona con el incesto y un perpetuo verano quemante; el silencio ante una situación prefijada, falta de lenguaje, se une a la impotencia y a un perpetuo invierno agotador.

Aplicando este principio al relato que estudiamos, el silencio de la ardilla, el no hacer una advertencia que debió haber sido pronunciada, se relaciona con que no se cumpla la promesa de matrimonio y con el agotamiento del huerto mágico que proveía eternamente de maíz. La falta de lenguaje, ahora, se une a la no realización del matrimonio⁵³ -lo que implica falta de relación sexual- y a una destrucción de la fertilidad paradisiaca. Es por esto que, siguiendo la lógica interna del texto, la ardilla, causante de la desaparición de una característica de la Edad de Oro, sea castigada al tomar forma animal siendo la primera especie que pierde el lenguaje, estableciendo de este modo la supresión de otra característica paradisiaca, la facilidad de comunicación entre animales y humanos.

53 Entiéndase aquí “matrimonio” de manera amplia, como “relación pública de pareja estable”, dado que en la etapa paradisiaca, presocial por definición, no se han instituido todavía los ritos sociales.

Tras ser libradas de su prisión, se produce el encuentro de las mujeres con Nayap y el engaño de Tsuná. Vemos, como ejemplo de referencias simbólicas patriarcales, que los dos hombres quieren llevar a las dos mujeres-árbol (que, no en vano, aparecen solas en el relato) a su propia casa, reflejando el régimen patrilocal. Además, cuando se ha producido el engaño las mujeres sufren desprecio por haber perdido su virginidad, hecho que no es habitual ni en los sistemas matriarcales ni, por cierto, en la mayoría de pueblos indígenas de la cabecera del Amazonas.⁵⁴ No obstante, el recuerdo de la sociedad “matriarcal” permanece expresado a través del castigo que las mujeres-árbol infligen a sus maltratadores (ya se ha comentado el de la ardilla), así como, más adelante, en el hecho de que el ser llegado del cielo a reinstaurar parcialmente el paraíso sea femenino y en que hoy Nuncui sea una de las deidades principales del panteón actual.

El episodio de los castigos y premios de las mujeres-árbol a los distintos seres que se convertirán en los animales del bosque remite a varias ideas importantes: una, el ya citado poder de la mujer, probable reminiscencia de un viejo sistema de matrilinealidad. Dos, la necesidad de equilibrio: nadie que cometa una injusticia debe quedar impune; nadie que actúe bien debe quedar sin premio; nadie que haya sufrido ha de permanecer sin reparación. Y tres, la aparición de los animales y plantas. Este tipo de relatos son abundantes en todo el Amazonas⁵⁵ y expresan al tiempo un mito de origen y un mito etiológico animal.

La aparición de Nuncui expresa la idea ya señalada de la necesidad de equilibrio: Nayap, que se ha quedado solo sin ser culpable de la marcha de las mujeres recibe un premio individual y colectivo: por una parte, él tendrá una compañera; por otro, se reinstauran algunas características paradisiacas que se habían perdido por la crueldad de la ardilla, de Tsuná y de otros animales y se recuperan por la plegaria de un hombre que actuó

54 Véase CIEZA DE LEÓN, Pedro, *La crónica del Perú*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945, págs. 110-173.

55 Véase LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México, FCE, 1972, págs. 22-306.

con justicia. El error que produce la muerte del hijo de Nuncui y la marcha de ella es cometido ahora por una mujer —simbolismo patriarcal: tanto este error como el origen del Diluvio se producen por la desobediencia femenina, como la desobediencia de Eva entre los hebreos, como la de Pandora entre los griegos, causantes de distintas desgracias— y expresa la enorme importancia, en un entorno tan lleno de peligros como la selva, de prestar especial atención en el cuidado de los menores.

Dado que la marcha de Nuncui y la transformación de Nayap se han comentado anteriormente, avanzamos hasta el encuentro del hombre y la anaconda. El premio a una persona que salva a un ser aparentemente humilde o desprotegido, que es en realidad poseedor de un poder superior, se conoce en todas las culturas, en especial en los mitos cosmogónicos hindúes (ver nota 47). La originalidad reside aquí, por una parte, en que este ser pertenezca al pueblo de los *tsunki*, espíritus habitantes de las aguas conocidos desde el Amazonas a los Andes⁵⁶ y, por otra, en que el premio consista en darle al hombre la posibilidad de vivir como ellos, trascendiendo su naturaleza humana de un modo similar al de Nayap.

La mujer anaconda, por su parte, expresa un simbolismo dual. Su imagen de serpiente⁵⁷ la relaciona por un lado con la sabiduría, y de ahí también su condición de *tsunki*, que la hace sobrenatural; y por otro, con el caos, de ahí que sea la creadora del Diluvio. Tiene, así, un doble carácter: benéfico, al ofrecer al hombre que la ha salvado la posibilidad de vivir bajo las aguas antes y después del Diluvio; vengativo, cuando inicia éste y cuando está a punto de exterminar a toda la raza humana, cosa que no hace por la intervención de su marido.

Abrimos un inciso para señalar que la salvación del hombre es una de las partes más originales y hermosas en lo simbólico de los mitos paradisíacos de la cultura achual. Llegada la subida de las aguas, que

56 Los *tsunki* son llamados *yacurunas* en la tradición quechua.

57 Para la simbología dual de la serpiente, véase BECKER, Udo, *Enciclopedia de símbolos*, Barcelona, Swing, 2008, págs. 378-386, y DE JONNÉS, Moreau, *Los tiempos mitológicos*, Barcelona, Edicomunicación, 1998, págs. 46-51.

simboliza la destrucción de las formas conocidas para regresar a la materia informe primordial y que sea creada, desde ella, un mundo renovado en lo material y lo social, el único superviviente y refundador de la humanidad se sube, para salvarse, a un huito (recordemos: una de las mujeres-árbol del primer texto). Y he aquí la originalidad y la belleza: una mujer engañada y despreciada se convierte en salvadora de la humanidad y en *axis mundi*, centro del mundo que será utilizado no sólo para el renacimiento de la especie humana al tiempo cosmológico actual, sino también para acceder al paraíso. En efecto, a los chamanes actual, cuando ofician su liturgia, se les aparece un árbol de huito por el que ascienden, reinstaurándolo, al paraíso.⁵⁸

Una vez iniciado el Diluvio y salvado el hombre que repoblará la tierra, éste es alimentado y alentado por un ser cuya naturaleza no se explícita, aunque bien pudiera ser el marido de la anaconda. El hecho de que la revelación del retorno de las aguas a una situación que permite la vida le llegue al hombre mientras duerme habla bien a las claras de la función del sueño como elemento adivinatorio en la cultura actual.

Es interesante la aparición de los pájaros que se convierten en mujeres. La imagen del elemento masculino solitario y en tierra, y el femenino en un nivel celeste está extendida por todo el Amazonas⁵⁹ y expresa una disyuntiva para la Humanidad (ahora representada sólo por varones) entre romper su último vínculo con los cielos- donde, desde ese momento, sólo podrán acceder los elegidos- o condenarse a la desaparición por no poseer mujeres con las que reproducirse, dilema que siempre se resuelve obligando al elemento femenino a permanecer en la tierra, lo que a la vez implica, como veremos, la aceptación de los errores

58 El árbol como centro del mundo es un símbolo Que se crea en las sociedades humanas una vez iniciado el proceso de sedentarización y que en muchos casos ha permanecido en las culturas urbanas, sobre todo orientales. Véase ELIADE, Mircea, *The myth of the eternal return*, Princeton, Princeton University Press, 1974, págs.12-17.

59 Véase esta imagen en el pueblo indígena peruano de los cañaris en SPENCE, Lewis, *The Myths of Mexico and Peru*, Nueva York, Dover publications, 1994 [1913], págs 318- 319; y una imagen similar entre los pueblos brasileños de los toba-pilaga y los matakó en LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mitológicas I...* págs. 116-122.

cometidos por los varones precedentes y la renuncia a la cercanía celeste, última característica paradisiaca.

En la expresión achual que estamos estudiando, las mujeres-pájaro se relacionan en un sistema de oposiciones con los otros personajes principales femeninos que han aparecido.⁶⁰ Así, la huito y la achiote comienzan siendo mujeres y se transforman en árboles, parte del mundo natural; Nuncui empieza siendo estrella y vuelve a serlo; la sirena empieza siendo un espíritu con dos manifestaciones corpóreas (mujer y serpiente) y vuelve a serlo; las mujeres-pájaro empiezan siendo animales, parte del mundo natural, y se convierten en seres humanos.

Personaje	Estado inicial	Estado final
Huito y achiote	Mujeres	Árboles
Nuncui	Estrella	Estrella
Sirena	Espíritu	Espíritu
Mujeres-pájaro	Pájaros	Mujeres

En este sistema opositivo se da una transición en la cual los personajes principales femeninos comienzan siendo humanos y, por tanto accesibles; dejan de serlo por un error masculino; los siguientes personajes principales femeninos comienzan siendo seres sobrenaturales inaccesibles, dejan de serlo por un buen comportamiento masculino y por un error masculino vuelven a serlo; los últimos personajes principales femeninos empiezan siendo pájaros, por lo tanto inaccesibles (en lo que a establecimiento de relaciones de pareja se refiere) y se convierten en accesibles por la renuncia de los varones al contacto con el mundo celeste, última característica paradisiaca. Veámoslo gráficamente:

60 «Los símbolos no tienen un significado intrínseco e invariable, no son autónomos con respecto al contexto. Su significado es ante todo *de posición*. » Ibid., pág. 62.

Personaje	Accesible por	Inaccesible por
Huito y achiote	-	Crueldad-castigo
Nuncui	Comportamiento de Napay-premio	Descuido en la crianza de los menores-castigo
Sirena	Comportamiento del hombre salvador-premio	Desobediencia a un elegido-castigo
Mujeres-pájaro	Pájaros	-

En el final del relato es necesario comentar todavía que la imagen de las mujeres procedentes de una forma originaria de loras representa un mito etiológico -los hombres achuar siguen considerando que las mujeres, como las loras, son proclives a la algarabía y las risas- del mismo modo que el hecho de que el hombre aceche y capture a las mujeres en la selva - hoy día, el lugar reservado a las relaciones sexuales entre parejas casadas no es la casa, sino la selva.⁶¹ Es importante también señalar que la renuncia al Paraíso se produce cuando el ser humano toma conciencia de sus propios errores y de la verdad de su naturaleza y, asumiéndolos, inicia al tiempo su madurez psicológica y su andadura por el tiempo actual. La inocencia primera, la completa beatitud, da paso a la responsabilidad y ésta a la preocupación por todo cuanto la pérdida de la condición edénica ha traído: la esclavitud a los condicionamientos físicos, el trabajo y la muerte.

Para finalizar, hemos de volver al comienzo de nuestro estudio y preguntarnos, a la luz de estos mitos y su interpretación, qué imagen tiene y transmite de sí mismo el pueblo achual. Como hemos visto, se nos presenta nostálgico de un mundo antes de la crueldad y de la mentira, antes de las obligaciones sociales y el trabajo, antes de la desconfianza y la astucia, antes de la enfremedad y la muerte. Se presenta nostálgico de un mundo en el que el ser humano es libre en su más amplio sentido, libre frente a las leyes físicas, ingenuo, inmortal. El habitante del paraíso se nos presenta, en definitiva, nostálgico del paraíso.

61 DESCOLA, Philippe, *La selva culta...*, pág.183.

BIBLIOGRAFÍA

- ANGLERIA, Pedro Mártir de. *Décadas del Nuevo Mundo*. México, Secretaría de Educación Pública, 1964 (2 tomos).
- APOLODORO. *Biblioteca mitológica*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- ARNALOT, José. *Lo que los achuar me han enseñado*, Quito, Abya-Yala, 2007.
- BECKER, Udo. *Enciclopedia de símbolos*, Barcelona, Swing, 2008.
- BRACK EGG, Antonio y YANEZ, Carlos (Coordinadores). *Amazonia peruana: Comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas. Atlas y base de datos*. GEF / PNUD / ONUPS. Edición en CD-ROM, 1998.
- CHUMAP PIRISAN, Mariano. «Nuva nuvatkatin (el matrimonio)», en FAST, Gerhard, *Cuentos folklóricos de los achual*, Lima, ILV, 1978, págs. 124-133.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro. *La crónica del Perú*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945.
- COLÓN, Cristóbal. *La carta de Colón anunciando el Descubrimiento*. Barcelona, Linkgua, 2004.
- CRO, Stelio. «Las fuentes clásicas de la utopía moderna: el Buen Salvaje y las Islas Felices en la historiografía indiana». En *Anales de Literatura Iberoamericana*, n° 6, 1977, págs. 39-51.
- DESCOLA, Philippe. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito, Abya-Yala/IFEA, 1988.
- . «Las cosmologías de los indios de la Amazonia», en *Zainak. Cuadernos de antropología-etnografía*, n° 17, San Sebastián, SEV, 1998, págs. 219-227.

DEJONNÉS, Moreau. *Los tiempos mitológicos*, Barcelona, Edicomunicación, 1998.

EGGELING, Julias. *The Satapatha Brahmana*, Oxford, Clarendon Press, 1882.

Enciclopedia Salvat de las Ciencias. Salvat, Pamplona, 1968 (6 tomos).

ELIADE, Mircea. *Mitos, sueños y misterios*, Madrid, Kairós, 2001.

———. *The myth of the eternal return*, Princeton, Princeton University Press, 1974.

FARR, Ellen; LEUSINK, Jan; STAFLEU, Frans. *Index Nominum Genicorum (Plantarum)*, Utrecht, Bohn, Scheltema & Holkema, 1979.

FAST, Gerhard. *Cuentos folklóricos de los achuar*, Lima, ILV, 1978

———. *Estructura de la narración en el achuar*, Lima, ILV, 1975

———. *Sistema fonológico del idioma achuar (a); Palabras onomatopéyicas en achuar (b)*, Lima, ILV, 1975.

———. *Diccionario achuar-shiwiar castellano*, Lima, ILV, 1996.

———. y FAST, Ruby. *Introducción al idioma achuar*, Lima, ILV, 1981.

GALEANO, Eduardo. *Memoria del fuego I: Los nacimientos*. Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 2003 [1982].

GRAVES, Robert. *Los mitos griegos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001 (2 tomos).

HESÍODO. *Teogonia. Trabajos y días. Escudo. Certamen*. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

HOMERO. *Odisea*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1981.

INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO. *Guía de lengua quechua para castellano-hablantes*, Lima, ILV, 2007.

JAWKAY, Marta. *Listas comparativas de palabras usuales en idiomas vernáculos de la selva*, Lima, ILV, 1975.

LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *Historia de las Indias*. Selección, edición y notas de José Miguel Martínez Torrejón, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006 (edición digital).

LÉVLSTRAUSS, Claude. *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Salamanca, Siglo XXI, 2009.

_____. *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México, FCE, 1972.

MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais de Michel de Montaigne*. Edición de Pierre Villey, París, 1930.

MURDOCK, George Peter. «Ethnographic Atlas: a summary», en *Ethnology*, n°6, volumen 2, University of Pittsburgh, 1967, págs. 108-236.

POLÍA, Mario. *La sangre del cóndor*, Lima, FECP, 2001.

REGAN, Jaime. «Mito y rito. Una comparación entre algunas imágenes mochicas y jíbaras», en *Investigaciones sociales: revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales*, n° 3, Lima, IIHS, 1999, págs 27-46.

SPENCE, Lewis. *The Myths of México and Perú*, Nueva York, Dover publications, 1994 [1913].

TAYLOR, Anne Christine. «Des fantômes stupéfiants. Language et croyance dans la pensée achuar», en *L'homme*, volumen 33, n° 126-128, París, EHESS, 1993, págs. 429-447.

WIPIO, Gerardo, PAATI, Alejandro y JAKWAY, Marta. *Diccionario aguaruna-castellano*, Lima, ILV, 2000.

ZAPATA ACHA, Sergio. *Diccionario de gastronomía peruana tradicional*, Lima, Universidad de San Martín de Porres, 2006.

Correspondencia:

Héctor Gómez Navarro

Universidad de Oviedo

Correo electrónico: hector@hesperya.com

CARLOS ROBLES RÁZURI UNA VIDA DEDICADA
A FORJAR LA CULTURA LETRADA DE PIURA

CARLOS ROBLES RÂZURI : UNE VIE DÉDIÉE
À FORGER LA CULTURE LETTRÉE DE PIURA

CARLOS ROBLES RÁZURI: A LIFE DEDICATED TO
FORGING PIURA'S LITERATE CULTURE

Juan Carlos Adriazola Silva

Resumen:

La Academia Peruana de la Lengua en su decidida y permanente tarea de descentralizar sus actividades académicas fuera de la capital de la República, y como una forma de integrar y hacer partícipes de sus proyectos a lingüistas, lexicólogos y lexicógrafos del interior del país, organiza congresos, simposios y talleres que tributa a una persona representativa de la cultura y de las letras del lugar donde se realiza el evento. Con este propósito, tocó a la ciudad de Piura, del 18 al 20 de agosto de 2010, ser la sede del V Congreso Internacional de Lexicología y Lexicografía, el cual estuvo dedicado a homenajear a Carlos Robles Rázuri. ¿Quién es este personaje? ¿Cuáles son sus méritos? ¿Cuál es la trascendencia de su obra? Este artículo biográfico intenta dar respuesta a estas interrogantes.

Résumé:

L'Académie Péruvienne de la Langue dans sa tâche permanente et décidée de décentraliser ses activités académiques en dehors de la capitale Républicaine, et comme une manière d'intégrer et de faire partage ses projets aux linguistes, lexicologues et des lexicographes de l'intérieur du pays, elle organise des congrès, des symposiums et les ateliers qui rendent hommage à une personne représentative de la culture et des lettres du lieu où l'évènement est réalisé. Avec cet objectif, la ville de Piura fut élue, du 18 août au 20 août 2010, être le siège du V Congrès International de Lexicologie et de Lexicographie dédié à rendre hommage à Carlos Robles Rázuri. Qui est ce personnage ? Quels sont ses mérites ? Quelle est la transcendance de son oeuvre ? Cet article biographique essaie de donner la réponse à ces interrogatrices.

Abstract:

The Fifth Congress of Lexicology and Lexicography was dedicated to honouring Carlos Robles. This biographical article focuses on his merits and transcendency of his work.

Palabras clave:

Educación; cultura; habla; letras; historia; periodismo; Piura.

Mots clés:

Education; culture; parole; écriture; histoire; journalisme; Piura.

Key words:

Education; culture; literate; history; journalism; Piura.

Fecha de recepción: 11/09/2010

Fecha de aceptación: 30/09/2010

Carlos René Robles Rázuri vio por primera vez la luz del mundo el 30 de junio de 1916 en la ciudad de San Miguel de Piura. Por muchos años se creyó que su nacimiento se había producido en la provincia liberteña de Pacasmayo, pues algunas referencias biográficas aparecidas

en algunos libros y revistas piuranas consignan este dato equivocado. El error parte quizá en confundir los orígenes de Carlos Robles Rázuri con los de dos personas muy estrechamente ligadas a él: su primo Ramón Abásolo Rázuri, nacido en Pacasmayo en 1914, y su tío José Vicente Rázuri Cortés, escritor y periodista que nació en Jequetepeque, en 1879. Sin embargo, gracias a la partida de nacimiento que hemos localizado en la Municipalidad Provincial de Piura, queda demostrado documentalmente que su alumbramiento se produjo en la casa materna, ubicada en la calle lea de esta ciudad.¹

Su padre don Wilfredo Robles provenía de una familia limeña asentada en la Magdalena Vieja, aunque la partida de nacimiento de su vástago le asigna como profesión “arquitecto”, no es un dato que se haya confirmado del todo.^{1 2} Su madre doña María Luisa Rázuri Coronel era hija de Carlos Rázuri Mena y de María Coronel Alama. El abuelo de Carlos Robles Rázuri era hijo de José Carlos Rázuri Echeandía, y éste a su vez, lo era del procer de la Independencia Andrés Rázuri Estéves con su esposa María Josefa Echeandía Ramos, quienes contrajeron nupcias en 1834 y fundaron su hogar y tronco familiar en la hacienda Tambogrande.³

1 La información (30/VI/1916) puede verificarse en la Partida de Nacimiento de Carlos Robles Rázuri, N° 74, folio N° 74, datos registrados una década después, el 6 de marzo 1926.

2 Don Wilfredo Robles de quien se sabe poco, no debió haber vivido muchos años al lado de su mujer e hijos. De acuerdo a las partidas de nacimiento que se han consultado en la Oficina de Registro Civil de la Municipalidad de Piura, los tres niños Robles Rázuri fueron registrados por personas distintas al padre (Víctor Acisclo Sánchez, Pedro Alejandrino Alama). Años después, la madre de Carlos Robles conoció y tuvo larga convivencia con un reputado notario piurano, don Víctor Sánchez Condemarín, quien se constituyó en el padre putativo de nuestro personaje. En su notaría, que se encontraba frente a la iglesia de San Francisco, al costado derecho del desaparecido diario *La Industria*, el joven Carlos Robles aprendió a valorar los documentos y a compulsarlos. Allí nació, quizá, su vocación a la historia y a las letras.

Vid. RAZURI AGUILAR, Miguel entrevistado en su domicilio por Juan Carlos Adriazola Silva. Piura, martes 20 de julio de 2010, 2 p.m.; Partidas de Nacimiento de 1913, 1917 y 1926 de la Oficina de Registro Civil de la Municipalidad de Piura.

3 MOYA ESPINOZA, Reynaldo. “El matrimonio de José Andrés Rázuri con doña María Josefa Echeandía”. Correo, Piura, lunes 10 de junio de 1985, p. 5.

Carlos René Robles Rázuri fue el segundo hijo de sus padres, la primogénita de esa relación se llamó María Hortensia (nacida en 1913 y fallecida pocos años después). Luego nació su hermano menor: Gilberto Rogelio, quien, con los años, llegaría a ser médico de profesión gracias a la ayuda y protección de su tío José Vicente Rázuri.

Robles Rázuri empezó los estudios primarios en el antiguo Colegio Salesiano de la calle Libertad, del cual era vecino, pues su casa daba a espaldas de éste, en la esquina de la calle Lima con Lambayeque. Más tarde, continuó la secundaria en el Colegio Nacional San Miguel, que por aquellos días se ubicaba frente al plantel de los padres salesianos y colindaba con la Iglesia de El Carmen, en la Plaza Merino. Fue un alumno aplicado y de conducta disciplinada, y demostró siempre predilección por las letras, antes que por las ciencias. Así lo demuestran sus calificativos que hemos podido observar en los libros de actas que obran en el archivo histórico del Colegio San Miguel. Perteneció a la promoción 1934, conformada por 26 personas, entre las cuales se encontraba curiosamente también su hermano Gilberto Rogelio y su primo Ramón Abásolo Rázuri (con los años notable abogado y tres veces diputado por Piura) a quien Robles admiró siempre y expresó afecto especial; es justamente con su primo Ramón y secundado por sus amigos de aula Miguel Novoa y Florentino La Torre, con quien Robles hizo sus primeras armas en el periodismo, al fundar una revista escolar de nombre Sayari (o Sayarich),⁴ la cual tuvo mucha acogida entre alumnos y profesores por sus artículos de actualidad, trabajos literarios y el tono satírico de algunas de sus notas.

Es interesante señalar que los estudios secundarios tenían entonces el rigor y la profundidad de contenido que lograba que sus egresados pudieran pronto asumir roles de importancia en el mundo laboral. Al concluir la secundaria, Robles Rázuri obedece al fuerte llamado de su vocación periodística. Su maestro Néstor Martos, a la sazón director de *La Industria* de Piura, le abrió las puertas en el diario fundado por el doctor Miguel Cerro. En este medio informativo se desempeñó como redactor

4 REQUEJO RODRIGUEZ, Juan Vicente. "Periodismo en Piura". En *Época*, núm. 27, Piura, enero-febrero, 1969, p. 7; CORNEJO UBILLUS, Edmundo. *Calendario Cívico de Piura*. Piura, Municipalidad Provincial de Piura. 2006. p. 170, (1048).

y articulista de polendas. Sus primeros trabajos periodísticos nos dan indicio del cuidado gramatical con que solía preparar cada uno de los textos que publicaba. Fue forjando desde entonces un estilo personal que perfeccionó con el devenir del tiempo.

En 1935 se cumplió el primer centenario del Colegio San Miguel, los festejos de esa conmemoración exigieron elaborar un programa especial que se llevó a cabo del 28 al 30 de septiembre. La ciudad se vistió de gala. Hubo misa en la Iglesia matriz, fuegos artificiales, paseo de antorchas, retretas, romerías, medallas de oro y, por supuesto, discursos solemnes. Para ello el director del plantel, doctor Francisco Lizarzaburu, y el Comité organizador seleccionaron cuidadosamente personas representativas vinculadas al colegio para que hicieran uso de la palabra. Por unanimidad se escogió a Carlos Robles Rázuri para que, en nombre de los ex alumnos, diera el discurso de orden. Lo que nos demuestra la enorme consideración que le tenían sus antiguos maestros.

En 1938, Carlos Robles Rázuri, a los 20 años de edad, y sin poseer título pedagógico,⁵ ingresó a la docencia en el Colegio Nacional San Miguel como profesor, primero, de la asignatura de Historia General, y, al año siguiente, de la asignatura de Castellano, que le heredaron sus maestros Francisco Xándoval y Félix Rafael Manrique. Al inaugurarse en 1953 el

5 Como bien lo ha señalado el profesor Estrada Morales en sus recuerdos del Colegio San Miguel, el ejercicio de la docencia escolar no exigía en esos años la posesión de título pedagógico. Personas de diversas profesiones u oficios: como abogados, agrónomos, ingenieros, físicos, médicos, matemáticos, periodistas, literatos, músicos, pintores, sacerdotes, etc., podían muy bien realizar labores de enseñanza secundaria, siempre y cuando se basaran en los Programas Oficiales establecidos por el Ministerio de Educación del Perú. Con el tiempo, fueron llegando a San Miguel los pedagogos de carrera que provenían de las primeras promociones de las Escuelas Normales Urbanas de Trujillo, Lima y Piura (1943). Hubo en el caso específico de Carlos Robles Rázuri una consideración especial por parte del Dr. Francisco Lizarzaburu, consideración que se sustentaba en la amplia cultura de lo universal y de lo peruano que exhibía nuestro personaje, fruto de su propia disciplina y su vocación a las letras que le venía por parte de la familia de su madre.

ESTRADA MORALES, José. San Miguel *Miscelánea del alma Piurana 1936-1940*. Piura, edición particular del autor (de su serie “Cuadernos de Piuranidad” N° 7), 12003), p. 16 y MACHUCA MAZA, Hildamaria. *Personajes ilustres de Piura*. Álbum coleccionable de *El Tiempo*, Piura, 2004. p. 36.

amplio y moderno local de la Gran Unidad Escolar San Miguel, en la calle del Libertador San Martín (barrio Buenos Aires), Carlos Robles Rázuri, al igual que sus compañeros docentes, siguió prestando servicio educativo en su *alma mater*. Allí permanecería hasta 1970, año en que finalmente se jubiló, tras cosechar nombradía y dejar un grato recuerdo entre sus colegas y, sobre todo, en ex alumnos y ex alumnas que lo respetaban y le guardaban admiración. Así lo recuerda su discípulo Juan Antón y Galán de la promoción 1948:

(...) Lo veía llegar al viejo San Miguel, todos los días lozano y fuerte, con paso calmado, mirada altiva y escrutadora, con su hato de libros bajo el brazo, el corazón henchido de esperanza y la mente lúcida ahíta de ilusiones, con nuevos ideales por un mundo mejor. Sereno, grave, su gesto adusto jamás fue sinónimo de intemperancia. Denunciaba un corazón donde sólo anidaba la bondad, la tolerancia, [la] misericordia, [la] magnanimidad. Parecía que nunca supo de golpes del destino, pues sus labios jamás se movieron para espetar un grito de repulsa.

.....
Con la primera luz del día, le veíamos siempre venciendo calles y plazuelas, con paso calmo hacia el Colegio. Su frente amplia y sus gruesos lentes reflejaban la ardiente luz del bendito rey del cielo. Las gentes le miraban con admiración y saludaban con respeto. Nunca el fiero vendaval del desprecio y la ingratitud, ni de la envidia y la malevolencia se ensañaron contra él, porque todos le fuimos gratos. (...) Todos habíamos sido sus alumnos. Todos aprendimos sus percentiles y sus listados de vulgarismos con entereza y devoción. No podíamos olvidarlo. El nos conocía a todos”.⁶

Robles Rázuri fue docente del Colegio Nacional San Miguel en una de las épocas en que los profesores le dieron brillo al plantel. A su generación pertenecieron otros maestros singulares como: Néstor Martos Garrido (Historia Universal con tres cursos por año: Oriente, Grecia, Roma, Edad

6 ANTON Y GALÁN, Juan. “Remembranza por Carlos Robles”. En *Época*, núm. 256, año XXVII, Piura, enero-febrero, 1993. p. 25.

Media, Tiempos Modernos y Época Contemporánea; además Historia de la Cultura); Augusto Moscol Carrera (Edad Media y tiempos Modernos); Julio Valdéz Garrido (Historia del Perú y América, Educación Cívica); Oscar Rojas Goycochea (Historia del Perú); R.P. Jesús Santos García (Religión y Filosofía); Augusto Cevallos Timoteo (Historia de la Literatura) Neptalí Plaza Espino (Geografía General); Juan Roberto Velasco (Geografía del Perú y del Mundo); Ramón Abásalo Rázuri (Geografía General); Roberto Nolte Garcés (Aritmética y Álgebra); Manuel Cortés Coronel Zegarra (Geometría y Trigonometría); Guillermo Gullman Lapouble (Economía y Política); Luis Altuna Sandoval (Psicología); Francisco Escudero Franco (Anatomía, Fisiología e Higiene); Daniel Vidarte Barboza (Química); Víctor Lema Pérez, Joaquín Ramos Ríos y Guillermo Zela Koort (Inglés); Ernesto Drouard Hansen (Física, Caligrafía, Dibujo y Trabajo Manual); Wilfredo Obando Vásquez (Música y Canto); Víctor Garay (Dibujo); Sub- Teniente EP Ricardo Martínez Tapia (Instrucción Pre-Militar); Lorenzo Palomino Chávez y Oscar Bringas (Educación Física).⁷

Ocupó en San Miguel varios cargos y responsabilidades: profesor de Castellano y Literatura, director de la revista escolar, Jefe del Departamento de Normas Educativas, director de estudios y organizador permanente de actividades artístico-culturales. En Piura tuvo también la oportunidad de impartir clases en los colegios Salesiano y San Ignacio de Loyola, de varones, y Nuestra Señora de Fátima y de Lourdes, de mujeres. En múltiples ocasiones fue jurado calificador de los rigurosos exámenes semestrales y de fin de año que, con balotarlo en mano, se tomaban tanto en San Miguel como en los colegios que lo invitaban a participar. Como pedagogo fue permeable a las reformas educativas y a las corrientes innovadoras.

7 RUMICHE AYALA, Antonio. “El Colegio San Miguel de los años cuarenta” (el autor pertenece a la promoción 1942-1946). En *Época*, núm. 356, año XXXVIII, Piura, septiembre, 2004.

León Zaldívar, José Albán Ramos, Elvira Castro de Quirós, Jorge Moscol Urbina, Carmen Arguelles de Manrique, Rodolfo Ramos Seminario, Miguel Antonio Varillas Velásquez, Luis Ginocchio Feijó, Edmundo Arámbulo Palacios, Federico Varillas Castro y muchos otros intelectuales más el Grupo Literario y Artístico Piura (más conocido por su sigla GLAP), grupo de enorme trascendencia en la vida cultural de la ciudad y cuya vigencia se extendió por cerca de veinte años ininterrumpidos. En la revista institucional del GLAP denominada *Perfil Piurano*, se hallan publicados buena cantidad de artículos escritos por nuestro personaje y sus colegas de generación.⁸

Notable fue también su labor como director del Órgano Oficial del Club Grau, en el cual escribió “Piura y el Club Grau” (1949-1960), continuación de la historia institucional emprendida años atrás por su tío José Vicente Rázuri autor del libro *El Club Grau en la historia de Piura*,⁹ publicada en dos partes: 1885-1947 / 1947-1948.

Desde temprana juventud, Carlos Robles Rázuri sintió, asimismo, una fuerte vocación investigadora, especialmente por el pasado histórico piurano y por la lengua de su gente. El prestigio ganado en estos campos lo llevó a ocupar el cargo de primer Director del Archivo Departamental de Piura, a partir del 1 de junio de 1976. Por aquel tiempo, el Archivo funcionaba en la hoy desaparecida casona Eguiguren de la calle Lima 749, en donde se le vio trabajar de forma tesonera y permanente por conservar y reunir en un solo repositorio el patrimonio archivístico regional, a tal punto que Juan Paz Velásquez le ha bautizado con el nombre de “archivero mendigo” por emular de algún modo al tradicionista Ricardo Palma.¹⁰

8 VARILLAS VELÁSQUEZ, Miguel Antonio. “El GLAP en la historia de la Cultura Piurana”. En *Época*, núm. 347, año XXXVII, Piura, julio, 2003, pp. 27-28.

9 ROBLES RÁZURI, Carlos. “Piura y el Club Grau”. En *Órgano Oficial del Club Grau*, núm. 6, año 3, Piura, 1971, p. 4.

10 PAZ VELÁSQUEZ, Juan. “Robles Rázuri: Archivero Mendigo”. En *Época*, núm. 244, año XXV, Piura, abril-mayo, 1991.

cultural predominante en esas décadas. La cultura, la educación y el arte debían ser medios de redención para el hombre. Fue un melómano impenitente, admirador de Beethoven, Handel, Grieg, Schubert y Rossini. A sus alumnos y amigos trató siempre de inculcar la vida y obra de los grandes compositores, y muchos le recuerdan también por esta faceta.

Fue un tenaz e irreductible defensor de la libertad de expresión y de opinión de los ciudadanos y, sobre todo, de los hombres de prensa. En la década del 30 gozó de una pasantía en la Universidad Interamericana de Nueva York, concedida por la Embajada de los Estados Unidos. Después de muchos años, gracias a una ley especial dada por el Congreso peruano, pudo, como muchos otros colegas, obtener su título profesional de periodista en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1966). Perteneció por largos años al Centro Federado de Periodistas y al Colegio de Periodistas del Perú Consejo Directivo Piura, gremio éste en el cual ocupó de 1984 a 1986 el cargo de Primer Vice-Decano; y de 1989 a 1991, fue elegido, en reñidas elecciones,¹¹ como Decano de dicho colegio profesional.

Dentro de la actividad periodística, don Carlos Robles Rázuri marcó huella indeleble en sus contemporáneos. En sus años noveles de cronista fue un sobresaliente satírico, pero luego se dejó vencer por la solemnidad del lenguaje. Sus escritos iniciales los firmó con el seudónimo de Aristófanes.^{11 12} Desde entonces demostró no sólo dominio del idioma sino una clara inclinación por hacer vivir al lector el lado risueño de la vida. De forma paralela se dedicó a la investigación histórica y lingüística, cuya más importante producción volcó en letras de molde en la revista *Época* y en los diarios *La Industria*, *Correo y*, especialmente, *El Tiempo* de Piura.

En forma de libro, cuatro son los trabajos publicados en vida por Robles Rázuri: un texto escolar para el nivel secundario titulado *Castellano*

11 Vid. Diario *El Tiempo*, Piura, sábado 26 de noviembre de 1988, p. 4; lunes 5 de diciembre de 1988, p. 3; jueves 12 enero de 1989, p. 3; y martes 24 de enero de 1989, p. 3.

12 ESTRADA MORALES, José. "Carlos Robles Rázuri". *El Tiempo*, Piura, domingo 18 de enero

(s.f.), *Breve Antología de Poetas Piuranos* (1950), *Historia de Piura* (1975), *Aspectos Geográficos de la Historia de Piura* (1975) y, como editor de los documentos de archivo recopilados y transcritos por don Enrique del Carmen Ramos, *Documentos Históricos* (1973).

Aunque los artículos, crónicas, comentarios y ensayos de Robles Rázuri consagrados a personajes, costumbres e instituciones piuranas son innumerables, por su temática éstos pueden clasificarse en tres grandes grupos: los de tipo histórico, los de tipo literario-artístico y los de tipo lingüístico-lexicográfico. En temas históricos sobresalen las fichas coleccionables de: “El Libro del Cabildo 1824'1832” (1982'1984) y “Sucesos Piuranos” (1989); en temas literario-artísticos: “El Tondero Piurano”(1987); y en cuanto a temas lingüístico-lexicográficos su mayor aporte se encuentra en: “La Lengua de los Piuranos” (1982'1984). Todos estos trabajos intelectuales, se fueron dando a conocer al público lector de *El Tiempo* por entregas diarias o con cierta periodicidad semanal, lo que generaba gran expectativa y curiosidad entre los coleccionistas. Cada obra de Robles Rázuri fue escrita con mucho amor a la tierra y con total desinterés; fue su homenaje personal a la patria chica, a la cual se sentía vinculado física y espiritualmente.

Cultivó amistad fraterna con casi todos los intelectuales piuranos de su tiempo y nunca escatimó elogios para quienes, como él, ayudaban a sentar las bases de la piuranidad. Así lo expresa en carta dirigida al historiador paiteño Reynaldo Moya Espinoza, el 10 de julio de 1982, cuando al comentar su *Breve Historia de Piura*, dice:

Dilecto amigo:

Los pueblos y los hombres son grandes y dejan huella en el tiempo por la obra positiva que realizan; y, si la tarea que realizan es cultural, su impronta es eterna.

Así ha ocurrido con los notables piuranos del pasado y así ha de ocurrir con los de la presente generación.

Procede lo anterior porque su obra *Breve Historia de Piura* es un verdadero y real monumento en el 450° aniversario de la fundación de la primera ciudad fundada por los españoles en el Perú en 1532, en territorio precisamente de su provincia, lo cual la hace más valedera todavía, y más satisfactoria para los piuranos que hemos de vivir una real descentralización y enorgullecemos del quehacer de todas las provincias. Con su obra está usted probando que los piuranos podemos realizar obras de calidad y profundidad que en nada desmerece a los mejores estudios que puedan hacer mentes lúcidas de otras partes del Perú, y sobre todo no hay necesidad de recurrir a foráneos para que juzguen nuestros trabajos o les den el espaldarazo.¹³

Luego de dilatada experiencia docente, el Ministerio de Educación del Perú le confirió a Carlos Robles Rázuri las Palmas Magisteriales en el Grado de Educador, acto que se llevó a cabo el 5 de julio de 1984, Día del Maestro; se sumó a este reconocimiento el Concejo Provincial de Piura, presidido por su alcalde, el doctor Luis Antonio Paredes Maceda.

En los últimos meses de 1990, la salud de nuestro personaje se vio muy deteriorada, y hubo de ser internado de emergencia en el Hospital Cayetano Heredia. Hasta allí fueron a visitarlo sus colegas periodistas y docentes, ex alumnos y amigos de todas las edades. Nunca contrajo nupcias, ni tuvo descendencia, pues toda su vida la dedicó al fomento de la educación, el periodismo y la investigación histórica. Además, pocos saben que él fue un hijo fiel y amoroso con su madre, pues veló siempre por su salud y bienestar hasta que ella murió anciana el 12 de febrero de 1978.

A las 2 de la madrugada del 4 de enero de 1991, día en que se conmemoraba el Grito Libertario de Piura de 1821, don Carlos Rene

13 ROBLES RÁZURI, Carlos carta a Reynaldo Moya, Piura, 10 de julio 1982 (publicada en Correo, Piura 11 de julio de 1982, p. 5), cit. por MOYA ESPINOZA, Reynaldo. *Diccionario histórico biográfico regional. Siglo XX*. Sullana, Fondo Editorial Municipalidad Distrital de Bellavista y Centro Cultural Tallán (Genaro Maza y Mario Palomino editores), 1993. p. 252.

Robles Rázuri entregó su alma al Creador. Sus restos mortales, llevados por sus amigos al Colegio Nacional San Miguel, fueron luego trasladados en solemne cortejo a la iglesia del Santísimo Sacramento para officiar la misa de *corpore in sepulto*. Pocas horas después se depositaron en el nicho A3, del cuartel “Todos los Santos” del Cementerio San Teodoro de Piura.

Una semana después de su fallecimiento, José Hipólito Estrada Morales, al escribir sobre el aporte intelectual que el extinto piurano ha dejado a las generaciones venideras, dice:

“Cuatro huellas que proceden desde sus años mozos predominan en su obra intelectual: su amor a la tierra, su piuranidad, su fe en la educación, el arte y la cultura como medios para redimir al hombre; su convicción del esplendor y la trascendencia del pasado histórico piurano; y su aliento permanente y positivo como animador intelectual en el ambiente provinciano de Piura. No fue hombre de espíritu quieto. Carlos Robles Razuri como periodista o educador, como amante del pasado histórico o como buceador en los ámbitos propios de la cultura piurana ha sido un elemento muy significativo. Siempre sembrador y humilde. Lo que ha dejado es camino abierto para ir conociendo -y queriendo más- a Piura”.¹⁴

BIBLIOGRAFIA

ANTON Y GALÁN, Juan. “Remembranza por Carlos Robles”. En *Época*, núm. 256, año XXVII, Piura, enero-febrero, 1993. p. 25.

CORNEJO UBILLUS, Edmundo. *Calendario Cívico de Piura*. Piura, Municipalidad Provincial de Piura. 2006.

14 ESTRADA MORALES, José. “Carlos Robles y sus obsesiones”. *El Tiempo*, Piura, viernes 11 de enero de 1991, p. 6.

EL TIEMPO, Piura, sábado 26 de noviembre de 1988, p. 4; lunes 5 de diciembre de 1988, p.3; jueves 12 enero de 1989, p.3; y martes 24 de enero de 1989, p. 3.

ESTRADA MORALES, José. “Carlos Robles y sus obsesiones”. *El Tiempo*, Piura, viernes 11 de enero de 1991, p. 6.

_____. “Carlos Robles Rázuri”. *El Tiempo*, Piura, domingo 18 de enero de 1998.

_____. San Miguel Miscelánea del Alma Piurana 19364940. Piura, edición particular del autor (“Cuadernos de Piuranidad” N° 7), [2003].

MACHUCA MAZA, Hildamaría. *Personajes ilustres de Piura*. Álbum coleccionable de El Tiempo, Piura, 2004.

MOYA ESPINOZA, Reynaldo. *Diccionario histórico biográfico regional. Siglo XX*. Sullana, Fondo Editorial Municipalidad Distrital de Bellavista y Centro Cultural Tallán, 1993.

_____. “El matrimonio de José Andrés Rázuri con doña María Josefa Echeandía”. *Correo*, Piura, lunes 10 de junio de 1985, p. 5.

PAZ VELÁSQUEZ, Juan. “Robles Rázuri: Archivero Mendigo”. En *Época*, núm. 244, año XXV, Piura, abril-mayo, 1991.

REQUEJO RODRÍGUEZ, Juan Vicente. “Periodismo en Piura”. En *Epoca*, núm. 27, Piura, enero-febrero, 1969, p. 7.

ROBLES RÁZURI, Carlos. “Piura y el Club Grau”. En *Órgano Oficial del Club Grau*, núm.6, año 3, Piura, 1971. p. 4.

_____. “La Lengua de los Piuranos”. *El Tiempo*, Piura, 30 de junio de 1982. p. 4.

_____. “Breve Historia de Piura es monumento al 450 aniversario” (carta a Reynaldo Moya, Correo, Piura, domingo 11 de julio de 1982, p. 5.)

RUMICHE AYALA, Antonio. “El Colegio San Miguel de los años cuarenta”. En *Época*, núm. 356, año XXXVIII, Piura, septiembre, 2004.

VARILLAS VELÁSQUEZ, Miguel Antonio. “El GLAP en la historia de la Cultura Piurana”. En *Época*, núm. 347, año XXXVII, Piura, julio, 2003.

OTROS

LIBRO DE ACTAS ESCOLARES DE 1934. Piura, Colegio Nacional San Miguel, 1934.

REGISTRO CIVIL DE LA MUNICIPALIDAD DE PIURA. Partidas de Nacimiento de 1913, 1917 y 1926.

RAZURI AGUILAR, Miguel entrevistado en su domicilio. Piura, martes 20 de julio de 2010, 2 p.m.

Correspondencia:

Juan Carlos Adriazola Silva

Doctorando de Ciencias de la Educación en la Universidad Nacional de Piura.

Correo electrónico: adriazola46@yahoo.es

NOTAS

LENGUAJE Y SURREALISMO

Luis Jaime Cisneros
Academia Peruana de la Lengua

Fecha de recepción:	02/10/2010
Fecha de aceptación:	30/10/2010

Con un desprecio casi ritual por el lenguaje de los gramáticos, los surrealistas aceptaron esta afirmación de Bonterapelli, que lucía, entre 1926-27, en el segundo número de la revista 900:

“Nunca discutiremos en cuestiones de lenguaje; cuestiones ociosas y absurdas, puesto que un idioma jamás existe por sí mismo y carece de importancia en sí; sólo importan el pensamiento y la imaginación”

Cuando Bretón definía el movimiento, anunciaba así sus objetivos: se trata de expresar, a través de un automatismo psíquico puro, “el funcionamiento real del pensamiento”, al margen de toda preocupación estética o moral. Sin contacto alguno con la razón. Libertad absoluta de lo imaginario, en suma. Si estudiamos la repercusión de estas afirmaciones en el plano del lenguaje, observamos que las palabras son como una manera “de dividir, objetivar y coordinar la realidad”. En resumen: una palabra “nunca significa escuetamente su objeto: siempre la tensión vital entre el

sujeto y el objeto”. ¿Qué significa esta afirmación? Una significación es siempre -leemos en Amado Alonso- “una visión interesada del objeto”. Esto significa que cuando se desplazan los centros de nuestro interés, el sistema léxico se va dislocando y reorganizando según el nuevo sentido íntimo”. Esto ocurre en el lenguaje de los surrealistas cuando se les hace evidente la necesidad de que *lo pensable* tenga prioridad sobre el pensamiento. Como dice Hatzfeld:

“[...] el lenguaje imaginativo sirve al hechizo unánimista cuando sugiere superconcreción en el mundo de las ideas y acción consciente en el reino de los objetos inanimados” (*El superrealismo*, 136)

Se trata de transformar la vida en una superrealidad, y eso conduce lógicamente (es Hatzfeld quien lo dice, 140) “a un lenguaje mítico y altamente metafórico en el cual la vida y su mito correspondiente se unen”. Como la imaginación tiene acá gran importancia, las palabras que van a interesarnos son las que servirán al poeta para traducir imágenes. Gastón Bachelard afirma que aquí “le langage est aux postes de commande de l’imagination”.¹

Y afirma en otro lugar (Eau) que “lo irreal comanda el realismo de la imaginación”. Pero esta imagen no está destinada al halago de la contemplación: debe actuar, debe estar dotada de fuerza. Es una imagen fuerte, poderosa y actuante.

En este lenguaje poético se va abriendo camino el mundo interior de los sueños, que constituyen el triunfo de la imagen autónoma y de sus incoherentes y libres asociaciones. Lo vago e indeciso adquiere la fisonomía, el perfil y la resonancia de lo concreto y de lo real. Los estados de ánimo se confunden con los objetos y actúan como tales. El lenguaje se va transfigurando para servir de expresión. Es la época del célebre libro de Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, donde podemos leer: “La palabra de contornos bien precisos, la palabra

1 *La terre et les reveries de la volonté: essai sur l’imagination*, 1948, pág. 8

brutal, almacena cuánto hay de estable, de común y por consecuencia de impersonal en las impresiones delicadas y fugitivas de nuestra conciencia individual”, 99.

Leamos estos textos de Vicente Aleixandre, en prosa, y en verso, como testimonio de este nuevo manejo de palabras:

Alardeo de barbas fiscas y entremezclando mis dedos y mis rencores evoco el vino rojo que acabo de dejar sobre las pupilas dormidas de una muchacha. He aprovechado su sueño para escaparme de puntillas, presumiendo que la madrugada sería herbosa como un sueño desollado con jaspes, veteado de ágatas transitorias. (“El solitario”, en *Poesía surrealista*, Barcelona, 1971, 40)

Entrar sin música en el mar; vengo del mundo, del mundo o del agotamiento. No pido espinas ni firmezas; arenas, ignoradme. Vengo soltando música por los talones verdes; algas del mar, no agitéis vuestros odios. (“Playa ignorante”, *ibid.*, 60).

Se trata, pues, de que en esta operación lingüística participen conjuntamente los sentidos, la razón y los sentimientos, al unísono. Lo dice elocuentemente este fragmento del peruano César Moro:

Tus hijos fueron azules y ponías manzanas moradas en cestos de mimbre desbordantes de paños blancos las uvas soñaban juntas a las sardinas y los platos blancos y azules tus naturalezas muertas ven pasar en la noche que iluminan la carrera furtiva de los ratones académicos diabólicos aquella mujer verde y violeta en una bailadera de jade falso deja escurrir un agua incomparable que bien podía figurar el coro de los pintores contemporáneos si fueran tan inteligentes como el perro.

(Homenaje a Bonnard)

No importa que esto choque violentamente con la lógica: interesa que no choque con la imaginación. Hay que *pensar* con imágenes. Hay que proponer sentido con imágenes. En este lenguaje poético tiene singular

relieve el adjetivo, que aparece unido de modo inusual para ofrecernos una imagen “cualitativa ‘incoherente’ respecto de la significación real” del sustantivo al que modifica. Es decir, una incoherencia. Una incoherencia solamente posible en el ámbito de la imaginación, sólo imaginable, ‘nunca real’. Es esa incoherencia la que favorece el choque entre los elementos asociados en el sintagma. Valéry decía que siempre había una palabra para aludir a las cosas no oscurecidas por el hombre. La aspereza originada al combinar dos elementos de realidad tan distinta constituye, para el creador francés de esta costumbre lingüística, “la luz de la imagen”. En el español Vicente Aleixandre encontramos varios ejemplos: “Vengo soltando música por los talones verdes”. Talones verdes. Juzgado con anteojos lógicos, imposibilidad real. Imaginariamente posible: puedo soñar con talones verdes. Los puedo imaginar. Evidentemente, los puedo pintar. Es decir, lo que hasta aquí era gramaticalmente imposible, asociar la realidad ‘talón’ (sustantivo) a la realidad ‘verde’ (adjetivo), se hace ahora lingüísticamente posible. Asocio ambos significados más allá de esta realidad en que los demás los concretizan y los invento y les doy vida en otra dimensión, ¿también real? Estoy, así, frente a una posibilidad suprarreal. Y gracias a esta audacia, puedo atribuir a los objetos cualidades insospechadas. A los objetos y a las personas. Revoluciono, así, el mundo de lo animado y de lo inanimado. El derecho de imaginar me facilita el acceso a esos campos que quiebran el límite de lo real. Por eso, en el campo lingüístico, la asociación sustantivo-adjetivo acusa los primeros síntomas de esta moda literaria.

¿Qué trascendencia le asignamos a todo esto? Mucha. A medida que voy atribuyendo a las cosas cualidades ajenas a ellas y a la realidad en que tienen asegurada esencia, las mismas cosas aparecen transformadas, irreconocibles, distintas. Es decir, son otras. De este modo, nuestra perspectiva de significación se amplía, adquiere mayor horizonte y favorece nuevas asociaciones y origina también nuevas familias semánticas. Con solo desordenar la normal relación habitual entre las cosas y sus cualidades inherentes, extendiendo hacia el infinito el instrumental retórico que estaba a nuestra disposición. Aquí nos lo muestra este lúcido ejemplo de García Lorca:

El aullido
es una larga lengua mora di que deja
hormigas de espanto y licor de lirios.

Aquí tenemos la percepción cromática de un fenómeno auditivo. Las calificaciones comportan habitualmente una senestesia. No se trata, como en el lenguaje modernista, de una sensibilidad subjetiva que va insinuando y repartiendo 'matics'. Se trata de otra cosa: asistimos a una "violenta voluntad de creación". La cualidad con que los objetos vienen revestidos no aparece como fruto de una atribución del hablante, como algo accidental, ni como el resultado de una impresión. Es lo que ve el creador: él inventa esa cualidad, la ve y la siente como 'insustituible'. Así como insustituible aparece la calificación que lucen los versos de Aleixandre:

Mientras suenan campanas
como zapatos tibios.

Este ejercicio de adjetivación puede llevar (como explicó Borges, años atrás) a la simulación del adjetivo, a "un sistema premeditado de epítetos balbucientes y adjetivos tahúres". Al analizar este cuarteto del uruguayo Herrera y Reissig:

Quimérica a mi vera concertaba
tu busto albar su delgadez de ondina
con mística quietud de ave marina
en una acuñación escandinava

Borges adelanta esta explicación:

Herrera y Reissig, para definir a su novia (más valdría poner: para indefinirla), ha recurrido a los atributos de la quimera, trinidad de león, de sierpe y de cabra, a los de las ondinas, al misticismo de las gaviotas y los albatros, y, finalmente, a las acuñaciones escandinavas, que no se sabe lo qué serán. (*El tamaño de la esperanza*. 1926, 55)

Otro ejemplo elocuente nos lo ofrece el siguiente pasaje de Aleixandre:

“que un párpado de espuma respira quietamente pero que nunca accederá a dormir en nuestro seno”

Vale la pena detenernos y analizar el pasaje, ‘párpado de espuma’ es lo primero por considerar. Cuando nos salta el primer significado de párpado nos lo desdibuja el determinativo de ‘espuma’, incapaz de convocarnos a la realidad; de modo que, al precisarlo, nos lo arrebató de ‘esta realidad concreta’ y lo instala en la de más allá. En seguida viene lo grave. De este párpado de espuma se dice que respira, que es, en la realidad, el modo ‘visual’ de aludir al abrir y cerrar el párpado normal. Y cuando vamos haciéndonos cargo de tales dificultades de asociación y arriesgamos la imagen, el adverbio se anuncia para modificar el significado habitual del verbo al aclararnos que ‘respira quietamente’ (con quietud). La realidad acaba de ser desrealizada, pero tiene ahora entidad, y viva, en una nueva dimensión del sentido. Y es que estamos ante una nueva concepción del lenguaje artístico. En general, “el lenguaje artístico crea utilizando la palabra en asociaciones insólitas”. Lo proclama Boris Toraacheski en su *Teoría de la literatura*, de 1928:

“El lenguaje artístico da la impresión de cierta novedad en el uso de las palabras y resulta así una especie de neoformación”.

Podemos comprobarlo en la siguiente lectura de Lezama Lima:

“La preste y la luz encaramadas como una gata rodeando la mazmorra”
(Bajorrelieve)

Y es que en la base del léxico poético debemos reconocer la renovación de las palabras. Y tal renovación puede lograrse “trasladando la palabra a un ámbito lexicográfico insólito, o atribuyéndole un significado insólito”.²

Eficazmente puede ilustrarse en el soneto “Leitmotiv” de Martín Adán:

2 Tomachevski. op, cit. 1982, 26

No aquel Chopin de la melografía:
 Colibrí infalible en vahaje,
 O cumbrera y cabrió nel celaje,
 perspicuo piloto por sombría...
 -Mas el antiscio de su travesía:
 Arena así, que ya brolla el miraje;
 O humana presa de selacio aguaje
 O luna aguada, o flor de mediodía.
 -No la remera que roza la rosa,
 Sino el otoño que bañó mi vida,
 y pasmó mi melisma más mimosa
 ¡Ay, no la arboladura talantossa,
 Ni el alentar la luna rehenchida!...
 ¡Mas ya ... ya ... mudo que trajo la broza!

Varios pueden ser los procedimientos. Para que la expresión alcance relieve, si nos acogemos a las ideas de Tomacheski. Basta con incorporar al discurso “palabras extraídas de un ámbito lexicográfico distinto” porque, de ese modo, al descubrirlas en un contexto ajeno, “estas palabras “polarizarán la atención”. Tal vez podamos comprobarlo en este pasaje del colombiano León de Greiff (*Relato de Gunnar Tromholt*);

Oh, fulvo río Ñus, ululante, roqueño.
 Oh río en el que el ojo clava su ardiente jade:
 ' del tren al caligíneo hervor- al ser transido
 frente de tí, tu dalvajez invade,
 Oh río en el que el ojo clava su ardiente palpo,
 turbido Ñus, cuando la tarde hosca fenece:
 -del tren al caligíneo hervor- el ser atónito
 frente a su salvajez se alea y se crece...

Correspondencia:

Luis Jaime Cisneros

Miembro de Número de la Academia Peruana de la Lengua.

Correo electrónico: academiaperuanadelalengua@yahoo.com

luis.jaime.cisneros@academiaperuanadelalengua.org

CÉSAR VALLEJO EN INDIA

Shyama Prasad Ganguly

Universidad Jawaharlal Nehru, Nueva Delhi

Fecha de recepción: 03/08/2010

Fecha de aceptación: 30/09/2010

Uno de los estudiosos de la obra de César Vallejo, Jorge Puccinelli, en su valiosísimo trabajo de recopilación de las “Crónicas y Artículos desde Europa” del poeta peruano, comienza su introducción con las siguientes palabras:

“[...] en Vallejo se da la paradoja de ser a la vez el escritor más conocido y en algunos aspectos el menos conocido de la literatura peruana. Vastos sectores de su producción que en apreciable medida pueden contribuir a precisar su imagen, a definir algunos contornos borrosos, a confirmar o rectificar ciertos juicios y a esclarecer en definitiva su obra, continúan dispersos, inéditos, totalmente ignorados.”

Aunque dicha situación se haya subsanado en alguna medida en años recientes por el énfasis sobre la revaloración de la obra total de Vallejo, la observación de Puccinelli sigue teniendo validez en general a nivel hispanoamericano o internacional. Y qué duda cabe que es doblemente

válido ese juicio en el caso de la India en cuanto a la formulación de una idea completa en cuanto a la presencia del poeta peruano en un ámbito tan lejano. Tratar de recopilar la recepción de una figura literaria ajena de antaños en veinticuatro idiomas en que se han desarrollado las literaturas lingüísticas de la India es sumamente difícil, incluso en los casos de figuras más o menos permanentemente registradas en la memoria del público lector por su divulgación mundial tales como Cervantes, Neruda, Lorca, Paz etc. En cuanto a las letras hispanas, desafortunadamente, además se da el caso de que la conservación y disponibilidad fácil de los documentos, que en nuestro caso se refieren a las publicaciones de libros, periódicos o revistas en tantos idiomas, catalogados de una manera centralizada por temas, es todavía un sueño a realizarse en el entorno bibliotecario.

Tratando de trabajar en el tema de nuestra consideración de hoy, en los últimos meses he podido consultar el material disponible principalmente en idiomas como el hindi que es el idioma nacional, el bengalí que es mi idioma materno y un par de idiomas más como el punjabi y malayalam. Espero que este inicio nos pueda llevar a incluir el tema vallejiano en otros idiomas de la India para tener una visión del conjunto en un futuro próximo no muy lejano.

Siendo un comparatista que viene ocupándose de la recepción indo-hispánica en ambos sentidos, el tema de hoy me impulsa a pensar no solo en la presencia vallejana en la India sino también al revés, es decir, el tema indio en Vallejo. Pues en el poeta, especialmente fijándome en sus crónicas escritas desde Europa, he notado una fuerte intención de un pensar analógico y comparativo cuyo fin por supuesto es resaltar la realidad latinoamericana o peruana. Esto se materializa dentro de una visión total de una sintaxis universal de civilizaciones. Creo que para él, las analogías nacen precisamente porque este no es el otro, lo cual permite establecer paralelos. Aunque las analogías establecen puentes, no pueden suprimir diferencias pero estas diferencias establecen una relación entre dos puentes diferentes. Como ha dicho Octavio Paz tan acertadamente, la analogía es una metáfora en la que la diferencia se hace ilusoriamente una unidad. Por lo tanto, la analogía implica no la unidad del mundo sino su pluralidad, no su naturaleza idéntica sino sus divisiones. Una necesidad interna de ver esta

pluralidad sin suprimir las particularidades surge de una postura psicológica contra cualquier modelo homogéneo o autoritario, lo cual constituye un hilo conductor de todo su comportamiento social, político y literario.

Aunque la India o los temas indios no son de muy frecuente ocurrencia en los escritos de Vallejo, hemos encontrado algunos datos muy interesantes. Es indudable que el poeta peruano estuviera muy enterado de la figura de Tagore, especialmente después del fracasado viaje de éste al Perú como invitado especial en las celebraciones del centenario de la batalla de Ayacucho en 1924 y la presencia del vate indio en el ámbito latinoamericano a través de la amistad con Victoria Ocampo así como por las traducciones de la pareja Jiménez. En un artículo enviado al periódico *El Norte* desde París, el 26 de febrero del 1924, donde Vallejo analiza por qué Europa no respeta e ignora a los latinoamericanos, cosa que no puede hacer ni con Japón ni con India, menciona cómo ha bastado un Tagore para que Europa respete y admire a la India “que se anuncia estupenda”. Resalta allí, junto con Tagore, la figura de Rubén Darío y Simón Bolívar, cuyas grandezas, piensa, no bastaron para aducir el mismo respeto al continente americano. Sin embargo, en otro lugar piensa que Tagore fue un colaborador de los ingleses sin saber por supuesto la postura de aquel contra éstos, en diversas actuaciones y escritos. En otro reportaje remitido al periódico *Mundial* el 5 de marzo de 1926, donde se expresa muy preocupado de la lucha de los pueblos basada en las fuerzas centrales del nacionalismo y el internacionalismo, pregunta si en una futura conflagración mundial triunfará la civilización occidental o la oriental. Hace hincapié en el ahínco que ponen los dirigentes, escritores, artistas y profesores de América por dar la mano a sus colegas de Oriente tales como Gandhi y Tagore además de otros líderes de la región islámica, sin ignorar por supuesto la lenta pero profunda influencia del comunismo. En la realidad político-cultural del antagonismo entre los Estados Unidos y Latinoamérica, la percepción de esa posibilidad de acercamiento de América a Asia ocupa el pensamiento de Vallejo en esos años de estancia y actividad intelectual en París. Redunda decir que siempre late en él un firme sentimiento de la latinidad como el centro de la civilización futura. Es curioso notar que, en esa crónica, Vallejo percibe claramente un cariño que empieza a sentir Europa por la América Latina.

La estancia en París le ayuda en gran medida a reflexionar sobre esa dicotomía civilizacional entre los Estado Unidos y América Latina, que antes hiciera hincapié con tanta profundidad José Enrique Rodó. A menudo vuelve a ese tema, que plantea el conflicto entre el dinamismo materiabutilitario y la gravitación espiritual, que le empuja más hacia la búsqueda del verdadero espíritu humano e integral que debe poseer el hombre. Es quizás esa búsqueda, a raíz de las reflexiones del orientalista francés, Luis Massignon, que por un lado le hace culpar a Occidente de arruinar las filosofías y religiones de Oriente causando desgracia y la pérdida de su alma y que, por otro lado, ahora está siendo reclamado de Europa. A Vallejo, estas afirmaciones de Massignon le convencen e impactan en gran medida. Piensa que brotan de un pensamiento puro sin ser literarias ni diplomáticas, ni son de tipo “de la eclesiásticas cortesanas como las de Tagore”. Deducimos de esta referencia que para Vallejo, Tagore servía a los intereses de alguna cancillería “felicitando con voz de pastor a los reyes y dictadores europeos”. Es decir, Vallejo busca un tipo de habla que según él sea solamente la de un hombre. Por supuesto, el enfoque principal de la crónica está en que no encuentra ninguna voz como la de Massignon, que habla de la pérdida del alma de otras culturas por causa de Europa.

Es notable la expresión de los desgarros que siente por los fracasos producidos por el encuentro entre America Latina y Europa o Estados Unidos. Incluso para él, el ideal democrático es una forma inapta para la actuación política nacional en las Américas, igual que el ideal comunista, formas ambas en las que caemos víctimas por ser tentadoras y por “nuestra incurable inclinación al plagio fácil y en bruto y nuestra falta del poder asimilativo”. Y quizá esto le conduce a acuñar esa expresión tan sencilla pero profunda que es “aprendamos, en primer lugar, a estudiar y comprender y luego a asimilar, lo demás vendrá por si solo” (aparece esta aseveración *en Variedades 1023, 8 de octubre 1937*).

El constante quehacer que ocupa a Vallejo a nivel cultural para encontrar una salida terapéutica, es decir, su constante esfuerzo de buscar, le lleva al pensamiento de uno de los filósofos indios de gran estima presente en París en los años veinte. La esperanza en una nueva trayectoria de la cultura le hace meditar en la filosofía de J. Krishnamurti.

al que considera como un nuevo mesías que ya venía con su “Orden de la Estrella” esparciendo un nuevo mensaje espiritual. Vallejo trata de entender por qué se le considera, en la Europa de aquel entonces, una reencarnación de Jesús y aunque en un primer instante simplemente describe desinteresadamente la personalidad y la doctrina de ese “instructor de mundo”, pero por su interés en volver al tema un año después, nos hace pensar que llevaba un sincero deseo de adentrarse en el mecanismo de la conducta que aboga la práctica de la perfección de la vida, exployada por Krishnamurti.

Estando plenamente consciente de las divergencias críticas que producen los pensamientos del filósofo indio, parece que Vallejo encuentra en Krishnamurti las huellas de ese hombre integral y espiritual que busca como su ideal. Si observamos las citas que hace de las aseveraciones de Krishnamurti, nos damos cuenta del parecido sentir filosófico que surge del pensar vallejiano como esencia del actuar existencial. Citemos algunos ejemplos, en palabras de Vallejo:

Krishnamurti dice “no aceptéis nada de lo que voy a deciros. No se trata de obedecerme sino de comprenderme. No se trata de una cuestión de autoridad ni de líneas precisas a las que hay que sujetarse ciegamente. Solo se trata de comprendernos y ayudarnos mutuamente. Os hablo de realidades que vosotros podéis percibir directamente, en esta vida o acaso en una vida futura...”

Al hacer alarde de su personalidad le impresiona cómo Krishnamurti empieza negando el principio de autoridad del hombre sobre el hombre. Dice cómo ese mesías indio “ataca a todas las religiones y todos los sistemas filosóficos” no en sus fundamentos dialécticos ni en sus estructuras ideológicas, sino en cuanto ellos se dirigen a invadir y sustituirse al conocimiento directo y a la experiencia personal de cada individuo; luego, citando a Krishnamurti, dice: “el hombre no debe aceptar la enseñanza que del mundo le hacen los demás sino que debe conocerlo todo por sí mismo” y siguiendo esa línea de argumental afirma Vallejo que para el nuevo profeta de la India “todos los filósofos, artistas, héroes y sacerdotes que han evangelizado tal y cual disciplina de la vida no han hecho más que interponer

entre la verdad y los ojos de cada uno de los demás individuos, la pantalla de un tercero, es decir, de un intruso”. Para él, Krishnamurti es un apóstol de suprema liberación que quiere combatir toda credibilidad y enseñar a los hombres a encontrar por sí mismos la verdad “que está en nuestro propio corazón y en nuestra experiencia personal”. Es en este enfoque donde se luce un sendero verdadero para el hombre. Vallejo encuentra de extrema significación los cuatro imperativos categóricos de Krishnamurti que son: el discernimiento, el desinterés, la buena conducta y el amor.

Ese poeta de Hispanoamérica al que hoy conocemos como el más audaz precursor de un nuevo camino literario y cultural, encontró en Krishnamurti un hermano asiático que pregonaba la evolución del hombre hacia la liberación destruyendo el principio de autoridad y construyendo la fuerza evolutiva y objetiva de la cultura circulante.

Al hombre de tan extrema sensibilidad como Vallejo, la hermandad espiritual de este tipo inscribe su presencia duradera de manera silenciosa.

II

Indagando en la presencia de la producción y del espíritu político- literario de Vallejo en la India, prestemos atención ahora al trato que ha recibido el poeta peruano en nuestro entorno. A mi modo de ver, son dos los puntos fundamentales que emanan del Corpus literario mismo de César Vallejo. El primero es la presencia del dolor como concepto que brota de la experiencia personal y se convierte en la expresión poética y social a nivel colectivo. El segundo es la expresión de la inconformidad con toda forma de opresión autoritaria. Se me ocurre lamentar que a pesar del conocimiento de la estatura de Tagore, Vallejo no tuviera la oportunidad de adentrarse en la poesía de aquel representante supremo de la poesía del Oriente, a quien simplemente no dio trato literario al juzgarle como generador de una literatura ‘eclesiástica cortesana’. Toda la poesía de Tagore, y especialmente sus canciones, se arraigaban en un profundo sentimiento de dolor y sufrimiento al que convirtió en la expresión poética sublime. En sus últimos años, Tagore dejó grabado este

sufrimiento en los siguientes versos: “En las palabras de sangre/yo vi / mi ser. /Yo me conocí/median te injurias/y dolor. /La verdad es dura/y nunca engaña. /Amé a esa dureza”. Teniendo el privilegio de poder asomarme a la poesía de ambos poetas como lector de ambas culturas, veo abundantemente reflejada la aseveración que hiciera Antenor Orrego acerca de la fuente desde donde brota y crece verdaderamente toda poesía cuando dijo que “el dolor es camino de comprensión y de revelación o sino no tendría sentido. Solo así se llega a cierta serenidad”. Pensando en términos de Vallejo, sólo los grandes poetas pueden encontrar la palabra y el acento más justo para expresar ese sentimiento. El dolor se convierte en canción humana tanto en Vallejo como en Tagore. Uno no sabe porqué no ocurrió el encuentro entre los dos, ni siquiera literario. Para nosotros fue la pérdida de una de esas grandes oportunidades de contacto literario entre los dos espacios. Podemos conjeturar también que en alguna pequeña medida el desinterés de Vallejo en la India hubiera podido surgir de no poder conocer y apreciar la obra y la personalidad del vate indio. Cabe mencionar que no podemos llevar esta aseveración a sus últimas consecuencias. El hecho de que no haya habido la merecida presencia vallejana entre el público lector indio, ni entre los artistas y movimientos artísticos progresistas, a pesar de la amplia circulación de nombres como Neruda y Lorca, es un tema curioso. No cabe duda de que el martirio de Lorca y la abundante circulación física, los trastornos políticos que enfrentó y sobre todo el Premio Nobel de Neruda, les consagraron como los poetas vitales más representativos del ámbito hispano en un país que se veía sumergido en una lucha antiimperialista, con tantos problemas opresivos sociales.

Pero a pesar de ser injustamente ignorado al lado de esas otras presencias, durante las últimas décadas ha habido una creciente consciencia de la importancia de Vallejo en los distintos idiomas de la India. Esto se nota por la referencia a su personalidad y obra por poetas e intelectuales, así como por las traducciones. No lo podemos comparar con el crecimiento firme de la gloria de Vallejo en el ámbito hispano u occidental como fuerza viviente y fecunda, sino simplemente como un deseo de reconocerle como “una energía de la historia, una influencia viviente de un hombre sobre los demás” a través de las traducciones de literatura extranjera en nuestro

país. Queremos subrayar ahora sólo algunos ejemplos de esta presencia puesto que, como hemos señalado anteriormente, es una tarea gigantesca recopilar todo lo que haya salido sobre el poeta en los 24 idiomas del país. Hay que añadir a esas desconocidas cifras el gran número de lectores que se acceden a la literatura extranjera via el idioma inglés.

Entre esta plétora de idiomas, me voy a basar en la recepción selectiva en tres idiomas que son hindi, bengali y punjabi/gurumukhi. Por supuesto que no pretendo presentar esta recepción de manera cronológica. Muchas de las revistas literarias en los distintos idiomas han publicado algunas que otras traducciones de la poesía de Vallejo aunque éste no hubiera sido tema importante del discurso literario de muchos poetas de la manera en que lo fueron Lorca o Neruda. En hindi dos colecciones antológicas en forma de homenaje muestran la predilección y el gusto de los traductores, académicos y los lectores en cuanto a la selección de material vallejianos. La primera fue realizada en los años sesenta por la conocida traductora Premiata Verma que en su libro publicado en 1969 presenta una selección principalmente de los poemarios *Los heraldos negros* y *Poemas humanos* con la inclusión de alguno que otro poema de *Trilce* y de *España aparta de mi este Cáliz*. Citemos los títulos de algunas selecciones de “Los heraldos negros”: por ejemplo, “El poeta a su amada”, “Idilio muerto”, “Líneas”, “Capitulación”, “La cena miserable”, “El tálamo eterno”, “Los dados eternos”, “Los anillos fatigados”, “Dios”, “A mi hermano Miguel”, “Los pasos lejanos”, “Esperjesias” y poemas como “La rueda de hambriento”, “Hoy me gusta la vida mucho menos”, “Piedra negra sobre una piedra blanca”, “Acabo de pasar el que vendrá” (de la colección *Poemas humanos*) e incluso de algunos de *Trilce* como el poema que empieza con el verso “Esta noche descendo del caballo”. La otra colección antológica salió como resultado de un seminario sobre Vallejo organizado por la Universidad de Delhi en 1992 que, asimismo, incluye una representación de poemas de las colecciones mencionadas anteriormente pero también un ejemplo de los poemas en prosa. Esta colección de traducciones al hindi incluye trabajos de Premiata Verma, Rachna Chauhan, Tanuka Chakravorty. Como fue producto de un seminario, esta colección incluye ensayos en inglés sobre el corpus poético de Vallejo por intelectuales e hispanistas de la India y España reflexionando sobre diversos aspectos de los poemarios

Los *heraldos negros* y los *Poemas humanos* así como una aportación sobre la reflexión de la Guerra civil española en César Vallejo.

Es curioso que en las traducciones realizadas en los distintos idiomas, se han visto pocos ejemplos de los poemas de *Trilce*, de *Los poemas en prosa* e incluso de creaciones tan importantes como “Himno a los voluntarios de la república” y del conjunto de poemas de *España aparta de mi este cáliz*. O cuando mucho su aparición es tardía y esto es doblemente válido en el caso de *Trilce*. Esto evidencia, por un lado, el deseo de los poetas de captar a aquel Vallejo que versifica sobre la condición humana, aplicable a todas las sociedades donde prevalecen condiciones sociales de injusticia y opresión. Asimismo, se hace más manejable los problemas de las equivalencias interculturales y no resulta nada problemático domesticar a una literatura extranjera. Pero creo que el verdadero reto de adquirir una comprensión cabal de Vallejo en nuestro entorno estribaría en lograr que se haga una antología crítica detallada en algún idioma indio de su poemario *Trilce*. Los pocos poemas de esta colección que existen en las versiones indias resultan bastante inadecuadas, ya que o son los más sencillos o inadecuados por no proporcionar las aclaraciones necesarias a varios neologismos, arcaísmos o modificaciones lexicales que encierran bastante hermetismo y donde la simbolización es extremadamente personal o de una autoctonía cultural en donde quedan escondidos los posibles significados de los poemas. En cuanto a la calidad de otros poemas, la mayoría son bien logradas y fácilmente apelan al lector público sin causar ninguna enajenación. Para no extenderme, evito citar ejemplos concretos de traducción pero creo que en un trabajo más amplio valdría la pena disertar sobre ese aspecto.

Otra publicación importante de tema vallejiano en la India fue el número especial de *Hispanic Horizon*, única revista hispánica que sale de la India, publicada por el Centro de Estudios Hispánicos de la Universidad Jawaharlal Nehru. En su número 6 y 7 de 1988-89 se incluyen diferentes aportaciones sobre el significado de César Vallejo para las letras contemporáneas internacionales haciendo referencia a algunas de sus obras. Algunas de estas aportaciones fueron presentadas en un seminario sobre el poeta organizado por el mismo Centro. La portada del número

reproduce la imagen gráfica de una obra teatral de Vallejo (*La piedra cansada*), aspecto que ha sido casi totalmente ignorado en la India. Cabría pensar en sacar alguna versión india de uno de los bocetos originales de los que me informa recientemente Ricardo González Vigíl, experto peruano en la obra del maestro (tales como “Suite y contrapunto”, “Dressing Room” o “Charlot contra Chaplin” además de las obras conocidas y ya sacadas anteriormente) y publicarlo como proyecto especial de dicha revista de la JNU o de algún seminario de la Universidad de Delhi.

Lo subrayo ya que este Centro y el referido departamento de la Universidad de Delhi son las únicas instituciones que programan la consideración académica de Vallejo en los cursos universitarios de manera continua.

En uno de los artículos incluidos en el referido número de *Hispanic Horizon*, el hispanista indio, el Prof. S. Dey, reflexionando de manera comparativa sobre los aspectos vitales en la creación de Vallejo, hace referencia a la importancia del tema del pan y hambre como recuerdo de la infancia y comenta sobre la coincidencia de que este mismo aspecto se nota en el poeta bengalí Sukanto Bhattacharya, poeta con semejantes recuerdos de hambre y dolor, quien compara a la luna con un *roti* quemado (el *roti* es la forma del pan redondo indio). Esta comparación insinúa lo que va a ser un aspecto común entre Vallejo y muchos poetas indios que se centran en la expresión de la condición humana dolorosa como el predicamento principal de sus obras poéticas.

En la lengua bengalí, como hemos dicho antes, la presencia de Lorca y Neruda se registran muy temprano durante los años cuarenta. Pero César Vallejo es objeto de alguna atención por parte de magazines y revistas literarias mucho después, es decir, no antes del comienzo de la década de los sesenta. No ha sido posible recopilar todos esos datos pero la presencia más palpable de nuestro poeta se registra en el trabajo del traductor y comparatista renombrado de Bengala, el Prof. Manabendra Bandopadhyay. El venía traduciendo poemas de Vallejo desde los sesenta. Algunos de estos han sido presentados en su antología en la lengua bengalí la cual se titula *El sueño, el destino: los mejores poemas rebeldes*

latinoamericanos. La selección aquí también es muy representativa, tan sólo incluye cuatro poemas seleccionados de *Los poemas humanos* (“Los nuevos monstruos”, “Traspié entre dos estrellas” y “Los degraciados”) y de la colección “Poemas en prosa” (“Voy a hablar de la esperanza”). Pero la gran aportación del trabajo es la ubicación de Vallejo en el contexto de la evolución de la poesía de protesta ante las condiciones de opresión y discriminación en el proceso socio-cultural de América Latina. Se encuentra allí toda una pléyade de poetas que representan la tradición de “voces rebeldes”. En el ambiente progresista de la literatura bengalí, que poco a poco se agudiza con el movimiento progresista de los intelectuales en todo el país en torno al fenómeno de la independencia y el impacto tanto del pensamiento socialista como de las otras corrientes influyentes de la modernidad, era natural que temprano o tarde figuras como Vallejo aparecieran progresivamente en el escenario literario de la india. El mismo especialista indio Bandopadhyay ha sacado otro libro en bengalí acerca de la poesía antifascista intitolado *La guerra Civil española, cincuenta años después*, en que presenta quince piezas de Vallejo sobre ese tema de *España aparta de mí este cáliz*. Son libros muy divulgados entre los poetas, intelectuales y los sectores universitarios de Bengala Occidental y Bangladesh. Otro académico y traductor bengalí, Rabin Pal, escribiendo en una célebre revista *Proma* en su número de julio-septiembre de 1995, introduce una novedad que consiste en incluir, entre los 14 que traduce, seis poemas de *Trilce* (Poemas XXXIII, XV, XVI, XLV, XIV, XLIV), otros 4 de *España, aparta de mí este cáliz*, 2 de *Poemas humanos* (“La cólera que quiebra...” y “Los degraciados”), y 2 de *Los heraldos negros* (“La araña” y “El pan nuestro”) además de una reflexión bien contemplada del significado del poeta como una de las más puras y vitales expresiones de la condición humana. El énfasis sobre *Trilce* es un signo positivo por razones obvias. Para mi sorpresa he encontrado datos de otro texto de Vallejo en bengalí (*Jiban-Mrityur Opare*), traducción de “Más allá de la vida y la muerte” realizada por Amitabha Sarkar y publicada en la colección de cuentos *Shei Mohonaar Dhaare* editada por Debesh Ray. El hecho de que todas estas traducciones en bengalí se hayan basado en versiones inglesas provenientes del extranjero responde a algo inevitable y de larga tradición. Tanto es el ahínco que ponen los trauctores bengalíes en la primacía o relevancia de la versión traducida que no piensan necesario mencionar

ni siquiera los títulos originales en español ni sus equivalentes en inglés. Esta situación en cuanto a las traducciones indirectas no va a cambiar hasta que se genere un suficiente número de traductores capacitados en el ámbito del limitado hispanismo en la India. El debate indio sobre el valor de las traducciones ante el texto original es muy candente pero no nos cabe entrar en ese tema aquí.

En mi búsqueda del material relevante a este trabajo también me tropecé con la traducción de cuatro poemas en Gurumukhi, lengua del Punjab que está al norte de la india. Estas traducciones han salido en 2005 en la revista *Hunn* (el momento actual) realizadas por el poeta Avtar Jandyalvi. Uno de los poemas es “Masa” de *España aparta de mi este cáliz* y otros son de *Los heraldos negros*.

Una de las consecuencias de la distancia en el tiempo y espacio y los impactos de los procesos históricos y sociales acuciantes es que se tomen prestado de esas personalidades los ejemplares del extranjero que tienen más relevancia actual. Por eso, del entorno total de su obra privilegia ese enfoque de su poesía en que se evidencia claramente su compromiso con la sociedad y el ser humano. En la actualidad han aparecido publicaciones que resaltan las tendencias principales de la poesía latinoamericana en el siglo XX. Además del libro ya mencionado de Manabendra Bandopadhyay, recientemente la Academia de Letras de India, en colaboración con el GRULAC (una Asociación que representa el grupo de los países latinoamericanos y caribeños), ha publicado una antología poética importante de dicha región, donde se aclara en qué medida Vallejo representa el comienzo de la modernidad en la poesía latinoamericana. La aparición del número especial de la revista, arriba mencionada, también es prueba de un interés vivo en Vallejo entre los sectores universitarios. Pero todavía constituye una “disjecta membra” de un corpus más amplio que algún día se tendrá que rastrear y rescatar para ofrecer una visión del conjunto que reclama el poeta.

Del tipo de interés que genera Vallejo entre los medios intelectuales y lectores de poesía me hace pensar que su importancia estriba en ser uno de los representantes de esa ‘unidad excelsa’, de esa totalidad que no se suma

sin integrarle a él como parte de ese conjunto en que figuran también otros poetas como Neruda y Guillen el conjunto que introduce una nueva visión de poesía y los que fueron responsables para establecer las pautas para el camino poético del futuro. Para los lectores de poesía en la India estos tres poetas representan las tres fuerzas más potentes que inician la poesía rebelde en Hispanoamérica, en el sentido de ser los iniciadores de una poesía que asentó firmemente la posibilidad de una expresión poética que pudo conjugar idealmente la doble responsabilidad reclamada por el compromiso social y la libertad artística. Para citar de los escritos de Vallejo mismo, esa expresión poética detenía “el agotamiento del contenido social de las palabras” y no permite “interrumpir la relación articulada del hombre con otros hombres” (Univ. U.M.S.M. No.2, Lima, 1 de oct., 1931)

Históricamente, el tránsito desde la época colonial a la descolonización en la India resalta la primacía de las consideraciones populares. Los movimientos sociales y políticos también tienden a introducir los cambios necesarios para poner al hombre común en el primer plano. Dentro del país los movimientos literarios también registraban y promovían estos cambios. Entonces no era nada sorprendente que la introducción de poetas como Neruda y Lorca, no sólo en cuanto a su aportación poética sino también en cuanto a su envergadura de hombres inconformes con el estado de las cosas, encontrara un camino ya asfaltado en la India. Cambiaba no sólo la situación social y política sino también la expresión y el pensamiento mismo. En la búsqueda de esa expresión auténtica iban a ser ejemplos ideales esos poetas, incluyendo a Vallejo, quienes construyeron esa identidad propia de su entorno abogando una revolución no sólo en el pensamiento sino en el lenguaje. Explica Manabendra Bandopadhyay muy acertadamente que fueron esos poetas que, según Roberto Fernández Retamar, presentan a Calibán como el símbolo del hombre hispanoamericano ante todo tipo de opresión al que fue sometido. Estos poetas entonces rescatan a Calibán de su simbolización anterior que Rodó se lo quiso dar hace algunas décadas anteriores. La India poscolonial, ciertamente, representaba ese estado de evolución revolucionaria que ocurrió en América Latina en su tránsito desde el Calibán de José Enrique Rodó al Calibán de Retamar donde la gente común vuelve al primer plano. En su mismo seno los poetas de India necesitaban y llevaban a cabo muchos experimentos audaces para

inscribir esa transformación. Cómo no iban de repercutir en su conciencia la aportación de los tres grandes de América Latina que anuncian la nueva época. En las nuevas coyunturas de siglo XX, los poetas de distintos países llevaban el mismo sueño y por medio de ellos hablaron los pueblos de los continentes, pueblos a los que convenía una poesía más sencilla de elementos cotidianos: el pan, el sudor, el trabajo diario, el amor etc. etc. La tarea creativa era de poetizar esa experiencia común y corriente con un espíritu libre sin dogma según el cual la experiencia era la que debía formular la acción teórica y no al revés. Este último precepto orientó a Vallejo toda la vida. Es una visión que figura como concepto central del arte para los artistas como Vallejo que no quieren aceptar ninguna consigna o propósito que someta su libertad estética al servicio de alguna propaganda política.

En su introducción a la recopilación de las aportaciones al seminario en torno a Vallejo en la universidad de Delhi antes referido, el entonces embajador del Perú, el finado Sr. D. Alejandro San Martín, hombre de excelente preparación literaria, se preguntaba cómo hablar de Vallejo en Delhi. Para él la relectura de Vallejo en la India fue una rara experiencia pero encontró en el contexto peruano e indio, a la vez distante e inmediato, muchas similitudes muy vivas. Pero al mismo tiempo ese diplomático insinúa la perfecta armonía de esa personalidad y de sus experiencias en nuestro contexto. Indagando en esa impresión, me dirigí en otra ocasión a otro excelente literato peruano que actualmente sirve de alto diplomático en la embajada peruana en la India. En una charla presentada en nuestra universidad hace tan sólo algunos meses sobre Neruda y Vallejo, este diplomático, el Sr. Carlos Alberto Yrigoyen, me reveló cómo en la realidad inmediata tan acuciante de la India, las palabras de Vallejo cobran y recobran vitalidad. Sus significados se levantan de nuevo, las metáforas se hacen más aplicables y todo el que haya leído a Vallejo observa en qué medida su poesía se magnifica en este tejido social que es la India y el peso de la esperanza sobre un nuevo valor de la solidaridad se rebela como más patente y deseado. Pienso que sólo de esa manera el microcósmico Santiago de Chuco adquiere una dimensión macrocósmica, de la misma manera que García Márquez convirtiera a Macondo en un lugar universal. Pienso que en la India actual Vallejo se

ha vuelto más relevante para todos aquellos creadores que como él buscan la esencia de la palabra para adecuarse a la realidad verdadera. Con todas estas voces se hermana Vallejo, pues ya atravesamos tiempos en que no sólo basta buscar la palabra exacta para nombrar las cosas como deseaban nuestros más exquisitos creadores de la estética tagoriana. Necesitamos de voces que no sólo nos ayuden a descifrar el significado del mundo a través de la palabra poética exacta sino de las voces que busquen “la palabra más justa y el acento más justo para mover el mundo”, como él mismo decía con Joseph Contad. Vallejo es de suma relevancia en la India de hoy.

Para concluir, les quiero informar que en el futuro inmediato tenemos programada la publicación de una antología de Vallejo en hindi traducida directamente del español, la cual va a incluir muestras de la creatividad de Vallejo en todos los géneros. La selección de los textos la hemos realizado a través de un equipo de especialistas y poetas que incluían al finado poeta peruano Javier Sologuren y Germán Belli, entre otros. Además, la embajada peruana en la India proyecta sacar una antología de la traducción de la poesía de Vallejo que incluya por lo menos un texto del poeta en cada una de las veinticuatro lenguas de la India.

BIBLIOGRAFÍA

VALLEJO, César. *Desde Europa, Crónicas y Artículos* (1923-1938), Jorge Puccinelli, 1987, Lima.

BANDOPADHYAY, Manabendra. *Eí swapna ei Gantabya, Latín American Shreshtha Vidrohi Kavita*, Dey's Publishing, 1987, Calcutta.

BANDOPADHYAY, Manabendra(ed). *Spener Grihayudha. Panchash Bachor pore*, Dey's Publishing, 1989, Calcutta.

PAL, Rabin. “César Vallejo’ Kavi o Kavita” *Proma*, July-Sep, 1995, Calcutta.

SARKAR, Amitabh. (Jeevan-Mrituya opare) Traducción del cuento “Mas allá de la vida y la muerte”, *Protikhyay*, Devesh Roy, 1995, Calcutta.

MAURYA, Vibha (ed). Cesar Vallejo- A Homage, Embassy of Peru and University of Delhi, 1992, Delhi.

VERMA, Premiata. *César Vallejo Ki Kavitaayen*, 1969, Delhi.

AVTAR, Jandyalvi. César Vallejo,*(Poemas en Punjabi), *Huun*, jun- nov, 2005.

GANGULY, S.P y SUNDRIYAL, Minakshi. *Esta Riqueza Abandonada*, Sahitya Akademi y GRULAC, 2006, New Delhi.

DEY, S. “Reflection of Life in the Letters of César Vallejo”, *Hispanic Horizon*, no. 6 and 7, (focus on César Vallejo), Centre of Hispanic Studies, JNU, 1988-89, New Delhi.

VALLEJO, César. *Obra Poetica Completa*, Mosca Azul Editores, 1983, Lima.

Correspondencia:

Shyama Prasad Ganguly

Universidad Jawaharlal Nehru, Nueva Delhi.

OSWALDO REYNOSO Y SU NOVELA

Ramón Trujillo Carreño

Presidente de la Academia Canaria de la Lengua, España

Fecha de recepción: 13/04/2010

Fecha de aceptación: 30/06/2010

No quiero hablar aquí del *contenido* de esta novela en el sentido de lo «novedoso» o de lo «interesante». Lo primero que debemos hacer, para entendernos, es intentar distinguir entre dos aspectos que no suelen tenerse comúnmente en cuenta. En primer lugar, que eso que llamamos *textos* no constituye una clase única, sino, como mínimo, dos. Y dos clases muy bien diferenciadas, aunque tales diferencias se ignoran con frecuencia en el uso común del lenguaje. Quiero, pues, hacer una división en el conjunto de esas cosas que llamamos *textos*, poniendo la atención en la forma o estructura del significado. Cuando se trata de un texto literario no hay más remedio que distinguir entre dos realidades totalmente diferentes, aunque denominadas en general de la misma manera. Yo creo que se debe hablar de texto o de «texto en sí», frente a «informe» o «relato», por ejemplo. Si hablo aquí de «texto en sí» sólo quiero diferenciar el objeto lingüístico como *forma*, es decir, *como algo que no se puede traducir, ni expresar de una manera diferente de la que tiene*. Digamos que cada «texto en sí» es diferente de cualquiera otro, en tanto que cada *informe o relato* pueden decirse, sin daño, de mil maneras, o traducirse a otras lenguas,

pues lo que interesa en ellos no es la *forma*, sino el *referente*; es decir, ‘lo que se cuenta’, ‘la supuesta realidad contada’. El *Hamlet* de Shakespeare, por ejemplo, no se puede traducir, en el buen sentido de esta palabra, porque cualquier traducción no será nunca más que una simple interpretación del traductor. Y no digamos nada de la poesía: ¿quién se atrevería a traducir un poema de César Vallejo, sin aclarar, de camino, que aquello es «lo que él ha entendido o creído entender», pero no el significado del original, que es, sin duda, ese *texto mismo*? En las traducciones de textos literarios lo que leemos no es nunca el original —«el texto en sí»—, sino la versión del traductor, mejor o peor hecha. Y ¿quién se atrevería a traducir a otra lengua *En octubre no hay milagros*, con la pretensión de lograr su significado idiomático propiamente dicho? No hay duda de que esta novela se traducirá —y seguramente muy pronto—, pero ya no consistirá en este mismo texto que tenemos aquí, sino en lo que haya visto el traductor, inteligente o no. No se tratará ya de una novela de Oswaldo Reynoso, sino de lo que ha entendido tal o cual lector. Y, además, en el caso particular de esta obra, la traducción resulta tan difícil como es la traducción de la poesía, en la que sólo encontraremos lo que el traductor cree haber visto y no lo que realmente hay allí, que es la palabra en su estado prístino. La sinonimia no existe y lo que así suele llamarse es la coincidencia de dos palabras distintas señalando un mismo objeto real. Y así, dos palabras como *perro* y *can*, consideradas siempre como sinónimos no lo son ni pueden serlo por el simple hecho de que no pueden alternar en todos sus contextos posibles: *llevar una vida perra*; pero no *llevar una vida can*.

Nos encontramos en esta novela de Reynoso con un verdadero texto, con un texto *que sólo puede ser como es*, por lo que naturalmente será imposible de traducir a cualquier otra lengua. *En octubre no hay milagros* es un «texto en sí», un fruto natural de la lengua y no un informe periodístico de la famosa procesión del Señor de los Milagros o un simple relato de la misma.

Todo el interés de esta novela de Oswaldo Reynoso radica exclusivamente en su forma o estructura idiomática y, en ese sentido, se trata sin duda de una verdadera obra maestra. Pero esto significa, además, que entraña dificultades sin fin, pues el arte conlleva esa

dificultad de que hablaba G. Steiner.¹ Sólo el lenguaje banal es ajeno a la dificultad del «texto en sí», del texto que exige del lector un nuevo, un renovado esfuerzo, para cada nueva lectura. Los textos que no poseen esta propiedad no son verdaderos textos, sino simples informes o relatos, siempre traducibles porque sólo son los nombres o los retratos de cosas o situaciones conocidas.

Pero las dificultades no están sólo en la inmensa cantidad de vocabulario coloquial y popular de Lima que el texto contiene y que requiere un apéndice léxico explicativo,^{1 2} sino —y en la misma medida— en el uso del vocabulario común del español general, que el autor emplea aquí con una originalidad creativa que explora todos los sentidos posibles de las palabras, más allá de los usos comunes o vulgares.³ Y esa exploración de la variación semántica, llevándola más allá de los usos habituales, que es la principal cualidad de lo poético, es uno de los valores más apreciables de la novela de Reynoso. A mí, como lingüista, me interesa en especial esta dimensión de su obra y como no puedo hacer un comentario de todos y de cada uno de los usos ejemplares que encuentro en ella, dedicaré estas

-
- 1 «¿A qué nos referimos al decir “este poema o este pasaje en este poema es *difícil*”? ¿Cómo puede el acto de lenguaje, cargado al máximo con el intento de comunicación, llegar a tocar al oyente o al lector en lo más íntimo, ser opaco, resistente a la inmediatez y a la comprensión, si esto es lo que queremos decir con “*dificultad*”?» La dificultad está en la esencia del texto y no, como creen algunos, en la transparencia de sus posibles referentes. El trabajo citado aparece en *Sobre la dificultad y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 37-81.
 - 2 La lingüista Luisa Portilla Durand, catedrática de la Universidad de San Marcos, ha trabajado muy seriamente sobre los aspectos léxicos de la obra de Reynoso y, asimismo, ha publicado trabajos importantes sobre el léxico peruano y, además, ha desarrollado, a lo largo del 2009, un estudio de las definiciones de todo el léxico de la novela *Los Inocentes* y prepara, en la actualidad, otro sobre el léxico de *En octubre no hay milagros*, que estará listo para este año.
 - 3 Entiéndase aquí *vulgar* como lo propio del vulgo, de la gente no educada, de la gente común. Hago esta precisión porque, en general, en América, las variantes semánticas de *vulgar* son negativas. Particularmente, en el Perú, la acepción más generalizada de *vulgar* equivale a soez, ya sea para referirse a una palabra o a una persona. Compete a los profesores de Lengua explicar detalladamente estas diferencias de uso y hacer ver cómo en las lenguas la variación semántica es siempre explicable y, sobre todo, aceptable; partiendo, claro está, de un principio fundamental de la lingüística: una palabra puede tener múltiples y diversos usos, pero sólo un único significado.

notas a una pequeña selección entre algunas de las infinitas muestras que el libro ofrece. Como no soy especialista en Literatura Hispanoamericana no hablaré de la ubicación literaria de las obras de Reynoso: a mí me interesa, y mucho, lo verdaderamente esencial, que es la forma del lenguaje en que está escrita *En octubre no hay milagros*. Un texto literario sólo es forma; es decir, «texto en sí». Todo lo demás son opiniones y sólo opiniones, seguramente útiles, pero siempre formalmente ajenas al texto en sí.

De todas maneras, hay que tener siempre presente que el autor marca tipográficamente los dos puntos de vista esenciales que dominan en el texto. Hay, en efecto, una separación física entre el punto de vista del narrador y los puntos de vista de los personajes, que aparecen como monólogos interiores. El punto de vista del narrador se encuentra siempre en redonda, como se verá en los ejemplos que uso para mi análisis. Lo que piensa, siente o sueña cada personaje, aparece siempre en cursiva.

Y lo que me parece no ya interesante, sino esencial, es la sabiduría «idiomática» con que el autor distribuye y combina los sentidos habituales de las palabras —es decir, la variación semántica propiamente dicha— y, sobre todo, cómo relaciona entre sí esos matices en busca de nuevas posibilidades expresivas. Por ejemplo, en el comienzo de la novela, nos encontramos con una variada y atractiva distribución de las variantes semánticas del adjetivo *morado*, que, además de señalar el color de las vestimentas de los devotos de la Procesión del Señor de los Milagros, se repite insistentemente en los primeros párrafos de la novela: ¿qué sugiere, por ejemplo, ese «morado dulce en alfombra»? ¿Qué remolino de connotaciones se reúnen en ese brillante inicio del texto?

«*Morado*. Acido *morado* sobre cielo de ceniza. Sucia la niebla podrida en pescado. *Morado* dulce en alfombra. *Morado* turbio y ondulante en cuerpos morenos. *Morado* tibio en mañana fría: mojada.»

Morado lo abarca todo en ese párrafo para, marcar luego, el color de lo que hay «sobre» ese «cielo de ceniza» y no «bajo él», marcando así la especial y absoluta relevancia del *morado* y del espacio en que se

manifiesta. La suciedad está por encima y es también aquí, como hemos visto, *morada*, de color clerical, pues estamos ante la imagen de una procesión. Y, luego, ese *morado dulce* que se extiende por el suelo sucio y que, turbio —turbiamamente—, marca los cuerpos. Luego, el *morado* de las personas, sensual escalofrío tibio en el frío de la mañana mojada. Hay en esos usos de *morado*, sin embargo, no sólo el colorido, eclesiástico o no, sino también un cierto «sentimiento de atracción»; un innegable regusto sensual. El libro está escrito con un fuerte sentido crítico, pero, al mismo tiempo, con un llamativo sentimiento afectuoso —diría yo *amoroso*— que se oculta bajo la capa de lo feo o de lo siniestro. Esa afectuosidad se expresa siempre negativamente —por contraste—, como vemos cuando pone el *morado* seguido de esa «sucia la niebla podrida en pescado», justamente antes de un nuevo y sensual *morado* que vamos pisando: «morado dulce en alfombra».

Miguel

Y de ahí se pasa al «punto de vista» de Miguel, el hijo de don Lucho, a su pensamiento, naturalmente en cursiva: «*¿Por qué se vestirán de morado! El morado es triste y más aún bajo el cielo nublado. Blanco o rojo sobre rostros morenos: mejor en cielo gris, bonito. Pero ese morado, ese morado, morado de pena, de muerto: da ganas de llorar. Uno se siente triste. Sufrido: ¡ya comienzo con lo mismo! Pretextos no faltan para llorar cuando estoy borracho. Ahora será el color morado el que me dé pena.*»

De vuelta al *morado*, que sigue dominando toda la escena. El *morado* es eclesiástico y caracteriza, naturalmente, el espacio en que transcurre todo. Pero, para ese Miguel que se rebela, el *morado* es malo —ese morado, ese morado, morado de pena, de muerto: da ganas de llorar— y sobre todo, ese «ese» que nos sitúa patéticamente ante el *morado*, señalándolo directamente y haciendo sentir su presencia: es el *morado* que Miguel ve, el *morado* que le angustia y que hace que se sienta triste. Y, para colmo, Miguel ha sido rechazado por Mery y quiere beber: «*sufrido: ¡ya comienzo con lo mismo! Pretextos no faltan para llorar cuando estoy borracho. Ahora será el color morado el que me dé pena.*». Toda la pena de Miguel se refuerza a través

de ese *morado*: desearía un escenario menos lúgubre: «*Blanco o rojo sobre rostros morenos: mejor en cielo gris, bonito*». Sería mejor un cielo «*blanco o rojo sobre rostros morenos*»; pero ese *morado* sucio —lleno de connotaciones sensitivas— le resulta molesto. El pobre *chibolo*⁴ se siente solo y se culpa y avergüenza de sí mismo en un reiterativo pasaje en el que se encadena una expresiva y patética repetición del *porque* —*la verdad, es que lloro porque soy cobarde. Cobarde: porque corro, porque tengo miedo de cumplir veinte años, porque tengo miedo de estar solo, porque ya no creo en mi collera*,⁵ *porque lloré cuando me jalaron*⁶ *en el examen de ingreso a San Marcos, porque ese tal Pocho me la quita a Mery y yo no le pego*—. Cobarde, solo, sin su grupo —su *collera*—, y para colmo jalado en el examen de ingreso a la Universidad. Pero lo peor, cobarde, porque otro muchacho le ha quitado a su Mery y él no ha sido capaz de vengarse. La cobardía es la peor mancha posible para los miembros de una auténtica *collera*, formada siempre por muchachos, por delincuentes inocentes que no tienen otra ocupación que el robo o el vicio, jugando a ser esos «hombres mayores» a los que temen y admiran. Pero, en su soledad, es capaz de enternecerse y de dar rienda suelta a sus sentimientos reales, a su natural ternura de niño: «*desde chibolo era cobarde. Tenía pena de las moscas. En verano, cuando mi vieja mataba moscas, no podía contener el llanto. Cuando en las noches los muebles, los libros, los cubiertos, los vasos se quedaban solos quería acompañarlos. Me encariñaba de las piedrecitas que encontraba en la calle. Las metía en el bolsillo y en la noche me acostaba con ellas, les daba calor con mi cuerpo para que no sintieran frío, para que no estuvieran solas. Un día traje de la calle un perro. Mi vieja lo botó. La casa es muy chica para perro...*» Todo ternura; un sentimiento que no cabe ya en la cabeza de esos hombres mayores que admiran los chicos de la *collera*: «*de todo lloraba. Todo me daba pena. Pero nunca nadie se dio cuenta de que yo estaba solo. Ni yo mismo*». El sentimiento de ternura hacia los jóvenes débiles, perseguidos o marginados es una constante en las dos primeras novelas de Reynoso.

4 El chiquillo.

5 Pandilla juvenil.

6 Suspenden un examen. De *halar*, naturalmente.

Las muchachas

Las niñas, las chicas, presentan siempre las dos caras habituales en una sociedad pobre en que se sienten fracasadas y humilladas: la desgana que produce un ambiente familiar que no coincide con sus ideales de muchacha moderna y, por el otro lado y para sí, el gusto de vivir, el placer de ser joven; así, sin más; sólo el placer: estas niñas de las barriadas no tienen otras oportunidades vitales y sólo el sexo o el alcohol puede llenar sus vidas o sublimar sus ilusiones. Veamos primero lo que le dice Bety, la hermana de Miguel, a su madre, y luego, lo que siente, piensa y calla:

«—¡Siempre pescado con cebolla! ¿Ya no te he dicho mami que no me gusta? —dijo Bety.

«—¡Cómo me gustaría que fueras a la paradita para que tú misma te convencieras de lo cara que está la carne!

La madre infeliz no entiende ni puede entender qué es lo que le sucede a su hija, ya en plena pubertad y llena de sueños lúbricos y de naturales ambiciones. Pero Bety sueña:

»Que si como pescado todo el santo día tendré ese maldito aliento en la boca y esta noche tengo que oler rico: a Coqui le gusta olerme: está que se muere de ganas, primero iremos a la procesión, luego le diré que me lleve al Embassy: bailaré pegadita a él, después que haga lo que quiera conmigo: y mañana seremos novios y dejaré esta casa que ya me tiene aburrida.

En realidad, no sabe lo que es el amor, pero está dispuesta a irse con el chico rico y entregarse a él; eso sí, en un ambiente lujoso, su gran sueño de niña pobre y desheredada:

«—Pero mami no te digo eso, compréndeme, es que... no sé cómo decirte, tú no me comprendes.

«—Lo que gana tu padre no alcanza para más —dice doña María sirviendo el pescado de una fuente a los platos.

La madre, infeliz, formada en otro tiempo y en otro medio, no entiende y no logra salir de su sentido común habitual. Pero la niña sigue con la miel de su ensueño:

«—Coqui tiene que sacarme de este infierno: me llevará a comer a la Pizzeria de Miraflores, me traerá pasteles de la Tiendecita Blanca, nos iremos a un departamento de esos elegantes de edificio, con teléfono y todas las comodidades: tele, lavadora, aspiradora, refrigeradora y todas esas cosas eléctricas que son una maravilla; seré íntima de sus hermanas y me vincularé con la gente decente de Miraflores, ya me veo hecha toda una señorita de sociedad.

La niña, en la inocencia de su sueño, quiere vivir las ilusiones que le han enseñado el mundo, el cine o la propaganda comercial. Es una víctima verdaderamente lastimera.

«—Seguro que esta noche se ve con el blanquiñoso, y no quiere ir apestando a pescado —comenta Miguel echando limón a su guiso.

«—Sí, sí: ¡para lo que te importa!

Miguel sabe muy bien quién es Coqui: un señorito con dinero que quiere divertirse en el goce amoroso. Pero Bety está harta de su hermano.

«—Ya no tendré que soportar al borracho de mi hermano: ¡lo odio!, sucio que no le gusta lavarse los pies, todos en este barrio son sucios y apestosos: por eso lo dejé a Julio, antes yo también era cochina: no me importaba que el Julio viniera a verme con olor a cebolla en la boca, apestándole los pies, y con la camisa hedionda de sudor⁷: hasta creo que me gustaba, pero Coqui me enseñó a ser limpia: mi Coqui anda siempre como recién salidito de la ducha.»

Bety quiere verse «fina» y diferente de los que, como su hermano, son sucios y apestosos.

7 En América he oído construcciones con *hediondo* o *jediondo*, tanto con *de* como con *a*: *jediondo a negra*, ‘oliendo mal por haber andado con alguna negra’.

Bety es muy representativa de los niños o muchachos que aparecen en esta novela. Se sienten castigados por la vida e, insensiblemente, se deslizan por el placer sin detenerse en las consecuencias, porque, al fin y al cabo es lo único que pueden alcanzar. Los jóvenes de Reynoso están vistos como inocentes explotados que se dejan ir por la pendiente del placer, del sexo, de la pandilla, etc. Por eso he señalado ya esa sensualidad atractiva y atrayente, que se respira y—¿por qué no?— que se disfruta en toda la novela: me he sentido niño, leyendo estos cuadros en que se cruzan dos puntos de vista diferentes. En ese mundo sucio y mísero que pinta, los jóvenes, que son inocentes por naturaleza, aunque estén absolutamente maleados o pervertidos, los sentimos siempre como revestidos de una tierna e incluso exquisita cualidad sensual. Y no es que haya perversidad en el relato, sino todo lo contrario, sólo hay amor. De eso se trata: del gusto que da sentir, intuir, a esos jóvenes que sólo pueden encontrar refugio en el sexo, en la bebida o en la pandilla. En la novela se contrastan dos puntos de vista opuestos y que acaso no resulten fáciles de ver para el lector. El hedonismo juvenil de aquellos inocentes —jóvenes desdichados— se hace contrastar con el nauseabundo comportamiento moral de los personajes adultos, viciosos y homosexuales, como el rico y poderoso don Manuel,⁸ dueño de empresas, fincas y casas y hombre de «peso» en el gobierno de la Nación. Pero esa inocencia de Bety, dispuesta a prostituirse sin sentir ni poder sentir amor en realidad, no pone reparos a la práctica sexual, en la que se refugia su fracaso infantil. En esta niña se halla una de las claves estéticas de la novela. Porque Bety no es mala: se limita a escapar de aquel infierno *morado* en que vive. En un mundo vacío de bienes del espíritu —lecturas, educación, afecto, formación—, esos jóvenes son modélicos, pues han encontrado una salida a sus males. ¡Claro que una salida provisional! Luego, la suerte, mejor o peor, los puede llevar a eso que ellos mismos considerarán en su momento como una vida honrada, honesta y normal. Bety no sabrá jamás qué es el amor y habrá de casarse seguramente algún día con un desgraciado como ella y será una madre conservadora y siempre asustada de que sus hijos caigan en la porquería callejera. Al fin y al cabo, estas Betys son luego, las honestas madres de

8 Por eso, don Manuel es un personaje clave: representa la esclavización de los jóvenes y la ideología más reaccionaria que pueda imaginarse.

otras Betys. Se pinta con estos niños del relato, igual que con los de la otra novela *Los Inocentes*, la inocencia infantil prostituida, sin que las víctimas lleguen a tener clara idea de su miseria. La inocencia violada, la inocencia prostituida, no puede ni podrá rehabilitarse jamás. El ideal de todas estas desdichadas Betys es, como ella misma dice, «ser unas señoritas»: ¡qué menos para lavar su *pecado de inocencia*!

El Zorro

Miguel Colmenares tiene un hermano un tanto «descarriado» que se llama Carlos y que es conocido como *El Zorro*. Un personaje novedoso en la novela: nos encontramos de pronto en la lectura con las genialidades de este muchacho, que de tonto no tiene un pelo.

«El Zorro vuelve a tocarse la curita adherida al dorso de su mano derecha:

«—Y usted, Colmenares, ¿qué tiene en la mano?, siempre lo veo con esa curita.

«—Nada, profe, es una cábula.

«—¿Cóbula?, esa palabra no existe⁹, dirá usted, cábala.

«—No, profe, cóbula.

«—¿Y qué significa?

«—El único que en el mundo sabe su significado soy yo, profe.

«—¿Me lo puede decir?

«—No, profe, si se lo digo ya no es cóbula.

Y el profesor de castellano, riendo, se fue del corredor del segundo piso de la Unidad Escolar.

Toda esta magistral secuencia es de un valor incalculable. Humor, crítica, sensatez y, sobre todo, verdad... Verdad y ternura, como siempre, con los niños. En realidad se trata de un sabio comentario acerca del «concepto de significado» y sobre la estupidez academicista generalizada que reina, cada vez con mayor fuerza, sobre las ideas que se manejan cada

9 ¡Cuántas veces seguiremos oyendo la tozudez de muchos profesores y maestros!

día acerca del significado y sobre el malentendido general del concepto de corrección, que nada tiene que ver con la esencia del lenguaje, como sabe muy bien el autor. Es algo que se ve todos los días y cada vez con más frecuencia: las ideas del necio sobre el lenguaje. El profesor dictamina pedantemente que *cábula* «no existe» y que es seguro que se trata de una confusión con *cabala*, que, para él sí existe, pues está en el Diccionario. Lo primero que se le ocurre es el cantar de siempre: «no está en el Diccionario». Una respuesta que significa la más absoluta ignorancia de lo que es una lengua. Y así, el maestro le pregunta al Zorro qué significa *cábula*, pero el muchacho, sabiamente, le recuerda al profesor que el único que en el mundo sabe su significado es él mismo, a lo que el profesor insiste en que se lo explique; en que se lo diga. Pero, el muchacho, con la sabiduría natural del que habla su propia lengua, afirma que, si se lo dijera, ya no sería *cábula*. ¡Qué hermosa lección para los que creen que la verdad está en los diccionarios! La palabra, como decía Wittgenstein, *es un hecho* y nada más: el que esté en el diccionario o no; el que sólo lo use una persona o varias o todas, es siempre algo absolutamente irrelevante. En rigor, El Zorro acaba de crear una nueva palabra ignorada por aquel profesor.

«El Zorro recuesta la cabeza en la carpeta y cierra, indolente, los ojos:

«—¿Qué *herida* te has hecho en la mano!

«—No, mamá, no es nada.

«—Entonces, ¿para qué te pones esa *curita*?

«—Por gusto, es mi *cábula*.

«—Ya estás loco como tu hermano Miguel.

Ya en su casa, Carlos vuelve sobre la «*curita*» que usa caprichosamente y se la pone porque es su *cábula*. ¿Hay algo más característicamente infantil que las invenciones particulares de palabras para uso propio y a veces secreto? La madre, naturalmente y con la inmadurez de la madurez, no entiende.

«El Zorro, sin levantar la cabeza de la carpeta, se queda mirando minucioso, el uniforme verde oscuro con botones dorados del instructor.

la victoria requiere el esfuerzo de gobernantes y gobernados de patrones y obreros de militares y civiles del comercio la banca la industria el clero y todas las fuerzas de la nación.

Sebito levanta la mano:

«—Profe, profe, una pregunta.

«—El instructor deja de leer, levanta la cara y mira sostenido a Sebito.

«—Profe, ¿quiénes son las fuerzas vivas, ah¹⁰?

«—Los elementos representativos.

«—¿Y esos quiénes son, ah?

«—No haga preguntas tontas, atienda la lectura:

«la educación patriótica militar de la juventud estudiosa cumple sus fines primordiales al inculcar y exaltar la importancia y trascendencia moral de las virtudes militares.»

Otro niño, Sebito, escucha el típico discurso fascista de siempre y pregunta por «las fuerzas vivas»: ¿quiénes son? Pues según parece son los «elementos representativos» y el muchacho vuelve a preguntarse, naturalmente, quiénes son estos. Y, lo de siempre, la respuesta autoritaria y estúpida: «no haga preguntas tontas».

No conozco otro retrato tan preciso de la estupidez humana; de la necedad oficial.

La sensualidad

La vivencia inocente del sexo llega a extremos increíbles con palabras dignas de la más alta poesía amorosa. Miguel recuerda exasperado a su

10 Según el DRAE, que cree estar siempre en posesión de la verdad, en el uso americano se usa *¡eh!* «preguntar, llamar, despreciar, reprender o advertir». Pero, en general, yo he oído ese *¡ah!* del libro de Reynoso en el uso americano. Habría que ver cuál es la verdad.

Mery: «sus ojos abiertos, sus labios abiertos, agitados, y mis manos en sus piernas... Y su lengua alocada en mi boca y alocada en mis brazos...» Fuera del placer, nada bueno existe para todos estos jóvenes destruidos por la vida urbana.

«Miguel levanta la cabeza: Bety y Mery —serias, con el cuello estirado y los ojos bien abiertos, sin voltear la cara— pasan rozando la mesa. Miguel les dice:

«—¡Putas! ¡REPUTAS!

»Toma de un solo trago la cerveza de su vaso. Se queda mirando a las dos muchachas que, apuraditas y serias, se pierden entre la gente que transita por el portal.

«—Ya no la quiero, sí, de verdad, franco, sin mentira. A mí nadie me hace cojudo. Ya me viene el vómito, pero no por la cerveza; es ese maldito olor a pescado podrido: mejor huelo mis manos: tiene olor a mar, pero a mar limpio de verano con olor a Mery: de Mery tirada en la playa con los brazos abiertos. Bonita. Bonita. De verdad. Con los cabellos despeinados y relucientes de arena de Agua Dulce: fue el mejor verano de toda mi vida. Bonita que me daba miedo de mirarla, de mirarle sus ojos negros. Y aquí en el pecho, no: mentira, mas adentro, sentía fuego, candela, de alfileres encendidos en las venas. Y la sangre quemaba, hervía como arena. Y Mery reía en las olas, reía en las carpas de colores, reía mirando, mirándome. Reía a lo largo de todo ese verano. Y ahora está de puta, de puta, reputa, como mi hermana. Y tanto cuidarlas. Y tanto hacerlas vigilar con la collera de mi hermano el Zorro.

El olor a mar, contrapuesto al olor a pescado podrido, es un bonito elogio sensual y sensitivo de la mujer. Mery olía a mar y Miguel «sentía fuego, candela, de alfileres encendidos en las venas». ¡Qué pureza de sentimientos, qué bien sentido el sentido del amor y del deseo en aquel pobre muchacho!

Don Lucho¹¹

«Verde gris, brillante: los árboles. Cristalino. Resplandor mojado. En negro: el asfalto; en colores: autos y avisos comerciales. Plaza San Martín: Ploma, luminosa, como bomba de jabón. Aire maloliente a pescado podrido.

El paisaje y la perspectiva luminosa —en *escalera descendente*— de lo tonos de luz: a) luminoso: verde, gris, brillante, cristalino; b) mate: resplandor mojado; c) neutro: negro, asfalto, «en colores»: autos, avisos comerciales, ploma,^{11 12} luminoso, bomba¹³ de jabón. Don Lucho Colmenares, infeliz empleado del poderoso don Manuel se encuentra, en la mañana, con la imagen de una calle y de la Plaza de San Martín. El día está luminoso: los árboles, *verde gris brillante* y el día, *cristalino* y la humedad se ve ahora mate o no-brillante: un *resplandor mojado*. Y, en contraste con esto, surge lo neutro; *el asfalto, autos y avisos comerciales* y lo desagradable: se respira un *aire maloliente a pescado podrido*.

Lee la prensa: el cielo nublado. Ceniza. Y San Martín, gris verdoso, sobre su caballo brillante de lluvia tenue, fina. Don Lucho lee la prensa: «Disturbios de ayer dejan más de cien heridos y cuatro muertos», «Presidente anuncia nuevo gabinete», «EE. UU. envía cohetes a Vietnam», «Campesinos de Puno se alimentan con tierra. Hambruna en el sur», «Invaden hacienda en el Cusco». No hay más que malos augurios, cuyo carácter hemos señalado ya en la percepción de este relato.

11 Un infeliz empleado del poderoso don Manuel.

12 *Ploma. plomas. etc.* Femeninos de *plomo*. en el uso adietivo de este nombre.

13 ¿Bomba por *pompa*? Y ¿por qué no? Al fin y al cabo, la oposición *sordo / sonoro* no ha tenido verdadera vigencia en el español general. De acuerdo con estudios diversos, en los que he participado, la diferencia entre [b] y [β] funciona de hecho en nuestra lengua como *tensa / floja*, de manera que abunda la confusión entre los sonidos de/b/ y de /p/, por lo que, para un alemán, por ejemplo, nuestra /p/ se oye frecuentemente como [b]. Cf. Ramón Trujillo Carreño, «Sonorización de sordas en Canarias», en *Anuario de Letras*, de la Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. xvIII, 1980, pp. 247-254.

Don Manuel¹⁴: los cruzados y los salvadores

Don Manuel se reúne con la gente importante: con los políticos, los banqueros y un general. ¡Se prepara un golpe de Estado justamente este día del Señor de los Milagros!

«—Queremos ponerte al tanto del plan que pensamos emplear para traernos abajo al gabinete.

«—Perfectamente —contestó el general. El político sentándose al filo de la silla y moviendo sus manos de araña informó.

«—En un caserío de una hacienda de Cajamarca la policía sorprende a un extranjero sin documentación, con dólares, armas y cartas dirigidas a conocidos comunistas, después de hábiles interrogatorios este extranjero confesará que viene desde Cuba a tomar contacto con una supuesta guerrilla comunista.

«—Excelente —dijo el general.

«—Inmediatamente nuestros diarios destacarán la noticia, la Cruzada Nacionalista para el Desarrollo del País...

«—El general lo interrumpió:

«—Y esa cruzada?

«—Don Manuel la ha organizado con gerentes amigos, servirá para despertar el sentimiento nacionalista, el amor al país, la protección a los productos nacionales —y moviendo nerviosamente las manos, concluyó—: en fin, para atacar al comunismo internacional y solapadamente al capital americano.

«—El jefe del partido en esto tiene mucha razón, pero no tanta —anotó el general—, en el fondo los gringos nos ayudan.

«—Como decía, esa cruzada exigirá al gobierno una acción enérgica, publicará varios comunicados contra esas doctrinas extranjeras que envenenan el espíritu de nuestra juventud, que siembran el caos, que destruyen a la familia peruana, en fin, todo lo que se dice en estos casos.

14 Don Manuel, que es homosexual, es además una persona de gran poder económico y de gran peso político en el gobierno del país.

«-Pochito es todo un genio para esta clase de comunicados, un genio —dijo don Manuel moviendo su enorme cabeza calva.

«-Pondremos pues al gobierno en una peligrosa alternativa: o suspende las garantías y manda al Sepa a todo dirigente sindical o estudiantil con tinte rojo creando intranquilidad y desasosiego en la masa, o no hace nada y entonces tendrá que soportar el ataque frontal de las fuerzas democráticas y sobre todo del ejército por permitir y alentar la subversión comunista —concluyó el político acomodándose en la silla de playa.

«-De ésta sí que no se escapan —comentó el general tomándose de un solo trago su whisky.

Este pequeño fragmento es una pintura fiel de los abusos de las clases privilegiadas y de la intervención constante en el poder político y económico. Casi no necesita comentario, aunque, sin embargo, sí que tiene un interés especial, gracias a ese estilo que nada tiene que ver con el criterio estilístico seguido en la construcción de la novela. Su función es de nuevo *una función de contraste*; un poner a la vista y ante la inteligencia del lector la infinita diferencia que hay entre los «verdugos» y el pueblo que los padece, unas veces sufriente y otras, y como reacción, hedónico.

He intentado hasta aquí llamar la atención sobre los aspectos formales o lingüístico-formales de este magnífico texto de Oswaldo Reynoso. Es cierto que su interés va mucho más allá de los aspectos que a mí me interesan, pero yo me he detenido en lo que me llama más la atención, que es el lenguaje. He dicho ya al principio que esta novela me parecía, antes que nada, una obra maestra «de lenguaje», con independencia de lo que pueda interesar a otros en relación con las fuentes literarias, con los aspectos típicamente gramaticales, con la literatura peruana o hispanoamericana en general, con las cuestiones relativas al léxico urbano de Lima, con las cuestiones de tipo sociológico, ético, etc. Yo he escrito estas cuartillas sobre el lenguaje de *En octubre no hay milagros*, atendiendo al material con que está construido el texto, que es el castellano y su gramática; el castellano que usaron César Vallejo o Juan Ramón Jiménez.

En mi opinión, no se puede estudiar la literatura sin conocer a fondo las estructuras lingüísticas del idioma en que esté escrita. No se pueden analizar las características lingüísticas de un trabajo rigurosamente idiomático, como es siempre una novela, sin tener los conocimientos lingüísticos que tienen que ver directamente con la estructura o forma en que han sido organizados los textos. Cada texto contiene su propia teoría;¹⁵ es decir, su propia forma, que es idiomática. Y no se puede analizar un texto lingüístico dejando de lado los aspectos estrictamente idiomáticos, porque eso supondría desdeñar lo esencial, el material léxico y las reglas que ordenan y organizan el objeto literario. La idea de *forma*, a la que dio un especial empuje Ferdinand de Saussure, se ha transformado en la clave para el entendimiento completo de lo «poético», es decir, de lo creado con una lengua determinada. Porque la individualidad de una obra literaria no está en eso que se llama fondo, asunto o argumento, sino en su forma idiomática. Nociones como esas de fondo, asunto o argumento son conceptos que se refieren a las realidades que suponemos narradas en los textos, pero que nada tienen que ver con la esencia de ellos, sino con realidades que están fuera de ellos. Cuando hablo de *forma*, lo hago en el sentido de los formalistas rusos y, particularmente, de las ideas básicas de Saussure,¹⁶ según el cual los signos están constituidos sólo por diferencias: «la lengua es una forma y no una sustancia. Nunca nos percataremos bastante de esta verdad, porque todos los errores de nuestra terminología, todas las maneras incorrectas de designar las cosas de la lengua provienen de esa involuntaria suposición de que hay una sustancia en el fenómeno lingüístico».¹⁷ Saussure inaugura la modernidad del pensamiento sobre el lenguaje al distinguir entre *forma* y *sustancia*: la *forma* pertenece a la lengua;

15 En el Prólogo de su *Gramática*, decía don Andrés Bello, el más grande de los gramáticos, americanos o españoles, de todos los tiempos, que «cada lengua tiene su teoría particular, su gramática [...]. Esta misma palabra *idioma* está diciendo que cada lengua tiene su genio, su fisonomía, sus giros». Cf. *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*. Edición crítica y Estudio de las variantes, de Ramón Trujillo Carreño, Instituto de Lingüística «Andrés Bello», Santa Cruz de Tenerife, España, 1981, p. 124.

16 Cf. Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, traducción de Amado Alonso, Losada, decimosegunda edición, Buenos Aires, 1945.

17 Saussure, op. cit., Segunda Parte, cap. 4.

la *sustancia*, a la realidad extradiomática. Por ello, eso que llamamos argumento, fondo o asunto no representan el significado de un texto, sino las cosas que imaginamos como representadas en el texto y que, de acuerdo con las opiniones de los lectores, nunca son iguales. Por eso no me cansaré de repetir que los textos literarios no «quieren decir», sino que, por el contrario, «dicen». Una cosa es lo que yo piense de *En octubre no hay milagros* y otra cosa «lo que ese texto es como tal texto». En uno de los fragmentos de la obra de Nietzsche que se han ido publicando después de su muerte, se leen estas luminosas palabras: «se es artista al precio de sentir como *contenido*, como *la cosa misma*, lo que todos los no artistas llaman *forma*».¹⁸ Una idea fundamental para aclarar esta cuestión del fondo frente a la de referente o argumento, tan mal comprendidos por la mayoría de los estudiosos, tanto lingüistas como críticos literarios. Es una idea que representa el único punto de vista válido en una indagación sobre el lenguaje, pues enseña *a)* la confusión vulgar entre *contenido* o *significado*, de una parte, y *fondo*, *asunto* o *argumento*, de otra; es decir, entre lo que «se dice» (*significado*, *forma*) y lo que «se quiere decir» (*asunto*).

Por eso no he querido entrar aquí en lo que podríamos llamar «argumento» o «asunto» de esta magnífica novela *En octubre no hay milagros*, sino señalar algunos de los aspectos más interesantes desde el punto de vista del texto mismo, sin otras consideraciones sociológicas, históricas o psicológicas, que, aun siendo importantes, no tienen nada que ver con este texto en tanto que tal texto. No se trata aquí del argumento o asunto, sino del texto propiamente dicho, que no es una sustancia sino una forma.

Correspondencia:

Ramón Trujillo Carreño

Presidente de la Academia Canaria de la Lengua, España.

Correo electrónico: ratrucal931@gmail.com

18 Cf. *Sämtliche Werke, Kritische Studien Ausgabe*, Deutscher Taschenbuch Verlag / De Gruyter, München, 1988, Vol. 13. Apud Agustín Izquierdo, Prólogo del libro *Estética y teoría de las artes*, en el que se recogen, clasifican y estudian fragmentos de la obra de Friedrich Nietzsche, Tecnos, Madrid, 1999, p. 26.

ALGUNOS BUENOS LIBROS DEL 2009

Carlos Eduardo Zavaleta
Academia Peruana de la Lengua

Fecha de recepción: 11/09/2010

Fecha de aceptación: 30/09/2010

El año 2010 está aún por la mitad, pero yo recuerdo todavía algunos buenos libros del año previo, el 2009. Eso sí, desde el comienzo debo decir que ésta no es una nota bibliográfica, género en verdad tan respetable como otros, pero quizá aquí muy descuidado o relegado, en vez de ser puntual y minucioso.

Recuerdo, por ejemplo, que en la edición de nuestra ya lejana revista generacional *Letras peruanas* (1951-1964), dirigida por Jorge Puccinelli, los entonces jóvenes escritores nos iniciamos casi obligatoriamente trabajando en la sección “Entre libros”, título tomado de Alfonso Reyes y que encabezaba nuestro florilegio de notas. Hoy releo los nombres de Alberto Escobar, Washington Delgado, Abelardo Oquendo, Víctor Li Carrillo, Manuel Jesús Baquerizo, incluso el mío propio, o el de aquel periodista Fernández Arce, quien se fue a vivir por décadas a China. I labia inclusive cierto honor en empezar por abajo.

Ahora veo sobre el escritorio unos valiosos libros del 2009, que o bien no han merecido el debido elogio, o han sido olvidados en tan corto lapso,

o quizá hayan sido recordados, pero sólo por el título, como si el nombre fuese suficiente entre nuestros memoriosos.

Miremos, por ejemplo, algunos de ellos. ¿Es posible no honrar la *Obra completa* (Lima, 4 vols, Universidad de Lima), del poeta y ensayista Wàshington Delgado, cuyo solo nombre condensa la vastedad de temas y estructuras que se dieron, ricas y notables, en la generación de los años cincuenta, además de la obra ensayística de ese autor, y aun de sus prosas intermedias, como sus “Bagatelas”, publicadas en *El Comercio*, El recopilador y antólogo aquí es nada menos que Jorge Eslava, poeta y docente, quien se ha dedicado años a esa obra, y sobre todo empeñado en convencer a una universidad limeña, la suya, que carece de una Facultad de Letras, pero no de una visión humanista y literaria. Pues sí, Jorge Eslava ha obtenido ese notable y extraño respaldo, y merced a él debemos estos cuatro bellos volúmenes (*El corazón es fuego*, obra poética; *Monologo del habitante*, cuentos y artículos culturales; *Oficio y conducta*, tratados de literatura española y peruana; y *Para vivir mañana*, ensayos y conferencias de literatura). Si algo faltaba en la obra irradiante de Delgado, es justamente una publicación amplia y ceñida al mismo tiempo.

En segundo lugar, puesto tan valioso como el primero, pondremos un volumen arriesgado y novedoso en sus fines, como el titulado *¡Usted fue aprista! Bases para una historia crítica del APRA*, por el ensayista político Nelson Manrique (Lima, Univ. Católica, 2009), pues pretende no sólo urdir una historia política del partido político dicho, columna vertebral de un vasto estudio sobre los problemas sociales del país, a partir de los años treinta, empezando por la historia misma de ese partido, sino que avanza sobre la llamada “revolución” de Velasco Alvarado, la cual, según el autor, fue el más ambicioso proyecto revolucionario del Perú en el siglo XX, y todavía nos ofrece algo más, un doble panorama de consecuencias o conclusiones, pues él juzga que su estudio debe fijar no sólo los hechos mismos, sino su “representación” o su “imaginario”, afín a los grandes sucesos sociales, que los envuelve (“el fantasma de la revolución”), como en un doble significado social.

Sí, la historia corre por dos cursos que se superponen o aíslan, pues sus efectos no son los mismos, y a veces tales “representaciones” son tan fuertes que incluso pueden moldear, facilitar, o retrasar, o impedir, la aceptación de los nuevos hechos, digo, la comprensión de ellos, de esos cambios históricos que tantas veces necesitamos, pero que no vemos realizarse.

Tamaño empresa está llena de lucidez, pero también de valentía para hurgar temas palpitantes y colaterales, que incluso tocan carne viva, pues así lo siente el lector peruano de a pie, cuando el país sufre y se trastorna, y espera a que el famoso “destino nacional” se cumpla de una vez, y no se tuerza de nuevo por el camino.

Veamos a continuación la valiosa edición crítica de la Primera Serie de las *Tradiciones peruanas* del notable Ricardo Palma, hecha por Pedro Díaz Ortiz, laborioso crítico, cuyo cálido hogar sigue siendo la misma universidad que lleva con orgullo el nombre de nuestro primer tradicionista. Tantas décadas pasadas, tantos brillantes ensayos sobre aquél, desde Riva-Agüero y Porras, hasta Alberto Escobar, y todavía faltaba esta edición crítica que ayudará mucho para asediar el estilo, la esencia, y los vínculos con la historia, y por fin el estudio del invento mismo, y la maestría del género modelado por el impar maestro. Le deseamos suerte al colega Pedro Díaz Ortiz en la publicación de las nuevas series, y ojalá siga mereciendo el apoyo de la mismas universidad.

También en el 2009 se publicó entre nosotros la primera edición facsimilar de *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, replicando la edición príncipe de los *Comentarios Reales*, (Lisboa, en la oficina de Pedro Crasbeck, año de MDCIX), libro que a su vez, según dicen sus editores Miguel Ángel Rodríguez Rea y Ricardo Silva Santisteban, “ha atravesado indemne cuatro siglos, admirado y apreciado por todos como una de las obras cumbres de la lengua castellana, la que con supremacía impera en nuestro país, y que constituye testimonio tan importante de nuestros orígenes y de nuestra escritura”, según reza el prólogo de tan esperado libro. En la edición han colaborado tres instituciones, la Academia Peruana de la Lengua, la Biblioteca Nacional del Perú, y la Universidad

Ricardo Palma. Buena ocasión ésta en que ojalá se difunda tal libro en los principales entes culturales del país, y así las nuevas generaciones acceden más fácilmente que nosotros a dichas fuentes ineludibles. O sea que ya tenemos nuestra propia edición peruana de Garcilaso, junto con otra tan valiosa como fue la del “Quijote”, publicada en Lima, en 1992, editada por don Aurelio Miró Quesada y con los dibujos del pintor Fernando de Szyszlo, en conmemoración del cuarto centenario del descubrimiento europeo de América.

Varios capítulos del libro de Garcilaso se comentaron enseguida en el número 9, de diciembre del 2009, de la *Revista de la Facultad de Humanidades y Lenguas Modernas*, de la ya predicha universidad palmista. Ahí, asimismo, se recuerdan las muertes en Lima, a fines de 1969, de dos valiosas figuras culturales, como José María Arguedas y Honorio Delgado, por más que esta costumbre de juntar personas por casualidad de decesos quizá no conduzca a mucho. Mejor fruto produce ver en la misma revista, un ensayo sobre el insigne Edgar Allan Poe, cuya obra fue traducida por el no menos insigne Julio Cortázar, el autor vanguardista más celebrado en América Latina. Esa “dupla”, es admirablemente popular entre los jóvenes de América y Europa.

Pero quizá junto a este amable recuerdo, valga asimismo señalar otro artículo de la misma revista, el de Julio Calvo Pérez sobre “Los préstamos del quechua al español, entre el lenguaje cotidiano y literario”. He ahí un tema valioso, la riqueza de nuestra lengua madre, abrazando la nueva.

Prosigamos. Debemos subrayar especialmente la aparición de dos nutridos tomos, titulados *Cuento y Poesía*, dos antologías dedicadas al Perú y Ecuador durante los años 1998-2008, esta década en que finalmente, luego de repetidos episodios bélicos, signados por la desconfianza y el recelo, celebramos al fin una paz que debió existir desde nuestra Independencia. Tales tomos son admirables no sólo por su seriedad y belleza editorial, sino por ser prolijos, incisivos, exigentes, con esa producción literaria en dos países que no se habían estudiado nunca juntos, sino siempre separados. Soy testigo de que los antólogos,

Gabriela Falconí y Carlos Yushimito del Valle (cuento) y Karina Marín y Carlos Villacosta (poesía) culminaron este Utilísimo proyecto cultural, que ojalá se repita en casos similares.

No menos interesante es la *Antología general de la traducción en el Perú* (Univ. Católica, 2009) cuyo tomo IV (el único que he visto) se dedica a la narrativa del siglo XX. Su recopilador es nada menos que nuestro habitual especialista, Ricardo Silva Santisteban. En sus nutridas páginas celebramos, por ejemplo, el texto de un *fabliaux* del siglo XII, traducido por Sebastián Salazar Bondy; un cuento chino, por Feng Menlong, vertido por Guillermo Dañino; el magnético y espléndido cuento “Wakefield”, de Nathaniel Hawthorne, que nos ofrece Luis Loayza, mientras Tomás Escajadillo nos traduce “El barril del amontillado”, de Poe. Manuel Beltroy, el enciclopédico, vertió la famosa “Leyenda de San Juan Hospitalario”, de Gustave Flaubert; Julio Ramón Ribeyro se deleitó con “Paseo campestre”, de Maupassant; Mario Vargas Llosa, en sus años mozos, hizo lo propio con “Un corazón bajo la sotana”, de Rimbaud; José Carlos Mariátegui, con “El banco bajo el viejo ciprés”, de Pirandello. De César Vallejo, menudo traductor, vemos aquí un capítulo del “Hombre nuevo”, de Barbusse; el filósofo Carlos Cueto Fernandini fue buen lector de Rilke, de quien nos ofrece “De cómo murió cantando el anciano Timofei”. Sigamos expurgando la selección. Aquí vemos a Alfonso La Torre apegado a E.M. Forster y al texto de “El otro lado del seto”; Javier Heraud nos sorprende con su versión de “Las hermanas”, sutil cuento de Joyce; incluso Kafka está aquí con el cuento “El médico rural”, que nos entrega José del Solar; asimismo, Ventura García Calderón, traduciendo a sí mismo, en “La imprudencia de ser médico”; y de nuevo, sorprendidos, hallamos a Katherine Mansfield, exquisita cuentista, en la versión de “La mosca”, por Alberto Puertas; y nos damos, asimismo, con el bello “El sueño del pongo”, de Arguedas, mientras Guillermo Niño de Guzmán nos da los primeros capítulos originales de *The Sun Also Rises*, de Hemingway, digo, he)S textos suprimidos por influjo de Fitzgerald; y aun yo mismo me veo ahí, traduciendo las sombras del cuento “Una rosa para Emily”, de Faulkner. Casi nadie falta. Ahí está Luis Alberto Sánchez, quien tradujo muchos libros, por ejemplo, *La esperanza*, novela de André Malraux, que no le salió mal, pero sí falló de veras en su versión de *Dublinenses*, de Joyce.

En fin, aparte de tales textos, hay una gruesa bibliografía que cierra el libro y da los menudos títulos completos, traducidos por cada autor. Valioso tomo en verdad, demostrativo no sólo de la perspicacia y tesón del antólogo Silva Santisteban, sino del amor de cada autor por su par lejano, de cada uno con esa otra alma, allende los mares, con quien creció y entró en la magia de la literatura.

También hay otros libros cuya importancia es innegable por sí mismos, lo que debiera ser un ejemplo para nuestros escritores. En ese nivel veo, o vimos, a Luis Loayza, a quien se ha dedicado justamente el bello volumen *Para leer a Loayza*, antología reunida por César Ferreira y Américo Mudarra (Lima, Ediciones del Vicerrectorado Académico de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos). Pocas veces tantos autores peruanos han rendido un homenaje rico en matices, pues inclusive la brevedad y sutileza de los textos de Loayza, divididos aquí en los dedicados a los “cuentos” y a la novela “Una piel de serpiente”, y a los varios y selectos ensayos del autor, se prestan el análisis. El volumen constituye una selección de juicios y miradas durante las décadas que corren desde los cincuenta en adelante. El tiempo ha decantado los textos y los autores han coincidido en brindar un merecido homenaje. Sin embargo, digamos claramente que Loayza no escribió propiamente “cuentos”, sino *estampas*, donde la prosa era el objetivo central, la prosa como campo de experiencias y de sutilezas, pero tales escritos no buscaron “temas” ni su desarrollo argumental, ni el “remate”, absolutamente necesario en un cuento, sino que a Loayza le bastó siempre la organización y la sonoridad del lenguaje, y aspiró al ensayo como la búsqueda de ideas, cuyo razonamiento se exhibe y él llega a una “conclusión” propia, cuando el autor gana un mirador selecto y distinto del de otros autores.

Por otro lado, creo que la novela “Bombardero. Ground Zero”, publicada en setiembre del 2008 fue leída y juzgada sólo en el 2009. Por fin tuvimos en las manos una novela desmedida, experimental, desbocada, lanzándose al vacío de la novedad y de su incesante búsqueda verbal.

Su autor, César Gutiérrez, pega un gran salto entre estilos novísimos y peligrosos, muy audaces, e incluso accede a la lengua de los internautas,

a la manía o jerga del lenguaje telegráfico e informático, aún deforme, y los alberga en su seno, rico e informal, para cogerlos sin pulimento, pero sí respetando las asperezas ultramodernas, o la propia fealdad supuesta, convirtiéndolos en una herramienta útil para lograr la nueva prosa, ese inmenso contraste del lenguaje “antiguo” con los abismos y precipicios de la burla, el sarcasmo, pero también de las abreviaturas telegráficas o informáticas, y sobre todo, de la imaginación libre, feliz y aun vulgar, pero muy organizada en una estructura sonora, primero, y luego ideológica. Pero sí es valioso también el tiempo histórico en que se vive, el cual ha estallado en las torres simbólicas de Nueva York, y ahora el bombardero toma su venganza, buscando silenciosamente por el aire su nuevo objetivo. Historia y posibilidad se juntan, y aun la burla, lo plebeyo, tienen asidero, y así, el mundo está de cabeza y los nervios del juego y del miedo se juntan y nos abruman, aunque al final el bombardero también toque Santiago de Chuco, imagínese, lector. Libro que es una provocación, y por ello mismo es importante para la literatura.

Nos quedan dos libros más, el *Manual de Quechua. Enseñanza, Aprendizaje*, de Edilberto Lara Irala, prologado por Luis Jaime Cisneros, y el *Canto del cuculí. El huayno*, por Efraín Rosales. El primero es también un tomo dedicado a la enseñanza y aprendizaje del quechua. Un tomo que será difundido a nivel nacional por el empuje de la editorial de Esteban Quiroz, tan amigo de las aventuras culturales; el autor culmina aquí su dedicación y respeto a la lengua oriunda del país, cuya difusión durante las últimas décadas necesita de encuestas y estudios selectos que señalen su avance o no, su conocimiento y difusión real.

Y quizá ya era hora de oír la música andina, como en las fiestas de provincia, y así, en ese espíritu jovial, veamos y “oigamos” *Canto del cuculí. El huayno. La expresión cultural andina*, por Efraín Rosales, recopilador muy apegado a la entraña popular y regional del centro del país, y esta vez enfocado hacia Ancash y el Callejón de Huaylas, a los frutos del “fervor popular en el advenimiento del año nuevo, el cambio y reconocimiento de sus autoridades, los carnavales, la Semana Santa, el Corpus Cristi, los sembríos, las cosechas, las fiestas patronales y los acontecimientos comunales y familiares”. Así, entre una larga explicación

sobre los instrumentos de la región ancashina, nos recuerda inclusive a los cantantes de la zona y nos da algunas canciones oídas desde la infancia, como por ejemplo:

Cien años después de muerto
Comido por los gusanos
Hallarás entre mis huesos
Huellas de haberte querido.

Correspondencia:

Carlos Eduardo Zavaleta

Miembro del Consejo Directivo de la Academia Peruana de la Lengua.

Correo electrónico: carlos.eduardo.zavaleta@academiaperuanadelalengua.org

TRACALADA

Carlos Arrizabalaga
Universidad de Piura

Fecha de recepción:	31/08/2010
Fecha de aceptación:	30/09/2010

“Paco Yunque, sin soltar su libro, su cuaderno y su lápiz, se había quedado parado en medio del salón, entre las carpetas de los alumnos y el pupitre del profesor. Un remolino se le hacía la cabeza. Niños. Paredes amarillas. Grupos de niños. Vocerío. Silencio. Una tracalada de sillas.” Así nos presenta César Vallejo, en su primer día de colegio, al inolvidable protagonista de su relato más universal. En una edición argentina de *Paco Yunque se anota para tracalada*: “muchos objetos que hacen ruido” (2007: 36), pero como se ve en los ejemplos, el matiz ruidoso no forma parte de la acepción pero se le podría asociar libremente en virtud también a su etimología.

Es una palabra usual en Perú, México, Chile, Bolivia, Argentina, Paraguay y Colombia (Arona, 1975: 375; Henríquez Ureña, 1938: 309; Toscano, 1953: 127; Oroz, 1966: 176; Cuervo, 1955: §§ 825 y 851; Suárez, 1958: 170), que constituye una locución adverbial cuantitativa para indicar una gran cantidad de algo, frecuentemente de personas, sin necesidad de que hagan ruido. En México también significa ‘trampa,

engaño'. En España se registra en los diccionarios del siglo XIX como "necedad, bobería" (Mora y Casarusa, 1857: 1129).

En 1883, Arona la ejemplifica con frases como "tracalada de disparates, tracalada de desvergüenzas". Encontramos "tracalada de alabanzas" en la prosa festiva de Clemente Palma (1938: 233), "semejante matracalada de cabezas torcidas" en el ecuatoriano Juan Montalvo (1986: 182), "tracalada de blandengues" en el colombiano Tomás Carrasquilla (1974: 238), "tracalada de fatuos" en el paraguayo Roa Bastos (1986: 13).

Rufino José Cuervo sospecha que es, cercenada la primera sílaba, el "matracalada" que usara Quevedo, y esa explicación la repiten Arona (1883) y luego Daniel Granada (1890) en sus repertorios.¹ Está en el primer canto del poema satírico-burlesco que dedica Quevedo a las necedades y locuras de Orlando, en que se refiere a un rey pagano que a Francia manda cien mil legiones desde la India con el deseo de mandar a los cristianos al país de los calvos:

Sólo para vencer a Cario Mano
con tal matracalada a París baja;
todo el pueblo católico cristiano
ha propuesto rapársele a navaja. (1998:642)

Cuervo expresa sus dudas ya que "el sentido no parece exactamente igual". Los editores anotan: "parece derivado de matraca, "instrumento de madera de unas aldabas o mazos, con que se forma un ruido grande y desapacible" (Aut.): es decir, 'multitud y aparato ruidoso' (1998: 642 nota).

También se conoce en Colombia, y Marco Fidel Suárez lo ilustra: "matracalada de groserías, matracalada de cosas viejas" (1958: 170). Se registra en el *Diccionario académico* desde 1884, mientras que *matraca* figura en *Autoridades* con las acepciones de 'burla y chasco que se le da a alguien' y la que se señala arriba. Diego Saavedra Fajardo utiliza el

1 Paz Soldán consultó la segunda edición de las *Apuntaciones* (Bogotá, Imprenta de Echeverría hermanos, 1876, 527p.).

término con este sentido a fines del XVII: “Apuleyo se paseaba a la sazón por la ciudad en un asno alazán con harta risa y matraca del pueblo, que, corriendo tras él, unos le silbaban y otros le llamaban cuatrero, porque era fama había hurtado el asno en que iba.” (2006: 145). Sebastián de Covarrubias (1611) estimaba que podía tener un origen onomatopéyico “por el sonido que forma”, aunque en realidad este término parece venir del árabe *mitraca*, ‘martillo’.

En efecto, es más que probable que *tracalada* fuera en realidad una palabra más antigua, como señalan Corominas y Pascual (1991'97, IV: 605), y que Quevedo mismo quiso hacer un juego de palabras entre *tracalada* ‘multitud’ y *matraca* ‘instrumento ruidoso’. La cosa se complica porque tal vez aluda al gigante *Matroco* que aparece en las *Sergas de Esplandián* (1510) escritas por Garci Rodríguez de Montalvo (2003: 827), y *matraco* es el nombre tradicional que se le da al bruto o rústico en Aragón. En tal caso, se trataría de un vocablo *creado* por el escritor que pasó con el tiempo a la lengua común, aunque limitado a un uso más culto y restringido.

En fin, *tracalada* podría derivar del vocablo onomatopéyico *traca* ‘artificio de pólvora que se hace con una serie de petardos a lo largo de una cuerda y que estallan sucesivamente’, ‘estallido que produce dicho artificio’, derivado con un refuerzo tautovocálico muy común en el habla festiva (“palangana”, “perendengue”, y también usual en nombres de animales y plantas: “otorongo”, “pacapaca”, “piripiri”, y en el lenguaje infantil “abracadabra”, “cucurrucú”). Rufino José Cuervo advierte también esta posibilidad, porque Ludovico Bertonio utiliza el término en el cuerpo de su *Vocabulario* del aimara (1612), que es al menos dos décadas anterior al poema quevediano: “Urqurara: Manada grande, tracalada de hombres, o de animales machos.” (1984: 379).

Podría relacionarse, asimismo, con *chaclada* < *chacalada* < *tracalada*, en que se podría ver un proceso de palatización, además de la pérdida de la protónica común en el habla popular. Aparece en el *Coloquio a Camila* de Lope de Rueda (15104565): “Cata viene mosamo y maese Alonso y Camila y una *chaclada* dellos” (Camila, 1008, 2, 71). La palatización procedente de la asibilación del grupo con vibrante es similar a la que

ocurre en Chile y en la sierra de los países andinos, pero era y es común a las hablas del valle del Ebro, en España.

Como ocurre con algunos otros vocablos patrimoniales, *tracalada* se conserva con más vitalidad en la costa norte que en el resto del Perú, o por lo menos eso es lo que creía el profesor piurano Carlos Robles Rázuri, que le dedica una nota llena de otros ejemplos extraídos de las hablas norperuanas, tan proclives a los arcaísmos castellanos: “tracalada de mentiras”, “tracalada de infortunios”, “tracalada de promesas”, tracalada de chivos” y, cómo no, “tracalada de piajenos”.²

BIBLIOGRAFÍA

- ARONA, Juan de. *Diccionario de peruanismos*. Edición de Estuardo Núñez, Lima, Peisa, 1974.
- BERTONIO, Ludovico. *Vocabulario de la lengua aimara*, Cochabamba, Bolivia, 1984.
- CARRASQUILLA, Tomás. *La marquesa de Yolombó*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1974.
- COROMINAS, Joan, y José Antonio Pascual. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid, Gredos, 1991-1997.
- CUERVO, Rufino José. *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje peruano*, Bogotá, 1955.
- GRANADA, Daniel. *Vocabulario rioplatense razonado*, Montevideo, Imprenta Rural, 2ª. Ed. 1890.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro. *El español en México, los Estados Unidos y la América Central*. Buenos Aires, Universidad de Buenos

2 “La lengua de los piuranos: Tracalada”, en *El Tiempo* (Piura), 19 de mayo de 1983, p. 4.

Aires, Biblioteca de Dialectología Hispanoamericana, 1938.

MONTALVO, Juan. *Siete tratados*. México, Porrúa, 1986.

MORA Y CASARUSA, Diego. *Novísimo diccionario de la lengua castellana*. Barcelona, Librería de Esteban Pujal, 1857.

OROZ, Rodolfo. *La lengua castellana en Chile*, Santiago, Universitaria, 1966.

PALMA, Clemente [Juan Apapucio Corrales]. *Crónicas político-doméstico- taurinas*, Lima, Compañía de Impresiones y Publicidad, 1938.

ROA BASTOS, Augusto. *Yo el Supremo*. Caracas, Ayacucho, 1986.

RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garci. *Las Sergas de Esplandián*. Madrid, Castalia, 2003.

RUEDA, Lope de. *Obras*, Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando, 1908.

SAAVEDRA FAJARDO, Diego. *República literaria*. Jorge García López (ed.), Barcelona, Crítica, 2006.

SUÁREZ, Marco Fidel. *Sueños de Luciano Pulgar*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1958.

TOSCANO MATEUS, Humberto. *El español en el Ecuador*, Madrid, CSIC, 1953.

VALLEJO, César. *Paco Yunque*. Edición de Flor de María Rodríguez Arenas, Buenos Aires, Strockcero, 2007.

VILLEGAS Y QUEVEDO, Diego de. *Poema heroico de las necesidades y locuras de Orlando*, en *Heráclito cristiano, Canta sola a Lisi y otros poemas*. Lía Schwartz e I. Arellano (eds.), Barcelona, Crítica, 1998.

Correspondencia:

Carlos Arrizabalaga

Universidad de Piura.

Correo electrónico: carlos.arrizabalaga@udep.pe

INCORPORACIONES

INCORPORACIÓN DEL ACADÉMICO
DON ALONSO CUETO
(Sesión pública del 3 de diciembre de 2009)

**EL DOBLE ASOMBRO
LAS EXPERIENCIAS DE UN NARRADOR**

Alonso Cueto

Creo que pertenecer a la Academia Peruana de la Lengua hoy es ser parte de una conspiración. Lo digo porque en estos tiempos, la Academia de la Lengua, una institución subversiva que persiste en una actividad clandestina, que en la práctica es ignorada por el mundo moderno: la de mantener en alto nuestra capacidad de investigar y de pensar en el idioma, un don que nos define como individuos y a la vez como miembros de una colectividad. Ser parte de esta institución es para mí sumarme a este esfuerzo permanente de sus miembros por entender cómo hablamos, cómo escribimos, cómo leemos y, en suma, quiénes somos.

Esta es una de las razones por la que me siento tan feliz y honrado hoy día. La otra es que una institución es ante todo la obra realizada por un conjunto de personas. Por ello, el hecho de pertenecer a la Academia Peruana de la Lengua, que ha presidido alguien de la generosa talla intelectual y moral de Luis Jaime Cisneros, que preside hoy un gran poeta y profesor como Marco Martos, y que integran muchos escritores, ensayistas, artistas, científicos y lingüistas que admiro, me produce una emoción especial.

Me encuentro ante ustedes, todos amigos muy generosos y queridos, con la consigna de hablar de mi labor como escritor en español. Creo que un escritor, para serlo realmente, debe cumplir dos condiciones. Una es

su capacidad de asombro ante la variedad y complejidad de la vida. La otra es su capacidad de asombro ante la variedad y complejidad de la lengua. Si hay algo que le interesa explorar a un escritor es el universo de relaciones que pueden establecerse entre estos dos sistemas tan vastos, la vida y la lengua, es decir en la capacidad de la lengua para expresar y recrear la vida. Para ello ante todo me parece fundamental la actitud de un escritor. Para serlo, todo escritor necesita conservar una capacidad de asombro, lo que Goethe llamaba un sentido de la inocencia. Ningún escritor lo es de veras, creo yo, sin una actitud de curiosidad y de apertura, y por lo tanto de sensibilidad ante las posibilidades de la vida y del lenguaje, y las de las relaciones entre ambas.

Una novela no es una copia de la vida real, y con frecuencia no se parece a ella. Sin embargo, toma elementos de ella para crear la ilusión, la representación, la proyección de una vida nueva, a la que informa. Si un escritor no siente apego y fascinación por la realidad de los seres humanos, por sus dramas y búsquedas, por sus anhelos y frustraciones y sus múltiples sueños realizados y las barreras con las que se enfrentan, en suma por la variedad y la riqueza de lo humano, sus novelas o relatos van a carecer de la ilusión de vida que toda gran obra nos ofrece. Del mismo modo, si un escritor no se emociona ante las posibilidades infinitas de su idioma, ante las técnicas que es capaz de desarrollar, la música exaltada o callada de las frases, el poder sensual de su sonoridad y la variedad de sus sutilezas semánticas y de sus técnicas, en suma, si considera al idioma no solo como un instrumento de comunicación sino también como un fin en sí mismo, no podía crear una lengua propia que le permita explorar zonas antes no reveladas de expresión. Su verdadera devoción por lo tanto, será la de descubrir las posibilidades que tiene el lenguaje, el infinito, maleable lenguaje, para expresar a su vez la variedad, la ambigüedad, la infinita potencia de las vidas individuales que observa e imagina.

Para un escritor, el lenguaje nunca podrá ser simplemente un vehículo de información o de registro de la realidad. Su tarea más bien es un intento por fijar una nueva realidad en palabras, por hacer que el lenguaje reemplace con ventaja al mundo. Es por eso que para un escritor una palabra o una frase es como un talismán, o una piedra preciosa o

un objeto de contemplación que no resiste a las explicaciones o a los conceptos. El escritor vive en el mundo pero también vive para que su experiencia del mundo se cifre en las palabras, para que todo aquello que tiene que ver con la vida pueda ser recreado en el lenguaje. Su confianza por lo tanto en el poder de la vida y en el poder del idioma es tan grande que busca explorar sus relaciones, hasta el límite. Sólo un escritor capaz de encontrar el lenguaje adecuado a la diversidad y originalidad de las vidas que busca representar, va a crear un idioma propio. Sólo mediante esta exploración de un lenguaje original podría dar cuenta de unas vidas originales.

Es por eso que la vida para un escritor es la que puede ser contada y dramatizada y exaltada, a través de palabras. La vida es en este sentido inseparable de las palabras que la cuentan. Si cada personaje vive una vida irrepetible, con características únicas, el escritor tendrá que buscar un lenguaje único que le corresponda. Crear a seres humanos específicos que viven por cuenta propia, que desean, que buscan, que construyen sus propias historias y que hacen todo ello sólo a través de o en las palabras que les correspondan, es la tarea a la que se enfrenta todo escritor.

Creo que la materia prima de un escritor no es la vida humana en abstracto sino las vidas humanas en su diversidad, la de cada uno de los individuos, en su misterio y su ambigüedad y su concreción y su riqueza. ¿Cómo hacer que estas experiencias individuales se traduzcan y se recreen de otro modo? Sólo creando un lenguaje adecuado a ellas.

A diferencia de los demás lenguajes, el del arte busca representar las esencias contradictorias de la vida, no sus afirmaciones. Todos sabemos que el lenguaje científico, para serlo, busca definir ideas, conceptos, informaciones. No se concibe un lenguaje científico que no precise de un modo definido sus términos. A diferencia del lenguaje de la ciencia, el lenguaje artístico busca expresar justamente la multivalencia de la vida, es decir la esencial ambigüedad de cualquier vida humana. Es por eso que no podemos imaginar un lenguaje científico que no sea preciso. Y, del mismo modo, no podemos imaginar un lenguaje literario que si lo sea. Todo lenguaje literario, por el hecho mismo de serlo, rescata la polivalencia, la

ambigüedad, las contradicciones de la vida. Si algún mensaje ha querido dar la literatura desde el comienzo de los tiempos es que de la vida y sus historias no puede desprenderse un mensaje único. Todas las experiencias así como todas las palabras tienen siempre más de un sentido.

Es por eso que los hechos de la conducta humana no pueden ser definidos por un solo rasgo. Una conducta puede ser a la vez generosa y cruel, bondadosa y mezquina, un gesto puede ser a la vez amable y arrogante. Priamo pidiendo el cuerpo de su hijo, Héctor, frente a Aquiles es a la vez un padre humilde y orgulloso y quebrado por el dolor: un rey que se pone de rodillas en su temible gesto de besar las manos homicidas de quien es un asesino pero también un héroe. El de Priano es un gesto de humildad pero también de piedad y de superioridad. Lo mismo puede decirse del Quijote cuya conducta, marcada por sus discursos sabios y sus actos a la vez heroicos y absurdos, es a la vez trágica y cómica o de Hamlet que es un personaje a la vez dubitativo y sanguinario, melancólico y violento. Las situaciones de la vida no son fácilmente reductibles a una sola definición o caracterización. Esta ambigüedad de la vida solo puede ser expresada por una ambigüedad del lenguaje, un lenguaje que, a diferencia del científico, no procura entender o interpretar sino nombrar, contar y explorar, es decir narrar.

Nos parece difícil pensar en una humanidad sin lenguaje no solo porque las palabras sirven para comunicarnos sino también porque ellas mismas son hechos y actos. Gran cantidad de palabras que nos rodean tienen un poder activo, son actos en sí mismas. El hecho de pedir perdón o de perdonar a alguien por ejemplo solo se cumple cuando decimos las palabras “te perdono”, al igual que el acto de insultar o de ofender a otra persona. Lo mismo puede decirse de hechos ligados al mundo del derecho, como el acto de casarse que se cumple cuando los novios dicen las palabras “sí, acepto”. La política y la historia están llenas de palabras que son actos. Las guerras, los armisticios, los acuerdos entre naciones son también documentos orales o escritos, hechos lingüísticos. Las palabras son actos y fundan realidades. Creo que esta cualidad preformativa, activa de las palabras en el lenguaje de todos los días se vive a plenitud en el lenguaje literario. Escribir ficción es nombrar y por lo tanto crear.

Escribir es usar las palabras como actos de creación, como actuación. El Quijote y Jean Valjean y Ana Karenina existen gracias a las palabras.

Eso es posible porque quizá el lenguaje es la invención más refinada y compleja de todas, un sistema que los hombres han ido desarrollando a lo largo de tantos siglos. Se trata de un sistema de signos que puede llamar la atención de la realidad a la que se refiere pero también hacer uso de juegos sonoros sensuales y sofisticados que puede ser preciso y ambiguo, concreto y abstracto, sensual y neutro. Solo un sistema tan versátil y complejo como el del lenguaje puede dar cuenta, reproducir, dar vida a otro sistema tan complejo y versátil como el de las experiencias humanas.

El lenguaje no sólo es un asiento de las ideas sino también de los sentidos. Un escritor escribe para que sus situaciones y personajes puedan sentirse, es decir verse, oírse y tocarse, olerse y saborearse. Es su cualidad sensual la que nos seduce. Siempre he creído que el escritor, si lo es de veras, debe tener unos sentidos atentos a la realidad que lo rodea y también a la que imagina. Me parece ilustrativa la carta que le manda Bernal Díaz del Castillo al rey de España cuando le intenta describir la piña, una de las frutas que ha descubierto en el Nuevo Mundo. “Su Majestad, hacen falta los cinco sentidos”, le dice Bernal, “para entender este nuevo fruto”. Es ese deseo del cronista por comunicar el nuevo fruto había también una necesidad por expresarse en el lenguaje de los sentidos ante el asombro que le producía una fruta recién descubierta.

Uno de los grandes logros de un texto es el de lograr insertar los sentidos en las palabras, hacernos ver y hacernos oír a los personajes y situaciones en las palabras escritas. Una sonoridad significativa es, por ejemplo, el logro de Alejo Carpentier en las formidables frases de “La Guerra del Tiempo” y de Mario Vargas Llosa en las cadencias de “La Guerra del fin del mundo” y de José Lezama Lima en “Paradiso”. La cualidad sonora de estas obras es equivalente a esa otra, la cualidad visual que muestran escritores como Ernest Hemingway que en “El Viejo y el Mar” logra hacernos ver los colores púrpura del pez merlín cuando brota como una centella del agua y como Joseph Conrad quien consigue

sumergirnos en la luz negra de Londres, en “El agente secreto”. En estas páginas “vemos” los objetos y los escenarios. Vemos las calles negras de Londres y los colores del pez. El frío que sentimos cuando los viajeros de Jack London pugnan por abrirse paso en el aire del Polo Norte es un ejemplo del arte sensorial, al igual que el aire detenido que siente la pareja de “Bajo el cielo protector” de Paul Bowles, esa pareja que avanza con el rostro y el corazón calcinados por el desierto de Marruecos. Siempre he estado de acuerdo con esa frase de Carson McCullers según la cual un texto literario es un tapiz en el cual la inteligencia del escritor ha hecho el diseño pero sus sentidos le han dado el color que brilla en él.

El poder de la sensualidad de la prosa es decisivo para su capacidad de hechizo. Sólo a través de esta capacidad de hipnosis un texto logra secuestrarnos de la realidad y nos introduce en una realidad inaugurada que parece tan o más verdadera y potente que la que dejamos atrás. El infinito poder del lenguaje para lograr ese traslado a otro mundo, esa “luz de la sugestión mágica en la trivial superficie de las palabras” de la que hablaba Conrad, se ha debido creo, sobre todo, a su poder sensorial. No puedo olvidar la primera vez que sentí ese poder. Quisiera recordar aquí a mi profesor del colegio, Jaime Campuzano, que nos recitaba en clase las Eglogas de Garcilaso. Creo que en esos versos que recitaba gocé y descubrí por primera vez el poder del castellano, en toda su expresión. Me parece escucharlo esta noche decir frente a la clase esos versos de la Egloga III: “Cerca del Tajo en soledad amena, de verdes sauces hay una espesura”. Y luego, “En el silencio solo se escuchaba un susurro de abejas que sonaba”. Recuerdo la impresión de haber sentido (y uso el verbo “sentir” en sus dos acepciones) tan de cerca un lugar, las inmediaciones del río Tajo, y el rumor del aire en esos versos. Estoy seguro de que recitar algunos versos memorables frente a un grupo de alumnos como han hecho muchos de mis profesores crearía muchos nuevos lectores, asombrados como lo estuve yo en aquellos años lejanos, ante la revelación del poder de nuestra lengua para expresar y a la vez inventar la vida. Y ya que he hablado de mi primer profesor de literatura, quisiera recordar aquí a otros muchos profesores peruanos que tuve en la Universidad Católica, a Luis Jaime Cisneros, a quien escuché recitar a Borges y a Cortázar en sus maravillosas clases de Lengua, a José Miguel Oviedo, a Enrique Carrión, a Ricardo

González Vigil y a Carlos Gatti, con quien además compartí los magníficos seminarios del Instituto Riva Agüero y de la calle Quilca. Creo que ellos me enseñaron una actitud ante los textos, la de leer en ellos la vida, la de sentir que esos textos como una fuente de revelación de la vida real y también de una nueva vida. Y al aprender a leer los textos como unidades vivas, quizá intenté también en algún momento cristalizar algo de la vida que me rodeaba en las palabras. Escribir es, quizá, una prolongación del acto de leer, es decir de buscar y encontrar la vida en las palabras.

Una palabra, una frase, un párrafo, son unidades en movimiento, dotadas de una mente y de una respiración. Son capaces de vivir por sí mismas en nuestra memoria. Quizá esto se debe a que solo el lenguaje verbal, sólo las palabras, son capaces de integrar todas las experiencias racionales y sensuales de nuestra vida, la fusión de lo objetivo y de lo subjetivo que define nuestra condición. Las palabras nos pueden hacer entender, pero también hacernos ver, oír y sentir una realidad creada por ellas.

Pero evidentemente la misión de un escritor no es solo encontrar las cualidades sensoriales del lenguaje sino también y finalmente, hilvanar esas frases en una estructura, la estructura de un relato. Y creo que este es el tema central que quería compartir con ustedes esta noche, la idea de que la estructura de un relato, cualquier relato, es esencial a nuestra vida.

Contarnos historias unos a otros, a nosotros mismos, escuchar, leer, escribir historias, es uno de los impulsos esenciales de nuestra naturaleza y quizá una de las razones por las que la imaginación es nuestra característica esencial. A diferencia de la inteligencia que interpreta la realidad, la imaginación usa de la inteligencia para construir una realidad nueva. Si la inteligencia interpreta este mundo, la imaginación y el ingenio crean otro. Quizá por eso la imaginación es el verdadero salto, en las posibilidades del ser humano. Su origen es incierto pero tiene que ver sin duda con las preguntas que aún nos hacemos sobre el origen de las cosas.

Quizá en sus inicios la imaginación fue una respuesta a todo aquello que no comprendíamos de la realidad, a todo aquello que nos parecía

inexplicable. En los albores de la humanidad, los mitos fueron respuestas a las preguntas por el origen del mundo, los cambios climáticos y las leyes de la naturaleza. Si no sabíamos por qué había tormentas o amaneceres, los mitos y leyendas nos daban las respuestas. Hoy cuando la ciencia y la tecnología ya han explicado esos fenómenos, nuestro asombro ante los enigmas de la vida continúa. Ya no nos preguntamos por los fenómenos naturales pero sí por las emociones y la conducta humana. Por qué los seres humanos se enamoran o se detestan o se son indiferentes, por qué acometen proyectos o renuncian a ellos, por qué en suma, actúan de la manera en que lo hacen, siguen siendo acaso algunos de los misterios más grandes de cualquier época. Son temas que no pertenecen a las modas o a las corrientes. Como no tenemos respuestas definitivas ante ellos, allí están esas herederas de los mitos, es decir los cuentos y las novelas, para dar cuenta de nuestro asombro. Las respuestas a las dudas y enigmas que fueron los mitos se reencarnan hoy en los relatos. Cada vez que los seres humanos no han podido explicar algo, han contado una historia. Quizá ese sea el origen de las religiones y de las mitologías, y también del uso de la ficción: una respuesta a lo desconocido.

Es por eso, creo, que ningún relato ofrece respuestas sino nuevas preguntas. Los relatos son modos que tenemos de prolongar y formalizar nuestro asombro. Si de algo me he convencido a lo largo de muchos años de lectura es que ninguna novela nos deja lecciones o enseñanzas o algo parecido a moralejas. Como lectores, agradecemos siempre las nuevas preguntas que las novelas nos hacen y no sus respuestas. Lo único que cuenta en un relato, creo, es su capacidad por ser verdadero, variado y profundo, y no sólo por ser bello o justo o aleccionador.

Pero si las historias concretas son una respuesta a lo desconocido, a lo misterioso de la vida, también son un puente entre los seres humanos. Intercambiar historias, contarnos historias, reconocernos ante los otros a través de nuestras historias, es una tradición que los seres humanos han seguido desde que se reunían alrededor del fuego.

Las historias que nos importan, las verdaderas, son aquellas que vienen de lo esencial en la vida de una persona, de las confesiones de su intimidad

y las revelaciones de su inconsciente. Son aquéllas que expresan quiénes somos y qué nos interesa, a qué le tenemos miedo y qué anhelamos, qué podríamos defender una vez enfrentados a la muerte, y que nos persigue desde nuestra infancia. Vienen de una fuente esencial que con frecuencia ignoramos y expresan una relación extrema y a veces desconocida con el mundo. Podemos decir que los escritores escribimos con frecuencia sobre aquellos temas que no sabíamos que nos preocupaban.

Desde los primeros hombres que hablaban alrededor del fuego en las cavernas hasta los hombres contemporáneos que se reúnen en una cafetería o en una cantina o en una casa o frente a una computadora para contarse algo, el impulso no ha cambiado en lo esencial: el relato es un puente de comunicación profundo y distintivo. La persona que cuenta la historia de su vida y de sus sueños nos está confiando algo esencial suyo. Los enamorados que empiezan a enamorarse porque intercambian las historias íntimas, los amigos que se reencuentran e intercambian los relatos sobre su pasado, las anécdotas secretas y los hechos ocultos de su experiencia, todos ellos están entregándose algo esencial, una confesión en forma de relato.

Contar una historia propia, convertir una confesión privada en una historia pública, es así un acto de entrega. Este acto de entrega es similar al que realiza un escritor. El escritor lleva, creo, a la esfera pública las confesiones privadas. Es quien cuenta, disfrazándola de historias de otros, la historia de él o de ella misma. No hay un acto de comunicación más profundo ni más esencial que el que se da entre un lector y un escritor. Un gran escritor será siempre alguien muy cercano para sus lectores, aunque haya escrito en otra lengua y en otro tiempo. Es por eso que podemos oír hoy el canto embrujado de las sirenas que intentan seducir a un guerrero atado a su embarcación en el poema de Homero y que podemos ver tantas veces el paisaje que descubre Dante en el primer canto del Purgatorio, cuando repetimos para siempre su memorable frase, “dulce color del oriental zafiro”. Estos son bienes de los que gozamos casi siempre en soledad. Escribir como leer es un acto solitario. Y escribir o leer pueden ser definidos como una comunicación profunda desde la soledad, como una conversación de dos soledades que salva todos los tiempos y todos los espacios para instalar el eterno presente del lenguaje.

Y eso se debe quizá a que los seres humanos estamos hechos de historias. Somos personas de historias, desde las que contamos a los amigos, hasta las que compartimos en la memoria colectiva, entre ellas las historias que mantienen unidas a las sociedades y a los países, las de su fundación y de sus guerras. Una religión es acaso un conjunto de buenas historias. Una familia es también un conjunto de historias, públicas y privadas. Cada uno de nosotros prolonga las historias cotidianas en esas historias nocturnas propias, hechas de los residuos y los desechos del día, que son los sueños, es decir los relatos que nos hacemos a nosotros mismos y que tienen la autoridad y la verdad de su fuerza, mientras duran. Los seres humanos somos, pues, árboles y ramas de historias, con sus raíces y sus ramificaciones, sus luces y sombras.

Creo que la vocación por las historias hilvanadas para siempre a las lenguas va a sobrevivir. Ni el cine ni la televisión ni el Internet han acabado con las historias verbales. En ocasiones las han favorecido. Los libros, esos instrumentos con los que el hombre extiende su imaginación, van a ser siempre necesarios, ya sea en su versión de papel o en su versión electrónica. Leer, escribir, integrar la vida y la lengua, crear una vida nueva con una lengua propia y común, son actividades que fusionan nuestro instinto por la vida y por las palabras, por la realidad y la imaginación.

Un escritor es por eso alguien que da forma a un instinto, tan indispensable y esencial como cualquier otro. Este instinto es el de imaginar a través de las palabras, el de contar historias. Encontrar la historia propia, y poder contarla con las posibilidades infinitas que nos puede dar una lengua. Hurgar, observar, contar el mundo, cuestionarlo y explorarlo e interrogarnos sobre aquello de lo que somos capaces de hacer, mientras relatamos las conductas instintivas de sus personajes. Estas son, creo, las actividades de un escritor.

Creo por eso que un escritor genuino avanza a tientas por sus territorios. No lo guía la búsqueda de una definición de verdades supuestamente eternas como el bien, el amor o la justicia sino los territorios concretos, con sus obstáculos y desafíos, de las pobres vidas individuales de sus protagonistas. Un escritor avanza en la oscuridad y

lentamente con sus personajes. No está iluminado por ninguna búsqueda o por ninguna misión, salvo la de conocer y hacer actuar a sus personajes. Hacerlos enfrentarse a cada mañana y acompañarlos en sus actividades del día, es su primera, quizá su única misión, si cabe una palabra tan pomposa para definir su actividad. Escribir es hurgar en la oscuridad y encontrar un paisaje, una habitación, una calle y en ellas a algunos personajes hechos de la carne y el hueso de la ficción. El escritor hace ese viaje a través de sus personajes, es decir depende de sus creaciones. Uno escribe en la soledad, pero es una soledad poblada por las voces, los cuerpos y las mentes de sus personajes.

Esa me parece una de las grandes gratificaciones de la carrera del escritor, acompañarse de sus personajes. En cierto sentido, crear un personaje, darle una respiración y unos actos y su habla propia, es una de las proezas que más me fascina del trabajo de un narrador. La idea de que un escritor pueda recoger trozos de experiencias distintas, tanto las propias como las que descubre en otros, y componer con esos retazos un ser humano que existe en las palabras, me parece un desafío extraordinario. En ese proceso de construcción, en el de concebir y desarrollar un personaje, me parece que confluyen muchos de sus esfuerzos. Diseñar y presentar a seres imaginarios que algún día pueden tener una vida propia, es uno de los procesos más milagrosos de la escritura. Sentir la voz de un ser humano en el silencio de una página es un prodigio. Todos los esfuerzos de un creador, deben estar al servicio de la galería de personajes de un libro. Se trata de una galería de seres distintos que uno debe conocer desde dentro, como si fuera uno de ellos.

La relación con los personajes es una relación de servidumbre. Uno debe criarlos y sostenerlos en las páginas. En este sentido, un escritor se convierte en un esclavo de sus personajes, hasta que llega el momento, en algún momento del proceso, en el que éstos existen por sí solos y empiezan a actuar por su cuenta. No hay un instante más liberador ni más satisfactorio ni más doloroso que el de desprenderse de ellos para que sigan haciendo lo que les parezca, en una historia. Alguna vez, cuando me han preguntado por qué los personajes de mis libros hacen tal o cual cosa, he contestado que eso habría que preguntárselo a ellos.

Quisiera terminar por donde empecé, diciendo que el asombro ante las posibilidades de la vida y ante las posibilidades del lenguaje me parecen las únicas condiciones de un escritor. Creo que un escritor que se olvide de alguno de estos dos términos de la ecuación va a perder ese equilibrio. Una atención excesiva a alguna de esos términos lo puede convertir en un escritor excesivamente vitalista y elemental o en un formalista sin fuerza.

Quizá todo lo que he querido decir hasta ahora puede resumirse en una de las historias que cuenta Orhan Pamuk, el escritor turco. Según cuenta Pamuk, en la antigua Turquía, un paje se encontraba atribulado por la soledad de su amo y se propuso remediar esa situación. El paje había conocido a una doncella que, creía, sería la pareja perfecta para su señor. Fue así que se acercó a ella y le dijo que su amo era el hombre perfecto para ella. El paje retrató a su amo ante ella, celebró sus virtudes, lo describió como un hombre maravilloso. La doncella quedó tan conmovida por lo que el paje le había dicho que accedió a conocer al hombre del que tanto le hablaban. El paje la llevó donde él y cuando la princesa lo vio y habló con el amo, regresó corriendo donde el paje y le dijo: ¿Por qué me llevas donde este pobre tonto? Yo estaba enamorada del hombre que tú describías, del hombre que habías puesto en palabras. Sígueme hablando de él, no me hagas perder el tiempo con este pobre hombre que me has hecho conocer, le insistió. Eran las palabras del paje las que habían despertado el amor en la doncella, no la realidad de la que venían. Pero él se había inspirado en esa realidad.

El doble asombro ante las revelaciones de la vida, de las gentes en las infinitas construcciones y esfuerzos y pesares y derrotas y logros de sus vidas cotidianas y también ante la maleabilidad y capacidad del idioma por reformularse, me parece la única virtud de un escritor. Construir a personajes en sus actos y sensaciones, y pensamientos, acompañarlos en la incertidumbre y la desesperada vulnerabilidad de sus vidas, con palabras escritas en la oscuridad, es una de las formas de definir el viaje de un narrador. Es un viaje interminable en el que no hay puertos de llegada, solo puntos de partida y de transición y de preparación para nuevos viajes. No hay respuestas sino preguntas y dudas nuevas que reemplazan las anteriores. No hay ideas, sólo hechos y sensaciones. No me imagino una ruta más hermosa ni una aventura más emocionante. Gracias a ella, podremos seguir apreciando el poder de la vida y el poder de esta lengua al interior de la cual hemos vivido y seguiremos viviendo tanto.

DISCURSO DE RECEPCIÓN EN LA INCORPORACIÓN DEL ACADÉMICO

Luis Jaime Cisneros

Señor Presidente de la Academia, colegas, amigos mi querida Lilly:

Hace varias décadas, en un departamento de la avenida Cuba, amplio e iluminado, varias personas nos reuníamos los martes para conversar sobre la vida universitaria y matizábamos la charla con interesantes partidas de ajedrez. Un filósofo como Luis Felipe Alarco, un pintor como Ricardo Grau, un poeta como Juan Ríos formábamos parte del grupo visitante. El ajedrez era sabio pretexto para justificar los encuentros. La dama era Lilly Caballero, blanca tez, ojos brillantes e inteligencia alerta. En el centro del tablero, Carlos Cueto, amigo entrañable. De cuando en cuando asomaba sus ojos alegres y el cabello ensortijado de Alonso, ya entonces absorto en su *Pálido cielo*. Con el tiempo sería alumno en la Católica, universitario en busca de horizontes en los EE.UU., mi compañero, más tarde, en la docencia, para culminar ahora como compañero también en la Academia. Como Gracián era uno de los autores predilectos de su padre, con palabras de Gracián le digo hoy las de bienvenida. Leo en *El Criticón*:

—«Ya estamos entre personas: esta casa huele a hombres.

—¿En qué lo conoces? —le preguntaron.

Y él: -¿No veis aquellos vestigios de discreción?

Y mostróles algunos libros que estaban a la mano.

—Estas -ponderaba- son las preciosas alhajas de los entendidos».

Casa de hombre con libros conoció desde muchacho Alonso Cueto. En casa de libros se formó y entre libros cultiva ahora su felicidad hogareña.

Y es ese nutricio fuego interior el que, desperdigado en sus textos, lo ha traído a esta Academia.

Así, lo que acaba de leernos nos explica fácilmente por qué está hoy entre nosotros, y cómo es que, pacientemente, ha ido elaborando cuentos y novelas en el diseño de los cuales advertimos esta confesada “capacidad de asombro ante la variedad y complejidad de la vida” y ante “la variedad y la complejidad de la lengua”, afirmación que nos parece natural porque en la Universidad ha recibido una formación en la que fue necesario hacerse cargo “de la variedad de relaciones entre la lengua y la vida”, que fue la severa advertencia de Vossler. En un reciente ensayo sobre el brasileño Rubem Fonseca, Cueto advierte que “un escritor es ante todo un conjunto de imágenes y de sonidos que perviven asociados en la memoria”. Sus lectores podríamos rubricar esta afirmación con sólo revivir específicos momentos de *La hora azul*.

El trabajo con que Alonso Cueto se incorpora a la Academia nos anuncia su propósito de ingresar en los distintos (y distantes) niveles de la paradigmática textual y se interesa por ahora, justificadamente, en la prosa. Nos deja expuesto así, por lo menos, su interés por la organización en el plano verbal. Debemos reconocer que este impulso con que inicia su colaboración en la Academia puede servirnos para renovar ánimos, abrir nuevos caminos de investigación y asegurar a la institución nuevas perspectivas en la investigación lingüística.

Ahora que la ausencia de Carlos Cueto en esta ceremonia es “un dolor claramente realizado”, nosotros evocamos su figura para celebrar debidamente el ingreso de Alonso Cueto en nuestra institución, y agradecerle las propuestas de trabajo que acaba

INCORPORACIÓN DEL ACADÉMICO
DON MARCIAL ANTONIO RUBIO CORREA
(Sesión pública del 17 de junio de 2010)

EL IDIOMA Y EL DERECHO VISTOS DESDE JUSTINIANO

Marcial Antonio Rubio Correa

Hoy no trataremos del lenguaje específico del Derecho, sino de diversos efectos que el uso del idioma tiene en el razonamiento jurídico y en la aplicación de sus normas.

El tratamiento de este tema tiene, en Occidente, por lo menos dos mil años. Nos lo muestra el *Digesto* de Justiniano, recopilación del Derecho Romano hecha en el siglo VI después de Cristo, en base a documentos jurídicos de todo un milenio previo. El título XVI de su libro L trata “*Sobre la significación de las palabras*” y contiene doscientos cuarenta y seis fragmentos. Algunos adicionales pueden ser ubicados en el título XVII del mismo libro, titulado “*Sobre las diversas reglas del Derecho antiguo*”.

Para esta exposición utilizaremos la traducción al español hecha por Ildefonso Luis García del Corral, publicada en Barcelona por Jaima Molinas en 1889 y reproducida recientemente en edición facsimilar por Lex Nova, en Valladolid.

1. La analogía y la *ratio legis* como formas de enriquecimiento jurídico del significado de las palabras.

En una cita de Ulpiano dice el *Digesto*: ‘Anota Marcelo en Juliano que el verbo «haber perecido» comprende lo rasgado, lo roto y lo robado

(Ulp. 5 ed.)”.¹ El verbo *perecer* incluye en su significado otros verbos que producen una consecuencia semejante para el bien materia de derecho. Inmediatamente se realiza la aplicación analógica de la consecuencia a todos los verbos con lo que, uno de ellos, incluye el significado de todos los demás.

Otra aproximación al mismo género de fenómeno es la siguiente cita del jurista Paulo: “«*Deber hacer*» significa también el abstenerse de hacer algo contra lo convenido y procurar que no se haga. (Paul. 34 ed.)”.² El texto normativo ordena actuar de una determinada manera pero, el jurista, entiende que no sólo manda actuar en tal sentido sino, a su vez, no actuar contra lo convenido y procurar que nadie haga tal cosa: en la orden de actuar como se debe, está incluida la orden de no actuar como no se debe.

Una regla similar a la anterior es este pasaje de Ulpiano: “Sólo *puede no querer* quien *puede querer*. (Ulp. 3 Sab.)”.³ La atribución de la norma es la de querer pero, en ella, el intérprete incluye el no querer.

En la teoría de la interpretación jurídica todo ello tiene que ver con dos variables de trabajo: la literalidad del texto y la *razón de la norma o ratio legis*. La norma es expresada en palabras de un idioma determinado y tiene el significado literal que esa gramática y ese diccionario indican. Eventualmente, una palabra podrá tener un significado jurídico específico y, consiguientemente, éste será el utilizado para la interpretación literal.

De otro lado, la razón de la norma es la finalidad para la cual ella existe. La teoría de la interpretación jurídica dice que dicha razón sólo debe ser buscada dentro del texto mismo de la norma, como una especie de sentido teleológico propio. Se diferencia la *razón de la norma* de la *razón del legislador*. Esta última consiste en los motivos expresados por quien propuso o aprobó el dispositivo legal. Por consiguiente,

1 D.50.16.9

2 D.50.16.189

3 D.50.17.3

El mismo *Digesto* dijo respecto de este tema: “La frase «en virtud de las leyes» debe entenderse en el sentido de conformidad tanto con la intención cuanto con el tenor literal de las leyes (Ulp. 3 ed.)”.⁴

En el caso anterior referente al verbo *perecer*, el intérprete incluyó en su significado lo rasgado, lo roto y lo robado porque, aún cuando las acciones sobre el bien son distintas, producen los mismos efectos para el propietario: el bien queda inutilizado. La analogía se realiza para lograr la *razón de la ley* que es la consecuencia de considerar perjudicado al dueño del bien afectado.

En el segundo fragmento citado antes se dio una atribución al sujeto de derecho mediante contrato: la de hacer determinadas cosas. Pero lo permitido es taxativo: se puede hacer lo señalado y queda excluido de la atribución lo no señalado. Por consiguiente, en la norma que permite hacer tal cosa está incluida la de no hacer lo no autorizado. Es la *razón de la norma* que en este caso ha sido establecida mediante contrato.

En el tercer caso antes citado, se establece el derecho de *querer*, en el sentido de *desear*. En otras palabras, la consecuencia jurídica queda sujeta a la decisión voluntaria del sujeto actuante: querer es tan correcto jurídicamente como no querer: en la razón misma de la existencia de un derecho está el ejercitarlo o no.

Entre nosotros, el Tribunal Constitucional ha tratado el tema del verbo *poder* y, según sea que *pueda* un particular o que *pueda* un órgano del Estado, establece consecuencias antagónicas.

En el caso de particulares, el Tribunal Constitucional dijo lo siguiente:

“3a.-(...)a.-La norma precisa que el administrado “podrá” considerar denegado el petitorio y no que “deberá” hacerlo. La norma en cuestión

4 D.50.16.6

consagra una facultad del administrado a la que, si así lo desea, podrá acogerse. No se trata de una obligación”.⁵

En cambio, tratándose de un órgano del Estado dijo:

“54.- (...) En ese contexto, el verbo poder («podrá» realizar las modificaciones (...)) no debe entenderse como que la ley otorga una facultad discrecional, sino como una autorización, para que, de existir partidas presupuéstales, el funcionario administrativo necesariamente deba disponer de aquéllas para el cumplimiento de la sentencia”.⁶

El verbo poder tiene, de esta manera, dos significados según el contexto: en el ámbito del Derecho privado equivale al significado del verbo *querer* que hemos comentado antes a propósito del *Digesto*: es una potestad que se puede ejercer o no ejercer con igual validez jurídica. Sin embargo, en el ámbito del Derecho público, no es una facultad discrecional sino un deber. Hay que decir que esta doble interpretación del significado no ha sido una regla usual en nuestro Derecho. Es la jurisprudencia del Tribunal Constitucional la que así lo ha determinado: se trata de una opción interpretativa que adquiere valor a través de un precedente jurisprudencial.

La inclusión de significados analógicos o de elementos de la razón de la ley en las palabras de la regla jurídica, extendiendo considerablemente su significado mediante la interpretación, ocurre por la naturaleza preceptiva que tiene el Derecho y por el afán de dar una solución a todo problema que se enfrente al Derecho: la teoría pura del Derecho de Kelsen señaló que el

5 Sentencia del Tribunal Constitucional emitida el 06 de agosto del 2002 en el Exp_1003_98_AA_TC sobre acción de amparo interpuesta por don Jorge Miguel Alarcón Menéndez contra los Vocales de la Corte Suprema.

6 Sentencia del Tribunal Constitucional emitida el 29 de enero del 2004 en los Exp_0015_2001_AI_TC Y 016_2001_AI_TC sobre acción de inconstitucionalidad interpuesta por el Colegio de Abogados de Ica y la Defensoría del Pueblo contra el Decreto de Urgencia N.º 055_2001, y demanda de inconstitucionalidad interpuesta por el Colegio de Abogados de Ica contra la Ley N.º 27684.

orden jurídico pretende responder a todas las necesidades de regulación de la sociedad. Como las normas son por definición incompletas, a quien aplica el Derecho le resulta indispensable extender el significado de las palabras.⁷

2. La comprensión jurídica del número gramatical.

También se ocuparon los romanos de la expresión del número gramatical señalando que, normativamente, una exigencia en plural incluye a la exigencia en singular. La cita del *Digesto* es al jurista Gayo:

“148.' No carece de «descendencia» el que tiene un solo hijo o una sola hija, pues la frase «tener descendientes» o «no tener descendientes» siempre se pone en plural, como <la tablilla de escribir o> «pugillares» y el <codicilo o> «codicilli», (Gai. 8 ad leg. lul. et Pap.)

149.' Pues de aquel de quien no podemos decir que no tiene descendientes es necesario que digamos que los tiene. (Gai. 10 ad leg. lul. et Pap.)”.⁸

La norma establece el hecho de tener descendencia en plural y el jurista entiende que quien tiene un solo descendiente también está comprendido en el mandato. En el Derecho esta transformación del plural al singular puede traer complicaciones porque es común utilizar el *argumento a contrario* según el cual lo expresamente mandado no está considerado en la norma. Así por ejemplo, si el tener descendientes fuere una limitación para ejercitar un derecho, entonces estaríamos ante una norma que debe interpretarse restrictivamente, en tanto que es el derecho lo que debe ser interpretado extensivamente. Si se analiza el razonamiento

7 Kelsen dijo: “(...) el derecho válido, sin embargo, siempre es lógicamente aplicable, puesto que no tiene «laguna» alguna en este sentido” (KELSEN, Hans ... *Teoría pura del Derecho*.- México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.- Capítulo V, p. 257).

8 D.50.16.148y 149

del *Digesto*, se puede apreciar que es el fragmento 149 el que sustenta al 148: como de quien tiene un descendiente no se puede decir que no tiene descendientes, entonces hay que considerarlo dentro de la norma expresada en plural, aunque sólo le pueda ser aplicable el singular: el jurista es conciente que está extendiendo el significado de la regla jurídica y, por ello, tiene que dar una razón para su interpretación.

Desde luego, hay que anotar que existe un error de expresión del legislador cuando la norma jurídica dice “tener descendientes” y la *ratio legis* incluye el caso en el que solamente exista un descendiente. Todo hubiera sido más sencillo si el autor de la ley se hubiera limitado a decir “tener descendencia”. A lo largo de este trabajo iremos anotando diversos aspectos en los que el legislador debería ser cuidadoso en el lenguaje que usa para evitar equívocos, ambigüedades, amfibologías, etc. Muchas veces, las indeterminaciones del Derecho provienen de las deficiencias del proceso legislativo pues quien hace la ley o bien no cuida en absoluto el lenguaje, o sólo se ocupa de que la norma esté *bien redactada*. Pero eso no es suficiente, como nos lo muestran estos ejemplos traídos del Derecho Romano: también es indispensable que el legislador dé tasa y medida a lo que quiere mandar, a través del uso correcto del lenguaje normativo.

3. El adecuado uso de los tiempos verbales.

También el *Digesto* se ocupa de los tiempos verbales y, desde luego, éste es un tema resaltante en el Derecho porque, como bien se sabe, hay que optar por redactar las normas jurídicas en presente o en futuro y, una vez tomada la decisión, ser estricto en su aplicación para evitar confusiones. Justiniano dice al respecto:

El verbo <futuro> «será» a veces se refiere también al pretérito y no sólo al futuro. Cuando se confirma en el testamento un codicilo de esta forma: «lo que será escrito en el codicilo», hay que saber si se refiere al tiempo futuro o también al pretérito, si es que el testador deja escrito un codicilo; lo que deberá interpretarse según

la voluntad del testador. Del mismo modo que el verbo «es» <o «está»> se refiere, no sólo al tiempo presente, sino al pretérito, así también el verbo «será» se refiere, no sólo al futuro, sino también al pretérito; porque cuando decimos «Lucio Ticio está liberado de la obligación» nos referimos al pretérito y al presente, como cuando decimos que «Lucio Ticio está <obligado>» y así también, si decimos «Troya es conquistada», esta frase no se refiere a un hecho presente, sino pretérito. (lav. 26 ad Q. Muc.).⁹

El testador, mientras redacta el testamento, anuncia que a continuación escribirá una cierta cláusula sobre su última voluntad en un codicilo. En efecto, redacta tal cláusula y la deja escrita de manera que, cuando su testamento finalmente se lee, después de su muerte, está escrito en futuro pero, a tal fecha, ya se refiere al pasado. Los dos ejemplos finales son más claros. La declaración de que *Lucio Ticio está liberado de la obligación*, ha sido referida en el *Digesto* al pasado y al presente pero, en verdad, también es aplicable a futuro frente a cualquier intento de exigirle el pago. En el caso de la expresión *Troya es conquistada*, si la frase fuera un concepto o un requisito jurídico que no lo es, indudablemente estaría mal redactada porque lo correcto sería escribirla en pasado.

Un ejemplo de redacción en presente que se refiere al pasado en nuestro Derecho, es el siguiente:

“Código Civil, artículo 800.” “Si el testamento que revoca a uno anterior es revocado a su vez por otro posterior, reviven las disposiciones del primero, a menos que el testador exprese su voluntad contraria”.

La consideración de si las disposiciones del primer testamento revivieron o no en virtud de la sucesión de textos testamentarios, sólo es una preocupación jurídica después de la muerte del testador, entre otras razones, porque los testamentos suelen ser secretos en todo o en parte y sólo se tiene perfecta noticia de sus contenidos cuando se abre la sucesión.

9 D.50.16.123

Por lo tanto, el artículo 800 del Código Civil debería estar redactado en pasado: regula algo que, cuando interesa, ya ocurrió.

El tiempo verbal en las expresiones jurídicas es trascendental porque las leyes cambian a lo largo del tiempo: en un determinado momento se aplica una y posteriormente se aplica otra. Muchas veces, el abogado no sabe cuál es la ley aplicable al caso en el pasado, pero tiene que hacerse la pregunta con el tiempo verbal correcto a fin de no autoinducir un error en la respuesta.

Un texto complicado en materia de tiempos es el siguiente:

“Código Civil, artículo 706.' Al testigo testamentario cuyo impedimento no fuera notorio al tiempo de su intervención, se le tiene como hábil si la opinión común así lo hubiera considerado”.

Es muy importante saber que el testigo testamentario actuó en el pasado con un impedimento que tuvo entonces y que la opinión común consideró, también entonces, que tal impedimento no era notorio. Si todo esto ocurrió en el pasado, entonces hoy lo debemos tener como un testigo hábil. En nuestras clases de Derecho toma siempre un rato largo determinar los hechos y ordenarlos en la línea de tiempo: es un análisis al que los alumnos no están acostumbrados. Desde luego, a utilizar en cada caso la forma verbal correcta tampoco. Y hay que considerar que, cuando menos en nuestra opinión, la norma está adecuadamente redactada.

Otra norma que presenta problemas de comprensión en clase, y que a nuestro juicio utiliza mal los tiempos verbales en su redacción, es la siguiente:

“Código Civil, artículo 2115.' Las partidas de los registros parroquiales referentes a los hechos realizados antes del catorce de noviembre de mil novecientos treintiséis conservan la eficacia que les atribuyen las leyes anteriores”.

La frase final debió ser redactada en pasado por el legislador porque *las leyes anteriores* ya no existen por definición (sino serían leyes vigentes) y en consecuencia ellas no *atribuyen* nada el día de hoy. Tal vez la mejor expresión sería la de “eficacia que les atribuían las leyes anteriores” porque importa señalar que dichas leyes dieron eficacia a tales partidas durante un cierto lapso en el pasado.

Salvo este error, la norma nos parece correctamente redactada. Pero, dentro del Derecho, es muy importante notar que para usarla adecuadamente hay que tener en cuenta varios significados temporales implícitos o, cuando menos, no claramente establecidos en la redacción, y que exigen un esfuerzo especial de comprensión que nuestros estudiantes siempre tienen dificultad de precisar. Ellos son los siguientes:

En primer lugar, hay una *ley actual* por contraposición a las *leyes anteriores*. Aquella es el Código Civil hoy vigente, y que adquirió tal condición el 14 de noviembre de 1984. Por tanto, el abogado tiene que darse cuenta con la redacción existente, que las *leyes anteriores son* aquellas que estuvieron vigentes antes de dicha fecha.

En segundo lugar, hay que notar que las partidas registrales se refieren a hechos realizados antes del 14 de noviembre de 1936 y es difícil saber porqué. La razón es histórica y consiste en que en esta fecha entró en vigencia el Código Civil previo que generalizó la existencia de los registros públicos en el país. Por consiguiente, todos los hechos ocurridos a partir de tal fecha debieron ya tener partida de registros públicos. Este no es un dato evidente y no es fácil reparar en él.

En tercer lugar, las partidas de los registros parroquiales pudieron ser asentadas luego del 14 de noviembre de 1936 pero sólo pudieron referirse a hechos anteriores a esta fecha.

Es fácil ver que la simpleza de la norma redactada en el artículo 2115 del Código Civil, no anuncia la complejidad del razonamiento temporal que debe hacer el abogado para aplicar tal dispositivo. A su vez, éste debe tener una cierta destreza en el manejo de los tiempos verbales

para comprender con claridad qué es lo que pasó antes y qué debe ocurrir ahora. Sólo así podrá, el día de hoy, dar valor a una partida parroquial referente a hechos del pasado.

Esta reflexión sobre la aplicación temporal de las normas jurídicas, y sobre las complejidad del trabajo de fijación de hechos y consecuencias en el tiempo que tiene que hacer el profesional del Derecho, produce dos conclusiones muy importantes: la primera, nuevamente, que el legislador debe poner cuidado especial en redactar las normas utilizando correctamente los tiempos verbales. La segunda, que a todo buen abogado le conviene repasar (y saber aplicar) las conjugaciones en toda su riqueza: mientras más sepa de ello, será sin duda un abogado más preciso en la determinación de los hechos, de los problemas jurídicos y de las soluciones a aportar. Lo inverso puede llegar a ser terrible: equivocar la sucesión de hechos resultará muchas veces determinante de errores incorregibles y, desde luego, será un descalabro profesional el aplicar una norma inexistente en la fecha de los hechos, por no haber sabido darse cuenta (o peor aún, por no haber podido expresar adecuadamente) la sucesión temporal existente en el caso.

4. La significación normativa de las conjunciones.

Las conjunciones fueron ampliamente tratadas en el Derecho Romano por sus efectos concretos en la determinación del contenido de las normas.

Nuestra conjunción “y” fue tratada de la siguiente manera: “Dice Labeón que la forma conjuntiva <«y»> a veces vale como disyuntiva, como, por ejemplo, en la estipulación que se hace «para mí y mi heredero», «de ti y tu heredero» (Paul. 21 ed)”.¹⁰

En el Derecho, normalmente “y” junta dos elementos para darles el correcto sentido normativo. Por ejemplo, el artículo 201 del Código

10 D.50.16.29

Civil vigente en el Perú dice: “El error es causa de anulación del acto jurídico cuando sea esencial y conocible por la otra parte”. Es muy claro que el error sólo permitirá anular el acto jurídico si confluyen dos elementos indispensables: que sea esencial en la configuración de la decisión voluntaria del que yerra y, simultáneamente, que haya sido un error que la otra parte pudo conocer en el momento en que ocurrió. Si falta uno de estos dos requisitos, el error no conducirá a la anulación del acto realizado.

Pero el artículo 1944 del Código Civil dice en su parte inicial: “*El juego y la apuesta prohibidos son los expresamente indicados en la ley*”. En este caso tenemos dos normas distintas: una para el juego y otra para la apuesta. El legislador debió utilizar la conjunción “o”. En todo caso, el intérprete debe entender que no hay una conjunción copulativa sino una disyuntiva.

El jurista Paulo trató algunos detalles más complicados en la siguiente cita:

Sucede a veces que la conjunción vale como disyuntiva y viceversa, y a veces, <lo que no va unido, como unido, y otras, como separado>; porque cuando los antiguos dicen «agnados y gentiles», se entiende como disyuntiva, pero cuando se dice <en las Doce Tablas> «sobre su pecunia o tutela», el tutor no puede nombrarse separadamente sin disponer sobre los bienes; cuando decimos «lo que he dado o donado», abarcamos las dos cosas, pero cuando decimos «lo que él debe dar <y> hacer», basta probar una de las dos cosas; cuando dice el pretor «si redimiera la donación, regalo o servicios», si se impusieron todas estas cosas <al esclavo en la manumisión>, es claro que deben redimirse todas, de modo que se tienen por unidas por sí mismas; (1) pero si sólo se impuso alguna de ellas, no se exigen las otras. (2) También se ha dudado acerca de cómo deben entenderse los términos «por obra o consejo», si conjunta o separadamente; pero es más cierto lo que dice Labeón de que deben entenderse separadas, pues el acto del que hurta «por obra» es distinto del acto del que lo hace «por consejo», y por eso procede la condición contra el primero y no contra el segundo. Claro que la autoridad de los antiguos ha llevado a considerar que

nadie ha hurtado «por obra» sino tuviera intención maliciosa, y que, por otro lado, no es punible el «consejo» si no va seguido del acto de hurtar (Paul. 59 ed.).¹¹

La expresión “agnados y gentiles” tiene que ser disyuntiva porque los agnados están bajo la potestad del mismo padre y los gentiles, por definición, no lo están. Son, por tanto, dos grupos de personas totalmente distintos dentro del tratamiento jurídico familiar romano.

La segunda expresión: “sobre su pecunia o tutela” tiene una complicación conceptual según Paulo: no puede haber tutor que no disponga de los bienes de su pupilo (sujeto a ciertas reglas desde luego). Por tanto, el tutor siempre tiene que ver con la *tutela* y la *pecunia* simultáneamente. De manera que esta “o” junta. El Derecho debe decir “sobre su pecunia y tutela”. Puede verse que la conjunción disyuntiva debe ser interpretada como conjuntiva debido a la dogmática de los conceptos involucrados.

En la cita sobre la que estamos haciendo los comentarios inmediatamente anteriores, hay algunas otras expresiones jurídicas que están fuera de contexto y no pueden ser aprovechadas útilmente en este trabajo. Sin embargo, el número (2) de la cita es interesante. Se debate la expresión “por *obra o consejo*”. El caso es de un delito de hurto y las posibilidades delictivas son dos: o quien actúa comete hurto por obra (roba efectivamente) o comete hurto por consejo (aconseja a otro que robe o, de alguna otra forma, instiga a un tercero a cometer el hurto). En este caso, efectivamente, funciona la disyunción de una manera absoluta: el hurto por obra consiste en realizar la acción de apoderarse de la cosa ajena. El hurto por consejo consiste en inducir a otro a hurtar. Dice Paulo que el hurto por obra requiere de dolo o intención maliciosa pero, el hurto por consejo requiere además que el *aconsejado o inducido*, efectivamente hurte. Son dos figuras distintas y la disyunción es aquí procedente.

A los romanos, la disyunción se les apareció como tal y como subdisyunción. La cita es la siguiente:

11 D.50.16.53

La frase «aquel o aquel otro», no sólo es disyuntiva, sino también subdisyuntiva. Es disyuntiva cuando decimos «es de día o es de noche», donde cada término excluye al otro, y suprimido uno se impone el otro. La misma frase puede ser subdisyuntiva, y hay dos clases de subdisyuntiva: una, cuando, los términos de la oración no pueden ser los dos a la vez, pero puede no ser ninguno de ellos, como cuando decimos «está sentado o anda», pues del mismo modo que no pueden hacerse las dos cosas a la vez, puede también no hacerse ninguna de las dos, por ejemplo, estar acostado; la segunda clase de subdisyuntivas es cuando, los términos de la oración no pueden dejar de ser alguno, pero pueden ser los dos a la vez, como cuando decimos que «todo animal hace o padece», pues no hay animal que no haga o no padezca, pero puede hacer y padecer al mismo tiempo. (Proc. 2 epist.).¹²

Desde el punto de vista normativo el texto justiniano presenta tres posibilidades de uso de la conjunción “o” que tienen perfecta aplicación en el Derecho desde entonces hasta hoy:

La primera es la que Justiniano presenta como disyunción, en la cual un término excluye al otro pero uno de los dos debe aplicarse de todas maneras. El ejemplo es “*aquel o aquel otro*”. Podemos reconocerlo en nuestra legislación, por ejemplo, en el siguiente artículo:

“Código Penal, artículo 111.- El que, por culpa, ocasiona la muerte de una persona, será reprimido con pena privativa de libertad no mayor de dos años o con prestación de servicios comunitarios de cincuenta y dos a ciento cuatro jornadas (...)”.

Probado el homicidio culposo o se condena a pena privativa de la libertad o a realizar servicios comunitarios. No se puede sancionar con dos penas por un solo delito pero tampoco se puede absolver al culpable.

12 D.50.16.124

En estos casos, el dilema de quien aplica el Derecho es explícito y se hace sencillo: tiene que elegir uno de los dos términos presentes en el texto de la norma y, ambos, excluyen a cualquier otro porque no se puede imponer pena no prevista en la ley (artículo 2 inciso 24 literal d. de la Constitución). El trabajo aquí se reduce a la exégesis del texto pues no hay otra posibilidad normativa fuera de él.

La segunda posibilidad de aplicación de la conjunción “o” en el Derecho es la que Justiniano llama primera clase de subdisyunción en la cita que hicimos antes y consiste en aquella norma según la cual: o bien no pueden ocurrir los dos términos a la vez sino solo uno de ellos, o bien puede no ocurrir ninguno. El ejemplo justiniano es predicar de alguien que *está sentado o anda*. Podemos encontrar este caso, por ejemplo, en la siguiente norma:

“Código Civil, artículo 1969.- Aquel que por dolo o culpa causa un daño a otro está obligado a indemnizarlo (...)”.

El daño puede haber sido producido por dolo o por culpa. El primer caso ocurre cuando hay intención de causar el resultado. El segundo cuando, sin intención, se causa el daño por negligencia, imprudencia o impericia. El daño puede ocurrir por dolo o por culpa, pero no hay daño con dolo y culpa. Una de las calificaciones de la responsabilidad excluye necesariamente a la otra.

Sin embargo, no son las únicas posibilidades de existencia de responsabilidad por daño, como demuestra el siguiente artículo del mismo cuerpo legislativo:

“Código Civil, artículo 1970.- Aquel que mediante un bien riesgoso o peligroso, o por el ejercicio de una actividad riesgosa o peligrosa, causa un daño a otro, está obligado a repararlo”.

La responsabilidad de la que trata el artículo 1969 es la denominada *subjetiva*. La del artículo 1970 es la *objetiva*. Un ejemplo de esta última es la responsabilidad de una línea aérea por un accidente en vuelo: aunque

se demuestre que la empresa hizo adecuado mantenimiento del avión y cumplió las demás reglas aplicables (como el descanso de la tripulación, etc.), si se produce el daño, la aerolínea indemniza porque usa un bien riesgoso.

Frente a casos como éste, quien aplica el Derecho tiene que saber que la conjunción “o” no es puramente disyuntiva y que caben otras posibilidades normativas que pueden estar ubicadas fuera del texto del artículo 1969 del Código Civil como, por ejemplo, la responsabilidad objetiva del artículo 1970. En consecuencia, no puede trabajar exegéticamente como en el caso anterior, sino dogmáticamente, refiriéndose a todo el universo que incluye tanto la responsabilidad subjetiva como la objetiva. Es decir, en este caso denominado de primera subdisyunción por el *Digesto*, hay que trabajar en base a todos los conceptos posibles de responsabilidad y no sólo con los de dolo y culpa.

Sin embargo, en el Derecho puede no ser fácil distinguir este caso de subdisyunción, del anterior que hemos denominado disyunción. Por ejemplo, puede suceder que el Código Civil regule exclusivamente la responsabilidad subjetiva y que otro cuerpo legislativo, por ejemplo el Código de Tránsito o la Ley de Aeronáutica Civil, regule la responsabilidad objetiva. Si el abogado consulta sólo el Código Civil puede fácilmente llegar a la conclusión de que no existe responsabilidad objetiva haciendo una operación que en el Derecho denominamos *argumento a contrario*. La idea de buscar la responsabilidad objetiva en otros textos legislativos sólo pasará por su cabeza si sabe que la conjunción “o” tiene más de un posible significado en la lengua española porque, este tema de las conjunciones pertenece exclusivamente al idioma: no tiene contenido jurídico aunque es esencial para interpretar correctamente las normas aplicables. La buena formación del abogado en el idioma, lo hará pensar mejor todas las posibilidades que el Derecho plantee ante un problema determinado.

La tercera posibilidad de uso de la conjunción “o” es aquella denominada segunda subdisyunción por Justiniano: de los dos términos de la oración, debe ocurrir necesariamente uno pero también pueden ocurrir los dos. Dice nuestra cita que es el caso de la expresión *todo animal*

hace o padece. En el Derecho contemporáneo podemos encontrar lo siguiente:

“Código Civil, artículo VI del Título Preliminar.' (...)

El interés moral autoriza la acción sólo cuando se refiere directamente al agente o a su familia”.

Este dispositivo legal no es una disyunción como el primer caso de éstos que analizamos: el interés moral puede referirse al agente, a su familia, o a ambos. El tema no presenta complicaciones pues debe resolverse exegéticamente, dentro del texto normativo mismo. Sólo hay que saber, desde el punto de vista del idioma, que la conjunción “o”, no conduce necesariamente a la exclusión de uno de los términos por el otro: también pueden ser aplicables el uno y el otro. De tal manera que la autorización de la acción en el artículo VI del Título Preliminar del Código Civil es para tres casos: cuando se trata del interés moral del agente, de su familia o del agente y de su familia simultáneamente.

Paulo, el notabilísimo jurista romano, comenta un problema de conjunciones a propósito de un caso que, previamente, había sido ya tratado por Juliano, otro insigne jurista:

(...) <Cuando se dice:> «Lucio Ticio sea heredero en una mitad; Seyo sea heredero en la parte en la que instituí a Lucio Ticio; Sempronio sea heredero en una mitad», puede dudarse, según Juliano, si se han hecho tres partes de seis onzas cada una o si Ticio ha sido instituido en la misma mitad en que Cayo Seyo, pero por el hecho de que Sempronio haya sido instituido también en la mitad es más verosímil que ambos herederos <Ticio y Seyo> hayan sido instituidos herederos conjuntamente y unidos en una misma mitad. (Paul. 6 ad leg. lul et Pap.).

Los testamentos pueden ser redactados por cualquier testador, entendido o no en el Derecho, con mucha o poca capacidad de discernimiento o de expresión escrita. Pero sólo sirven cuando quien los

elaboró ya está muerto: su voluntad no puede ser consultada sino que debe, necesariamente, ser interpretada.

La expresión testametraria que comentan Juliano y Paulo puede volver a presentarse. El dilema será el mismo.

Las conjunciones, como vemos, son trascendentales en el Derecho: permiten interpretaciones varias y a veces contradictorias del mismo texto. Esto hace ver que quien elabora la norma (legislador, testador, parte del contrato, etc.) tiene que hacer un esfuerzo lingüístico para utilizar adecuadamente las conjunciones, dando así un claro significado a la prescripción. Por su parte, quien aplica la norma, tiene también que saber las diversas posibilidades de interpretación idiomática de las conjunciones, para así llegar al correcto significado o, en todo caso, al conjunto de posibilidades normativas existentes (como en el caso de la primera subdisyunción presentada por el Digesto). En cualquier circunstancia, esto hace muy claro que un manejo fino del idioma es esencial para diseñar e interpretar los textos normativos.

5. La expresión de las normas bajo forma de doble negación.

Dice el *Digesto* citando al jurista Gayo:

“Dos negaciones, de una ley, permiten más que prohíben, como lo advierte también Servio <Sulpicio Rufo>. (Gai. 5 ad leg XII Tab.)”.¹³

La doble negación contiene, en realidad, dos normas: una, la expresada en el texto y, otra, su inversión a norma positiva retirando las dos negaciones.

Un ejemplo simple de doble negación en el Derecho es el siguiente:

¹³ D.50.16.237

“Código Civil, artículo 397.' El hijo extramatrimonial reconocido por uno de los cónyuges no puede vivir en la casa conyugal sin el asentimiento del otro”.

La inversión dirá: “el hijo extramatrimonial reconocido por uno de los cónyuges puede vivir en la casa conyugal con el asentimiento del otro”.

A veces, sin embargo, la doble negación no parece tal lingüísticamente hablando y sólo tiene explicación, enmascarada tras un aspecto dogmático del Derecho. Por ejemplo:

“Constitución, artículo 120.' Son nulos los actos del Presidente de la República que carecen de refrendación ministerial”.

En esta norma una de las negaciones es el concepto de “nulo”, que jurídicamente es equivalente a “no válido”.

De acuerdo a su texto, este artículo establece que si un acto del Presidente carece de refrendación ministerial, entonces es nulo o, lo que es lo mismo, no válido.

Ahora bien, si tomamos la máxima de Gallo que citamos antes del *Digesto* de Justiniano, podríamos afirmar que en el artículo 120 de la Constitución también se dice que si un acto del Presidente tiene refrendación ministerial, entonces es válido. Sin embargo, hay que andar con cuidado en este manejo de la norma pues tal conclusión no sería absolutamente cierta: si por ejemplo un decreto presidencial con firma ministerial estableciera una norma claramente inconstitucional, sería inválido, no por la falta de firma sino por su contenido.

En la teoría del Derecho se ha recogido la triple subdivisión de las proposiciones implicativas en extensivas, intensivas y recíprocas. Las extensivas dicen que “siempre que A, entonces B”; las intensivas dicen que “solo si A, entonces B”; las recíprocas dicen que “solo y siempre que A, entonces B”.

Nuestra experiencia trabajando con estos elementos de juicio nos ha hecho concluir que sólo las proposiciones implicativas recíprocas de doble negación pueden ser convertidas en recíprocas afirmativas. Sin embargo, la extensiva de doble negación se convierte en una intensiva afirmativa. Lo propio pasa con las intensivas de doble negación: se convierten en extensivas afirmativas.

El ejemplo del artículo 120 de la Constitución es una implicación extensiva negativa porque manda que “siempre que un acto presidencial carezca de firma, es nulo”. No manda que “solo si carece de firma es nulo”, porque también puede llegar a serlo si, con todas las firmas requeridas, manda algo abiertamente inconstitucional.

Su inversión a norma positiva será intensiva y dirá que “solo si el acto presidencial tiene firma es válido”, pero no podrá afirmar que lo será “siempre” por las razones ya indicadas.

Ante una norma de doble negación que no precisa si es una implicación extensiva, intensiva o recíproca, quien aplica el Derecho debe preguntarse por ello y responder, antes de pretender la inversión hacia la norma positiva. Si no lo hace, puede correr el peligro de sostener, por ejemplo, que un acto presidencial impecable en materia de firmas pero inconstitucional en su contenido, pueda ser considerado válido.

Aquí es preciso hacer una digresión en relación al argumento a contrario: consiste éste en introducir dos negaciones en la norma existente para, así, lograr una norma inversa. Por ejemplo, ante la norma que dice “el Tribunal Constitucional conoce en instancia única la acción de inconstitucionalidad de las leyes”, nosotros podemos ensayar el siguiente argumento a contrario: “el órgano que no sea el Tribunal Constitucional, no puede conocer la acción de inconstitucionalidad de las leyes”. En este caso, el argumento a contrario es correcto porque la norma señalada es una implicación recíproca.

Pero muchas veces el argumento a contrario es inválido. Por ejemplo, antes hemos ya mencionado el artículo 1969 del Código Civil según el cual todo aquel que causa un daño con dolo o con culpa debe indemnizar. La utilización del argumento a contrario para decir: “si el daño no se causó con dolo o con culpa entonces no hay que indemnizar”, es incorrecta porque podrá haber una indemnización por responsabilidad objetiva como también indicamos oportunamente (según lo establece el artículo 1970 del Código Civil).

La validez del argumento a contrario depende de que no haya en todo el sistema jurídico alguna norma que impida aplicarlo y eso le da mucha debilidad como instrumento de argumentación.

A la inversa, cuando quien aplica el Derecho se funda en el contenido literal de la norma jurídica, tiene uno de los argumentos jurídicos más fuertes que se puede obtener.¹⁴

Lo interesante de todo ello consiste en que tanto la elaboración de un argumento a contrario, como la conversión de una doble negación en una afirmación, son procedimientos lógicos idénticos.¹⁵ Sin embargo, como *dos negaciones de una ley permiten más que prohíben*, el resultado de convertir una doble negación en una proposición afirmativa es aplicación del sólido método literal, en tanto que el argumento a contrario resulta

14 El contenido literal de la norma es fundamental en muchas disciplinas del Derecho (por ejemplo en el Derecho Civil, en Procesal o en el Penal). En otros ámbitos del Derecho no siempre es decisivo aunque mantiene su importancia. Por ejemplo, el Tribunal Constitucional ha dicho en el Perú: “ 1. En materia de derechos fundamentales el operador judicial no puede sustentar sus decisiones amparándose únicamente en una interpretación literal de uno o más preceptos constitucionales, ya que, rara vez, la solución de una controversia en este ámbito puede resolverse apelándose a este criterio de interpretación” (Sentencia del Tribunal Constitucional emitida el 27 de marzo del 2003 en el Exp_1941_2002_AA_TC sobre acción de amparo interpuesta por don Luis Felipe Almenara Bryson contra el Consejo Nacional de la Magistratura).

15 Cuando se elabora el argumento a contrario se introduce dos negaciones que invierten el significado de la norma. Cuando se realiza la inversión de la doble negación, también se introducen dos negaciones en el texto y, las dobles negaciones resultantes, lo convierten en una afirmación.

significativamente débil y, la mayoría de las veces, tiene validez incierta, carente de seguridad.

De esto pueden concluirse varias cosas para el Derecho. La primera, que la doble negación y el argumento a contrario son similares en cuanto al procedimiento de introducir dos negaciones en la norma. La segunda, que la doble negación contiene la afirmación invertida y, por consiguiente, tanto la norma de doble negación como la afirmativa, son aplicación del método literal que es un argumento sólido en el Derecho. La tercera, que es muy importante que quien aplica el Derecho sepa distinguir las normas con doble negación de las que carecen de ella. Sólo así tendrá verdadera certeza de la consistencia argumentativa que está utilizando.

Como podemos apreciar, la norma expresada bajo forma de doble negación presenta problemas de comprensión y de significación normativa en el Derecho. Por ello, parece recomendable no utilizarla al legislar. Quien dicta la norma siempre puede hacerlo en positivo, ahorrando malos entendidos, tanto lógicos como lingüísticos.

Para finalizar, diremos que la revisión de los textos del *Digesto* de Justiniano muestra que, desde dos milenios atrás, los juristas han notado las vinculaciones entre el Derecho y el idioma. Han utilizado este vínculo para desarrollar sus mecanismos intelectuales y para dar claridad a la interpretación correcta de los textos.

Para la persona especializada en leyes esto debe significar un estímulo que la lleve a profundizar su conocimiento del idioma para ser mejor en su misma profesión de abogado. Para el legislador, aparecen una serie de reglas que pueden elaborarse de forma práctica, de manera que al redactar las normas jurídicas, tome en consideración una serie de aspectos lingüísticos que, de ser debidamente observados, pueden mejorar significativamente tanto la claridad de las normas como el uso que los seres humanos hacemos de ellas.

Un mejor conocimiento de la relación entre el Derecho y el idioma, sin duda, conducirá a que la justicia tenga mejor ajustada la venda de los ojos y, también, a que use con mayor precisión la balanza con que cuenta.

Muchas gracias.

DISCURSO DE RECEPCIÓN EN LA INCORPORACIÓN DEL ACADÉMICO MARCIAL ANTONIO RUBIO CORREA

Salomón Lerner Febres

Doctor Marco Martos Carrera,
Presidente de la Academia Peruana de la Lengua,

Señoras y señores académicos,

Señoras y señores:

Tengo el encargo de intervenir brevemente para así expresar el regocijo de esta Academia al incorporar en su seno al doctor Marcial Rubio Correa. Deseo declarar, en primer lugar, que esta tarea significa para mí un honor y también una satisfacción personal, pues Marcial Rubio no solamente es un destacado intelectual sino también un amigo desde hace años, alguien con quien compartí inquietudes e ilusiones sobre la naturaleza y destino de la Pontificia Universidad Católica del Perú, de la que él es actualmente Rector. Acerca de la relevancia intelectual de Marcial no sería necesario, en realidad, abundar en razones, pues ellas son evidentes para todo aquel que haya estado al tanto de la vida intelectual peruana en las últimas tres décadas. En ese periodo, nuestro nuevo colega ha desarrollado una obra de alto valor, centrada fundamentalmente en el pensamiento y la exégesis jurídicos, y en la que se manifiestan los diversos aspectos de su

personalidad: maestro universitario, investigador del Derecho, entusiasta romanista, constitucionalista y ciudadano comprometido.

Y son todas estas calidades las que sobradamente, justifican su formal incorporación hoy a esta Academia.

No resulta ocioso, sin embargo, considerar, con algo más de detenimiento, los motivos por los cuales un hombre de leyes tiene su lugar natural en una Academia como la nuestra, cuya fundamental vocación es la reflexión sobre el fenómeno del lenguaje y cómo él vive y se expresa en la sociedad peruana. Y ello es así porque, entiendo, que esos motivos se encuentran en la ineludible dimensión ética que implica la experiencia de la lengua, dimensión que también posee todo quehacer legal y jurídico. En tal sentido, lo que diré a continuación desearía se entienda también, como una tácita alusión a la manera en que la reflexión sobre el Derecho ha comprometido también en los terrenos vastos del lenguaje a nuestro nuevo colega.

El Derecho es, para nuestra percepción corriente, un mundo constituido por normas formales y oficiales: constituciones, leyes, reglamentos que expresan la forma como habitualmente se nos presenta esa rama de la existencia social. Afirmado lo anterior, resulta coherente señalar que el quehacer en ese campo ha de ser de tipo esencialmente interpretativo y aplicativo. Se trata entonces de actuar con soltura en un cierto universo constituido por disposiciones escritas para saber qué significa una cierta norma y determinar así su pertinencia frente a acotados hechos o circunstancias.

La fundamentación de los intereses, la dirimencia entre pretensiones enfrentadas, la determinación de la ilegalidad de una conducta o de un acto, la fijación del castigo que corresponde a una conducta ilegal, todas esas son acciones que se realizan pues tomando como referencia a la ley y a su significado.

Con lo dicho, se coloca ya de manifiesto que el mundo normativo estructurado por el Derecho es, en su esencia, un ámbito constituido

lingüísticamente; como experiencia propiamente humana en la que desde la palabra se desea manifestar y otorgar valor social a un significado. En efecto, las normas de diversa categoría influyen sobre nuestras vidas colectivas y las regulan eficazmente en la medida en que ellas existan puestas de manifiesto en ese terreno común que es el medio lingüístico.

Ahora bien, su inserción sin embargo reviste características especiales pues ellas son enunciados que, en un aspecto relevante, se refieren al deber ser: ellas nos dicen cómo es que deberían canalizarse las conductas y con ellas las interacciones entre las personas, y esa que es su *poderosa virtualidad* solo se hace posible en los marcos de un tiempo y de un lenguaje humanos que atentos a lo que ha sido y lo que es, se orientan a lo que aún no ocurre y nos dicen lo que debiera ser.

En efecto, si la ley ha de entenderse como previsión de conductas futuras, sus disposiciones solo pueden ser inteligidas como sensatas por su relación con un mundo preexistente: esto es, una vez más, por una simbolización de nuestra historia y de nuestras costumbres, que, en el fondo implica una captura lingüística de nuestra experiencia social.

Digámoslo de otra manera. Entiendo que todo derecho expresa un *ethos*, es decir, la singularidad de un pueblo que nace en sus costumbres, y permanece luego allí como su sello identitario; ese derecho naciente, empero, busca trascender su origen y apunta a un todavía no que brinda sentido al *ethos* que lo genera. El Derecho se diseña entonces también como un *telos*; es decir como tensión para que las personas, y con ellas la sociedad, aspiren a la vida buena, la vida deseable, la vida respetuosa de ciertos ideales presididos por la Justicia. Pues bien, entre ese *ethos* y ese *telos*, reside a mi juicio un elemento esencial desarrollado para la tarea jurídica.

Ella no resultaría ser sino ese camino que ha de transitarse permanentemente y que vincula *ethos* y *telos*. Y el modo de tal andadura no puede ser otro que el del lenguaje: logos.

Ahora bien, conviene detenernos un poco más en este punto. La apelación al *ethos* como costumbre podría, eventualmente, conducirnos

por una ruta equivocada y así el perder de vista las exigencias de moralidad que han de caracterizar el mundo jurídico. Al mencionar el *ethos* como equivalente de costumbre, podríamos creer que entramos en el territorio de la neutralidad moral.

Después de todo, las costumbres de un pueblo son lo que son, independientemente de los exámenes que rindan ante el tribunal de la moral.

Mas, precisamente, si el Derecho se erige como un saber distinto de un puro pragmatismo amoral, nacido y sometido a la costumbre, es porque su vocación está fecundada por exigencias de justicia no cumplidas y por nociones de bien individual y colectivo que van más allá de las circunstancias. Es en la consideración de esta percepción de lo trascendente que habla el Derecho, lo cual, hace que la tarea del pensador jurídico sea mucho más complicada y responsable que la de un simple decodificador y operador de leyes. Quien piensa auténticamente en el Derecho es más bien aquél que realiza un trabajo de hermenéutica y de integración del acto normativo con todas las otras dimensiones significativas de la existencia colectiva. Y no estamos hablando de una labor diminuta y desdeñable, pues el quehacer jurídico, que he descrito en tanto referido a la justicia y al bien, nos hace ver cómo la norma jurídica, más allá de sus propiedades formales, ha de estar siempre impregnada de significación humana, la cual resulta en último término el sustento de su legitimidad. No hay ley cuya legitimidad pueda sostenerse indefinidamente si su fundamento ético y su finalidad axiológica son débiles.

El pensador del Derecho así lo sabe y, por ello, su defensa de la ley cobra prioritariamente la forma de una reflexión sobre su génesis, su contenido material y su sustancia moral. En ese trabajo, la actividad del jurista encuentra entonces compatibilidades estrechas con la vocación que nos reúne como miembros de esta Academia: el escudriñamiento de los usos del lenguaje como expresión de una vida colectiva que ha de encaminarse a la realización moral de quienes la comparten.

En el Perú hemos tenido una tradición valiosa de hombres de leyes que se han aproximado al Derecho con las preocupaciones y con las convicciones que acabo de reseñar. A esa tradición pertenece, naturalmente, el nuevo académico, y es sobre su abordaje del Derecho que deseo hablar a continuación, pero lo hago, principalmente, en el entendido de que ello nos ofrece fuentes para considerar amplias, profundas y graves cuestiones de la vida social en el Perú contemporáneo.

Es justo aproximarnos al perfil intelectual de Rubio haciendo referencia a su amplia y valiosa producción bibliográfica, la cual, observada panorámicamente, como ya he mencionado, refleja fielmente las maneras diversas, pero claramente interrelacionadas, en las que él participa de nuestra vida intelectual.

En el conjunto de esa obra aparece en primer lugar la figura del jurista como maestro universitario, dimensión manifiesta en textos dirigidos a la formación de estudiantes, textos que por su gran claridad didáctica se han convertido en obras de referencia en diversas escuelas de Derecho en nuestro país. No son libros de divulgación sino verdaderas lecciones de razonamiento trasladadas al lenguaje escrito, textos que invitan a sus jóvenes lectores a realizar una inmersión incitante y al mismo tiempo responsable en el mundo de la reflexión jurídica.

De otro lado, nuestro nuevo colega es un investigador dentro del complejo mundo de lo jurídico. Por ello destacan en su obra aquellos libros en los cuales analiza con meticulosidad y audacia de experto, aspectos técnicos de nuestra organización jurídica y de nuestro diseño normativo. En tales libros, acomete tareas de interpretación que resultan, digámoslo así, exigentes o riesgosas ya sea por su dificultad, ya sea por su novedad en nuestro medio intelectual. Al asumir esos riesgos para someter a prueba los alcances de la norma y de las doctrinas que le otorgan fundamento, Rubio demuestra el carácter animado del Derecho, la existencia de una vida y de un espíritu que, evidentemente, se encuentran más allá de la ley escrita, y que se develan en el adecuado razonamiento sobre las cosas y la mirada transparente de los valores que permiten juzgar el mundo y recrearlo luego a través de la norma.

Finalmente, cabe señalar que a los trabajos didácticos y a los escritos de investigación ya aludidos, se suman aquellos textos en los que Marcial Rubio, como ciudadano atento y preocupado por el devenir de nuestra colectividad, atiende a la historia, el sentido y las peripecias de nuestro orden constitucional con el interés de fortalecerlo mediante el razonamiento y la afirmación de principios. Los escritos sobre temas constitucionales de Marcial constituyen, desde luego, finos ejercicios de exégesis y de ubicación histórica de nuestra vida jurídica; pero siempre son algo más: se plantean como invitaciones al ejercicio de una ciudadanía plena, la cual sólo es posible mediante el conocimiento de la letra, pero también del espíritu de las leyes que nos rigen, una comprensión que es necesaria para el ciudadano común y corriente y que se ofrece con mayor exigencia moral para las autoridades encargadas de producir normas o de vigilar su cumplimiento.

Marcial Rubio es pues “un pensador de lo jurídico”. Entiendo que para tal pensador afincado en nuestra sociedad, ha de surgir casi de modo inevitable una pregunta: ¿Qué significa ser jurista en el Perú contemporáneo? Abordar tal cuestión implica, en primer lugar, reconocer que en nuestro país la palabra “justicia” se encuentra imbuida de un significado complejo y elusivo. El devenir de nuestra sociedad está, en efecto, intensamente marcado por la esquiva esperanza de una comunidad justa y próspera. Nuestra historia republicana, para no referirnos a la totalidad de la historia de nuestra nación, se encuentra marcada por la experiencia de la división, de la exclusión, de la marginación y del abuso de los poderosos, lo cual ha dado lugar, como es explicable, a una difundida incredulidad frente a la justicia que presuntamente albergan las leyes, o por lo menos, frente a la idoneidad de quienes se hallan encargados de administrarla. En ausencia de normas jurídicas, e incluso en ocasiones existiendo ellas, es frecuente que en la trama de nuestra vida social se presenten tendencias, conductas, hábitos que regulan *de facto* nuestra existencia cotidiana y, con ella, también nuestra coexistencia. Me refiero, desde luego, a esas leyes no escritas que pautan e incluso confieren cierta perversa autoridad al irrespeto y desconocimiento de los otros, a la negación del valor y la calidad humana, o por lo menos ciudadana, de aquellos a los que consideramos ajenos a nuestros círculos y estamentos;

al empleo malintencionado, abusivo o corrupto del poder y la autoridad; a los hábitos arraigados en nuestro discurso público, en nuestro lenguaje colectivo, y que por ello son tan difíciles de abolir o transformar mediante actos legislativos o la jurisprudencia de nuestras cortes. Ante el reconocimiento de una realidad social con tales características, se impone, para el intelectual dedicado al Derecho, la pregunta acerca de si en una sociedad como la nuestra la ley puede honestamente ser considerada como constructora de sentido y si él mismo podrá ser capaz de contribuir a la afirmación de vínculos frecuentemente desgarrados.

La pregunta por el sentido es pertinente, pues es en la construcción de puentes entre letra, espíritu y contexto de la ley, y en la recuperación de un sentido político para la creación de la norma, donde se sitúa la reflexión más importante sobre el Derecho.

Es innecesario aclarar, desde luego, que si me refiero a ese sentido político, no es teniendo en mente la significación pequeña y objetable que la política ha llegado a tener entre nosotros; por el contrario, me refiero a la política como ese ámbito o dimensión de nuestras vidas colectivas donde se produce la deliberación sobre los fines de una comunidad y sobre las grandes convenciones y pactos que han de gobernar la vida en común.

La ley y la política, en ese sentido, no son enemigas; antes bien, son realidades convergentes pues ambas se dirigen a la construcción de horizontes para una comunidad que se quiere humana y por ello tolerante, libre y solidaria al mismo tiempo. No en vano Aristóteles señalaba a la Política como la principal rama de la filosofía práctica y la entendía en el fondo como ética social.

Ahora bien, al jurista - y con él a nosotros mismos - se nos plantea la pregunta: ¿Qué oportunidades hay de que todo esto que se acaba de señalar tenga vigencia en el Perú? Entiendo bien que, frente al peso de la historia y la constatación cotidiana de la injusticia, suele germinar un cierto fatalismo que nos conduce a la infertilidad e incluso a la celebración del desaliento. Dicho pesimismo, sin embargo, pasa por alto otras tendencias

no menos visibles en la historia y en la vida cotidiana de los habitantes del Perú. Me refiero a esa aspiración nunca abandonada de transformar nuestra realidad, de enriquecer nuestra imaginación y de desafiar la rutina desalentadora mediante la afirmación de proyectos y a través del ejercicio constante de la crítica. Crítica y proyecto bien pueden ser, a escala de la vida colectiva, la síntesis de aquello que denominamos “esperanza”. Y para la movilización de esas tendencias, resulta indispensable la afirmación de una vida nacional regulada por normas no sólo legales sino legítimas, válidas, equitativas, rectamente entendidas y socialmente acatadas y defendidas.

El Derecho, por lo tanto, aparece, según lo dicho, investido de una relevancia social y humana esencial, como escenario de una vida colectiva creativa, y, con ello, como manifestación y resultado de la naturaleza intersubjetiva de la experiencia humana y de su vertebración axiológica. En nuestra época, en la que no es infrecuente la alienación de la persona frente al lenguaje, el pensador del Derecho habrá de cumplir, entonces, una inesperada función terapéutica. Recordemos que las célebres parábolas *kafkianas* de la ley, presentan el reino de la justicia como una puerta hacia un camino que el individuo no puede entrever ni al cual puede acceder. En ellas, el sentido de la norma se torna impersonal y ha de enfrentársele finalmente desde la completa soledad, desde el fraccionamiento de la experiencia para terminar siendo acompañado apenas por un grito que nadie más podrá escuchar. Ese lenguaje, que el gran escritor checo *inventó* para comunicar las terribles paradojas de nuestra época, no es propio de personas sino de seres incomunicados e insulares sobre quienes recae el peso aplastante de leyes vacías de sentido, órdenes más que leyes, cuyas destructoras consecuencias se hacen experiencia presente pero cuya razón de ser permanecerá por siempre ausente.

En las antípodas de lo descrito, la razón última de la ley no puede ser sino la de comunicar y así ofrecerse a la tarea interpretativa. La norma, la ciencia jurídica, se entienden entonces tributarias de la vida humana y dentro de ella del lenguaje y, con él, del diálogo hermenéutico.

Ahora bien, el derecho que nos ha de abrir el camino hacia la justicia nos ofrece distintos dominios dentro de los cuales, no creo equivocarme,

el principal hoy en día reside en la doctrina de los Derechos Humanos, campo de estudio en el cual también se ha expresado la actividad de Marcial Rubio Correa.

Los derechos humanos, núcleo de ese mundo ético por el cual está llamado a definirse el pensamiento y el quehacer jurídico contemporáneos, delimitan ese espacio hacia el cual convergen, y ante el cual rinden examen de legitimidad, todas las otras ramas del Derecho positivo. Si es moneda corriente hablar del mundo de hoy como de una realidad desprovista de centro normativo, donde la especialización del saber ha dado lugar a una disgregación y disolución de todos los valores, resulta relevante señalar hasta qué punto los derechos humanos llaman a corregir esa tendencia. En efecto, si la doctrina de los derechos humanos sólo puede explicarse, como tal, en el contexto de nuestra modernidad crítica, al mismo tiempo sus normas y valores vienen a corregir o limar ciertos excesos de tal modernidad: nacen de un mundo secularizado y renuente a la afirmación de valores absolutos, pero al mismo tiempo afirman un valor que no necesita probanza, que no está sujeto a la evaluación circunstancial ni al cálculo estratégico, como es la dignidad inherente e inalienable de todo ser humano por el simple y rotundo hecho de serlo.

Resulta claro que en el Perú la afirmación de los Derechos Humanos en la vida cotidiana y también en el horizonte jurídico es una de las grandes tareas por realizar y, en tal perspectiva, una de las grandes promesas vinculadas con la instauración de una sociedad justa. En una colectividad donde la vulnerabilidad de la existencia todavía es endémica y donde ella se encarniza en los sectores más pobres, el derecho a la vida y la integridad física, el derecho a la dignidad que asiste a todo lo humano, resultan ser reclamos todavía pendientes e incomprensidos

. Y es allí precisamente donde la fundamentación conceptual y las aseveraciones lógicas que obtenemos del derecho debieran mostrarse como auténticos instrumentos de transformación y regeneración de nuestra sociedad. Se trata de fundamentaciones que deben hablarle directamente al poder para instruirlo sobre sus límites y sobre sus responsabilidades, pero que también, al incorporar con firmeza la defensa de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales, nos hablan a todos sobre nuestra falta

de solidaridad y sobre lo intolerable, indefendible y, por último, insensato que es una sociedad excluyente y marginadora.

Es en estos entornos que reside el carácter humanista de quien reflexiona sobre lo jurídico: situarse en ellos permite dar cuenta tanto de lo universal como de lo singular e irrepetible de la vida de cada uno. Y surge así esa interesante paradoja del Derecho: la ley, que para formularse, debe hacer abstracción de las personas se demuestra, sin embargo, como norma justa solo cuando se vincula de manera concreta a la existencia. La causa del Derecho no es un reclamo teórico. La actitud principista de quien hace un llamado al cumplimiento de la ley no pretende negar la diferencia visible en los hechos; busca que prevalezca el pacto de la razón que garantiza la convivencia. Un pueblo que renuncia a la ley, que halla constantes justificaciones para la excepción o que prefiere la violencia ejercida sin ley para supuestamente defender así su seguridad está en realidad aceptando la tiranía de lo arbitrario y, por tanto, de lo irracional. La justicia no puede ser tal cuando es ejercida a la medida de algunos. Sólo llega a serlo cuando está comprometida con el tejido social, cuando afirma la coexistencia y así se hace cargo de un quehacer que es comunitario.

Si aceptamos todo lo señalado, concluiremos que el Derecho no es la simple ejecución de la norma como entidad autónoma y desentendida de los sujetos sino, más bien, una instancia que nace de la experiencia y se compenetra con ella. En tal línea de razonamiento, la justicia entonces es una consecuencia del diálogo, una emergencia de la palabra misma que, como sabemos, en tanto *logos*, es razón, y por qué no señalarlo, también Ley y Principio. Es allí, en la dimensión del conocimiento, que se hace visible el orden de lo equilibrado, de lo verdadero, de lo justo. Bien mirado, ¿qué otro destino puede tener el conocimiento sino la búsqueda de la verdad y el bien que son sinónimos de la justicia?

Creo que así lo entendió Cicerón cuando escribió que “el conocimiento divorciado de la justicia es astucia pero no sabiduría”.

Amigos:

Marcial Rubio Correa es un hombre justo que conoce, y que nutrido de la vida y recorriendo los vastos campos del Derecho, ha entregado su conocimiento —en verdad lo sigue entregando— a través de la palabra docente que enseña y descubre.

Al incorporarlo como uno de sus miembros, la Academia Peruana de la Lengua ha confirmado que la auténtica preocupación por el lenguaje es indisociable de la comprensión de la compleja realidad humana y de sus aspiraciones hacia la justicia.

Se hace de tal suerte visible aquella razón superior que convoca a los integrantes de esta Academia a escuchar no la voz monocorde de unos pocos sino más bien la palabra plural, la palabra de todos.

Muchas gracias

Salomón Lerner Febres

Miembro de la Academia Peruana de la Lengua

Rector Emérito de la

Pontificia Universidad Católica del Perú

RESEÑAS

Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española. *Nueva gramática de la lengua española*. Espasa Libros, S.L.U., Madrid, 2009; Tomo I, 1960 pp. y Tomo II, 1925 pp.

Desde la aparición de la gramática académica (1711), la Real Academia Española (RAE) ha publicado numerosas ediciones de su gramática en las que se ha esforzado en analizar este maravilloso artificio denominado lengua logrando mejorar sus descripciones gramaticales, ampliar aquellos aspectos que merecían atención más detallada y asumir las mejores aportaciones de los gramáticos de cuño moderno.

Con la finalidad de saldar la deuda académica que significó el *Esbozo de una nueva gramática de la lengua española* (1973), la RAE se propuso la preparación paciente y rigurosa de esta *Nueva gramática de la lengua española* (2009), una obra colegiada de la Academia española y sus veintiún Academias hermanas. Su texto básico fue presentado en el XII Congreso de Medellín (Colombia) el 14 de marzo del 2007.

La Nueva gramática, fiel a su concepción tradicional de gramática, centra su interés, básicamente, en la exposición de los componentes morfológico y sintáctico de la lengua. En cuanto al primero, aborda el estudio de la estructura de las palabras, su constitución interna y sus variaciones; en cuanto al segundo, se ocupa de la manera en que se combinan las palabras y de los grupos que forman. Bajo el sentido ampliado del término gramática, entrega una presentación concisa de la fonética, o el estudio de los sonidos del habla, y también de su organización lingüística, la fonología. Obvia el abordaje de la semántica como una temática particular porque no lo considera un componente

gramatical, pues entiende que ella no sólo se encarga de los significados que corresponden a las expresiones lingüísticas sino que los trasciende; esto es, que no es una disciplina centrada en el mecanismo interno que permite crear los mensajes e interpretarlos, sino que también abarca el elemento situacional o extralingüístico.

Con la finalidad de conseguir descripciones gramaticales plausibles, mucho más detalladas y rigurosas, la *Nueva gramática* sintetiza buena parte de la investigación reciente y hace suya los conceptos relevantes de la bibliografía gramatical contemporánea. Como exponente de la política lingüística panhispánica, asume el carácter policéntrico del concepto moderno de norma y describe las numerosas estructuras que son compartidas por la mayor parte de los hispanohablantes, las que logra articularlas en un mismo sistema con el objetivo explícito de mantener la tan reclamada unidad de la lengua española. Mientras el *Diccionario Panhispánico de Dudas* (DPD) enfatiza el aspecto normativo, la *Nueva gramática* considera los aspectos descriptivo y normativo, aunque reconoce su desapego del aspecto teórico doctrinario, el cual lo deja al debate de los especialistas, pues entiende que la fundamentación de algunos tópicos o clasificaciones le corresponde a los especialistas de la materia.

Su contenido general toma en cuenta la descripción de las unidades fónicas a nivel de la fonética y la fonología y considera el análisis de las unidades segmentales (vocales y consonantes) y suprasegmentales (acento y curva melódica o entonación).

A nivel de las unidades morfológicas, presenta el estudio de la estructura de las palabras desde las perspectivas de la morfología flexiva, o aquella cuyas variaciones de las palabras implican cambios de naturaleza gramatical, y de la morfología léxica, o aquella que analiza la estructura de la palabra y las pautas que permiten construirlas o derivarlas de otras apelando a los mecanismos de composición y derivación, básicamente. Desde el punto de vista sintáctico, se permite el empleo del término “categorías gramaticales” en dos sentidos: tanto para referirse a las clases sintácticas de las palabras como para aludir a la información gramatical reunida en los morfemas flexivos, tales como género, número, tiempo, modo, etc. En cuanto al estudio de

las unidades sintácticas o de las clases de palabras, reconoce, entre ellas, el artículo, el sustantivo, el adjetivo, el verbo, el adverbio, la preposición, la conjunción y la interjección. Entrega un estudio detallado de cada una de las clases sintácticas y de los grupos que ellas forman, así como de 1) las funciones sintácticas sujeto, complemento directo, complemento indirecto, atributo y adjuntos, o el complemento circunstancial y 2) las construcciones sintácticas fundamentales, la oración simple y la oración compuesta.

La consideración de la interjección como una clase sintáctica de palabra significa un cambio radical en la concepción de oración, por cuanto descarta el concepto de oración unimembre, o de la oración entendida en términos de significado. La oración es entendida ahora, en términos estructurales, como una construcción dual conformada por un sujeto y un predicado. El segundo componente de la oración es clasificado en verbal, cuando el verbo está explícito (Pedro llegó tarde) o no verbal, cuando el verbo está implícito (muy traviesos, mis hijos).

La interjección es analizada como una clase de palabra diferente de las otras; carente de contenido descriptivo, es utilizada para comunicar sentimientos, impresiones y para manifestar diversas reacciones afectivas; por ello, es reconocida más bien como acto de habla, pues “el que dice ¡Ay! no describe alguna sensación de pena, dolor o resignación, sino que expresa o manifiesta esas emociones” (RAE, 2010:623).

Acuña el concepto de clase transversal para agrupar en ella a los demostrativos, los posesivos, los artículos y los cuantificadores (numerales e indefinidos) como palabras que tienen la particularidad de pertenecer a más de una clase sintáctica. Así, por ejemplo, los demostrativos “pueden ser adjetivales (quiero este libro) y pronominales (quiero este); (...) los cuantificadores pueden ser adverbiales (la película no me gustó *nada*), pronominales (hoy he preparado *poco*, refiriéndose al café) o adjetivales (te quedan *algunos* días)” (RAE, 2010:11-12).

Acorde con las tendencias de las gramáticas modernas, las formas gramaticales comprendidas como clases transversales reciben un tratamiento especial, hasta controvertido diríase, en relación con lo

ofrecido por el *Esbozo(l)*. La *Nueva gramática* las considera, básicamente, pronombres y adjetivos, por cuanto pueden aparecer sin el núcleo nominal o modificándolo respectivamente

1. No es ninguna novedad el hecho de que en el *Esbozo* los demostrativos, posesivos y los cuantificadores fueran considerados pronombres sustantivos y pronombres adjetivos, dada su capacidad compartida de funcionar como pronombres (*este* llegó tarde) o adjetivo (*este* niño llegó tarde). Cf. RAE (1973).

En contacto con el sustantivo, precisamente, estas subcategorías admiten usos de determinante (a pesar de no ser ésta una clase sintáctica) y de adjetivo (en el sentido amplio del término). Así, los demostrativos son vistos rigurosamente como determinantes (*este* niño, *aquella* señora); los cuantificadores (numerales e indefinidos) son vistos como adjetivos (*dos* libros, *segundo* año, *doble* salto, *ningún* sitio); y los posesivos, finalmente, como formas gramaticales que alternan ambas funciones: los posesivos prenominales, como determinantes (*mi* libro, *su* hermano) y los posesivos posnominales, como adjetivos (un amigo *mío*, la casa *nuestra*).

Adjetivos Determinantes

Posesivos posnominales

Cuantificadores

Numerales: cardinales

ordinales

partitivos

múltiplos o multiplicativos

Artículos

Posesivos prenominales

Demostrativos

La versión *Manual de la Nueva gramática*, de acuerdo con sus propósitos pedagógicos, contiene los mismos capítulos que la obra extensa, pero con variantes necesarias sin afectar, desde luego, su carácter esencial centrado en el aspecto normativo de la lengua, que considera el aspecto más relevante para todos los hispanohablantes del orbe. (Jorge Esquivel Villafana)

Garatea Grau, Carlos. *Tras una lengua de papel. El español del Perú*. Lima: PUCP, 2010, 200 pp.

El castellano del Perú tiene la voz mestiza de tanto haber andado durante siglos por nuestras tierras. Y gran tramo de ese recorrido lo hizo en los Andes: cruz en el pecho, espada a la cintura y montado en textos escritos que traían en sus líneas siglos de tradición y cultivo. Una parte del registro de aquel itinerario, que constituye la historia del castellano andino, “está en textos; la otra se perdió para siempre” (174). Es la voz andina grabada en papel y que nos habla de “un pasado que es, de muchas maneras, también nuestro presente” (Rivarola 1994?: 49). A través de las páginas del libro que ahora comentamos, Carlos Garatea nos llevará *Tras una lengua de papel*.¹

Ya las líneas introductorias de este ensayo nos advierten del escenario en el que se ubican las reflexiones del autor. Este presenta y plantea,

1 Quiero señalar, antes de continuar, la ocurrencia de ciertos errores biblio-referenciales que, por supuesto, en nada desmerecen la calidad del texto que el autor nos ofrece ni dificultan ni impiden la fluidez de su lectura y que, en una futura edición, podrían ser enmendados con un mayor cuidado editorial. Más aún, considero que este es el lugar adecuado para advertirlos. En primer lugar, en la página 31 (n.12) se indica la siguiente referencia: Rivarola 1996; sin embargo, dicha referencia no se consigna en la bibliografía. En segundo lugar, la página 36 (n.16) trae la referencia Lara 2004: 103, no obstante, se debió precisar si Lara 2004a o 2004b, ya que en la bibliografía se indican ambas (a lo largo del texto existen casos similares que ya no señalaré para no extenderme en esta ya extensa nota). Luego, en la página 42 (n.20) se cita a Martín Butragueño (2003), aunque no aparezca en la bibliografía. Por último, en la página 43 (n. 21) se remite a Moreno de Alba (2003) aún cuando en la bibliografía solo se registra para el mismo autor (1999).

como corresponde al género en el que se enmarca el texto, los temas y problemas que discutirá. Temas y problemas que, de alguna manera, encarnan los sentimientos y testimonios, recogidos en el epígrafe (9), de tres voces peruanas, algunas ya más distantes en el tiempo que las otras. Este, pues, será un ensayo sobre la diversidad y el mestizaje, sobre el origen y el devenir de una lengua foránea que terminó siendo nuestra, sobre la construcción identitaria y el conflicto social y cultural que se desencadenó en América con la llegada de los colonizadores, y sobre textos de rostro español pero de temperamento mestizo y andino.

El cuerpo central de este libro se divide en tres capítulos: I. Español de América: no una sino varias normas, II. Textos coloniales, mano indígena y III. El español andino bajo la ley, la cruz y la espada. Estos se subdividen a su vez en tres, dos y, nuevamente, dos apartados, respectivamente. Por último, cada uno de estos apartados está estructurado sobre la base de una serie de secciones de menor extensión que articulan el curso expositivo y argumentativo del ensayo.

El primer capítulo está dedicado a la discusión en torno al carácter heterogéneo del español de América con el fin de preparar el terreno para el reconocimiento de ese atributo en una variedad de textos de puño mestizo e indio (como el de Guamán Poma, Santa Cruz Pachacuti o el fiscal Capcha) que serán tratados por el autor posteriormente. Tal diversidad lingüística está entroncada con la naturaleza plurinormalizada de dicha lengua histórica. Esta heterogeneidad reside, en parte, en el edificio de juicios y valoraciones elaborados por los hablantes acerca de sus respectivas variedades lingüísticas y, también, en la identidad cambiante, natural en la evolución de toda lengua. En palabras de Garatea:

“Lo que se busca [...] es ofrecer las razones para aceptar la realidad pluricéntrica del español porque, durante el arraigo de esa lengua en América, se desencadenó una serie de procesos que, por una parte, comprometen el registro y la historia textual de las variedades surgidas en el continente, del español andino por ejemplo, [...] y, por otra, explican la actual heterogeneidad del español como lengua de cultura y permiten admitir -tal vez también explicar- la diversidad lingüística del Perú”. (22)

Para ello, en primer lugar, el autor nos lleva a reconocer que la lengua española no fue un cuerpo uniforme ni antes ni después de pisar el suelo americano, a pesar del robustecimiento que obtuvo al afianzarse como lengua del Imperio de la mano de la Corona y de Nebrija,² de la gramática y de la escritura en el marco de tradiciones verbales forjadas durante siglos. En este español confluían variedades diatópicas y diastráticas. Y de ello da testimonio, entre otros, Gonzalo Correas en su *Arte de la lengua española castellana*, quien es citado por el autor (24). Junto a esta diversidad y al ejercicio del español en la tradición escrita, con todo lo que ella implica (procesos de normalización, elaboración funcional de la lengua, etc.), se cuenta también con la existencia de una conciencia identitaria de carácter ideológico que generaba en los hablantes hispanos el reconocimiento como usuarios de la misma lengua o de alguna de sus variedades. Estos factores hacían del español, además de la lengua del Imperio, una lengua de cultura. El español llegaba, pues, a América revestido con todo el poder y la autoridad que le daban la Corona, la Iglesia y la cultura y, junto a ellas, la escritura que, en el Nuevo Mundo, estaría endeudada y comprometida con el pasado occidental y el presente mestizo. Hispanoamérica se convertía, entonces, en el centro de la “corrupción” lingüística en el que se ponía en peligro la unidad de la lengua y, luego, la del Imperio, al mismo estilo de Roma. Nada más falso, aunque no para los letrados de la época. Lo que se dio en América, más bien, fue “una nueva configuración, un nuevo equilibrio, de la totalidad representada por la lengua de origen, lo que abonó el terreno para el surgimiento de innovaciones y variedades diatópica y diastráticamente delimitadas, sin que, por ello, pierdan su entronque en la historia del español general (32). En otras palabras, el mundo colonial hispanoamericano fue el laboratorio perfecto para la gestación de nuevas realidades lingüísticas, “de nuevos focos irradiadores de normas” (34). Más aún, surge un problema cuando la concepción colonial de América como espacio periférico subordinado lingüísticamente a la península no es superada a tiempo. Es decir, cuando se sigue asumiendo, en la actualidad, que el español peninsular, en palabras simples y sin enredos,

2 En su *Gramática castellana* ha quedado inmortalizada la siguiente frase: “siempre la lengua fue compañera del imperio”.

es “superior” al español de América se pierde de vista el hecho de que esta lengua histórica es pluricéntrica.

La llegada del español (y de las tradiciones escriturarias) a estas tierras, no obstante, es más complicada de lo que hasta aquí podría haber parecido. En el segundo capítulo de este ensayo, lo que se busca es “mostrar la complejidad inherente a los textos coloniales, sobre todo de aquellos escritos por indígenas peruanos con distinto grado de competencia discursiva, para valorarlos como fuentes de la historia del español andino y también para precisar la trama de vínculos que los emparenta o los aleja de la historia del español general” (62). Tengamos en cuenta que la historia de la difusión de esta lengua en los Andes, si bien tuvo su mayor impacto en la dimensión oral, quedaría incompleta si no nos ocupamos de la dimensión escrita, ya que dicha historia es, también, “la historia de la difusión e imposición de tradiciones discursivas llegadas a suelo americano durante la Colonia” (Garatea 2004: 423). Así, pues, en cierta manera, “la conquista y colonización de América fue una conquista y colonización textual” (Garatea 2004-2005: 369). El proceso de formación del castellano andino como una variedad estable (entre otras más) ha quedado, de cierta forma, registrado en los textos coloniales. Y es que, en realidad, no existe otra forma ni otro medio para que los investigadores puedan acercarse a dicho estado inicial. Sin embargo, se tiene que ser cuidadoso y evaluar, como advierte el autor, qué de andino tienen tales o cuales textos y qué de español, qué fenómenos son propios de la oralidad y cuáles son productos de la inventiva del escritor, qué formas lingüísticas vienen integradas en tal o cual tradición textual y cuáles son consecuencia del contacto.

El tercer capítulo intenta describir el entorno en el que se forjó el castellano andino. En dicho entorno, el manejo de la escritura (si bien hay que reconocer los distintos grados de competencia, tanto escrita como oral, por parte de los indígenas y mestizos) era una llave para intentar abrirse puertas en el mundo colonial: la escritura y las tradiciones discursivas que ella plasma articulaban todo el sistema administrativo, jurídico y religioso en la sociedad colonial. Aquí se toma en cuenta el carácter de la ineficiente e inconclusa política educativa, de la enseñanza y el aprendizaje de la

escritura y la lectura en el marco de la formación religiosa de los indígenas o, mejor dicho, dentro del proceso de evangelización y extirpación de idolatrías. El discurso jurídico también se presenta como escenario para la mano indígena en el que convive con la tradición y el formulismo. Todas estas discusiones, por ser este el último capítulo, toman en cuenta lo expuesto anteriormente. Para resumir, me valgo de las palabras del autor nuevamente: “lo que se tiene en el caso peruano, como en otras zonas, es una lengua de cultura que irrumpe sobre otra lengua que carece de escritura y de tradiciones escritas que oponer y cuyos hablantes se ven inevitablemente obligados a adoptar el universo textual que llega súbitamente a su territorio” (157).

De otro lado, quiero rescatar del epílogo, en el que el autor pone fin a sus reflexiones terminando de relacionar y, otras veces, recordándonos ciertos puntos discutidos a lo largo de los tres capítulos precedentes, lo siguiente:

“Lo que hay que recuperar es la historia del desorden, de la variación, de los conflictos, de la asimetría. Esos son los rasgos del mestizaje en el Perú y no hay motivo para renunciar a ver así la historia del español andino. Una variedad mestiza. Parte de su historia está en textos; la otra se perdió para siempre. [...] Esa es la historia que hay que conocer y admirar, una historia de voces y letras mestizas o sencillamente de lenguas de papel”. (174)

Para finalizar esta reseña, quiero destacar la extensa e imprescindible bibliografía que, en parte, como en todo texto de esta naturaleza, constituye el sostén del ensayo presentado. Y en ella subrayo la presencia de importantes lingüistas e investigadores peruanos y extranjeros como Rafael Cano Aguilar, Rocío Caravedo, Rodolfo Cerrón-Palomino, Rolf Eberenz, Luis Fernando Lara, Wulf Oesterreicher y José Luis Rivarola, entre muchos otros, de quienes no podría decir menos que de los primeros.

Carlos Garatea nos invita a enfrentar y a disfrutar de nuestro pasado y de lo que ahora somos, de aquellos textos coloniales mestizos que tienen

de indio como de europeo, de la historia del castellano andino; en pocas palabras, de nuestra historia. Carlos Garatea (padre, lingüista, profesor y amigo) nos deja en estas páginas, sin temor a equivocarme, reflexiones sólidas y, en adelante, inevitables tanto para colegas como para estudiantes. (Bryan Fernández Garay)

BIBLIOGRAFÍA

- GARATEA GRAU, Carlos. 2004. "Español de América, español del Perú. Sobre normas y tradiciones discursivas". *Lexis* XXVIII, 1-2: 397-428.
- . . 2004-2005. "Textos, escritura y voz en la historia del español de América". *Anuario de Letras* XLII-XLIII: 365- 376.
- . . 2006a. "Textos bilingües y variedades del español de América (siglos XVI y XVII)". *Romanistisches Jahrbuch* 57: 313-326.
- . . 2006b. "Pluralidad de normas en el español de América". *Revista internacional de lingüística iberoamericana* IV, N° 1 (7): 141-158.
- . . 2007. "El español de un fiscal eclesiástico del siglo XVII". *Lexis* XXXI, (1 y 2): 131-150.
- . . 2009. "¿Por qué los textos y la escritura son parte de la historia del español de América?". *Lexis* XXXIII, 1: 127- 140.
- RIVAROLA, José Luis. 1994?. "Procesos sociales y lingüísticos en los orígenes hispanoamericanos". S.I., s.n.: 39-49.

REGISTRO

REGISTRO

- Del 19 y 22 de julio se realizó la SEMANA DE LENGUA Y LITERATURA. Las conferencias estuvieron a cargo de Luis Alberto Cumpa González, Antonio González Montes, Judith Gálvez Gálvez y Miguel Angel Huamán Villavicencio, docentes de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- El 30 de julio se presentó la *Nueva Gramática de la Lengua Española* en la Feria Internacional del Libro. La presentación estuvo a cargo de Jorge Esquivel Villafana.
- Del 7 de agosto al 18 de setiembre se realizó el curso ORTOGRAFÍA I: USO DE LETRAS Y TILDACIÓN. Este curso estuvo a cargo de Aída Mendoza Cuba, Christian Olaechea Monge y Roberto Zamudio Campos.
- Los días 16 y 17 de agosto en el Instituto Raúl Porras Barrenechea se realizó el curso ESTUDIOS METALEXICOGRÁFICOS: LAS IDEOLOGÍAS EN LOS DICCIONARIOS Y LA EJEMPLIFICACIÓN a cargo de Aurora Camacho Barreiro.
- Los días 18, 19 y 20 de agosto en la Universidad de Piura se llevó a cabo el V CONGRESO INTERNACIONAL DE LEXICOLOGÍA Y LEXICOGRAFÍA EN HOMENAJE A CARLOS ROBLES RÁZURI participaron 22 ponentes. Asimismo, Aurora Camacho Barreiro del Instituto de Literatura y Lingüística “José Antonio Portuondo Valdor” del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente (Cuba), participó con una conferencia en la inauguración del Congreso. Se contó

con la asistencia de docentes y delegaciones de alumnos de las Universidades de Piura, Nacional de Piura, Católica Santo Toribio de Mogrovejo, Nacional Federico Villarreal, Nacional Mayor de San Marcos, Nacional de Cajamarca, Nacional del Centro y Nacional de Trujillo, así como del diario *El Comercio*.

- El 25 de setiembre en la Alianza Francesa de Trujillo se realizaron las conferencias *La enseñanza de la ortografía en la educación secundaria* y *Preparación de materiales de comprensión de lectura* a cargo de Esther Espinoza Reátegui y Sabino Pariona Casamayor, respectivamente. Esta actividad se realizó con el auspicio de la Alianza Francesa de Trujillo. Se contó con la asistencia de docentes de centros educativos y de las Universidades Nacional de Trujillo, Privada Antenor Orrego, Privada del Norte, Católica Santo Toribio de Mogrovejo y César Vallejo.
- El 28 de setiembre se realizó la primera reunión del Comité Organizador del CONGRESO INTERNACIONAL JOSÉ MARÍA ARGUEDAS. VIDA Y OBRA, programado para los días 18, 19 y 20 de abril de 2011.
- Se brindó el auspicio al Centro Cultural de España para la realización del HOMENAJE POR EL CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE MIGUEL HERNÁNDEZ que se realizó los días 11, 12 y 13 de octubre en el Centro Cultural de España y la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

DATOS DE LOS AUTORES

DATOS DE LOS AUTORES

Óscar Coello

Doctor en Literatura Peruana y Latinoamericana por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Magíster en Literaturas Hispánicas por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Licenciado en Literaturas Hispánicas por la Universidad Mayor de San Marcos. También posee el título de Profesor de Lengua y Literatura. Rige la cátedra de Literatura Peruana (siglos XVI-XVIII) en la Maestría de Lengua y Literatura de la Universidad Mayor de San Marcos. Es miembro de honorables institutos de investigación. Es autor de numerosos libros, entre los cuales mencionaremos su reciente: *Los orígenes de la novela castellana en el Perú: La toma del Cuzco [1539]*; además de *Los inicios de la poesía castellana en el Perú*, el *Manual de semiótica clásica*; y, en poesía, *Cielo de este mundo*.

ocoello@oscarcoello.com

Héctor Gómez Navarro

A punto de licenciarse en Filología Hispánica por la Universidad de Oviedo, formó parte del grupo poético *Versativa* y, desde su origen, de la coordinación de *Hesperya*, en la que ha publicado poemas, relatos y artículos. Poemas suyos han aparecido también en la antología *Ladran los perros*, publicada por la editorial peruana Pluma Libre, coincidiendo con una estancia universitaria en la ciudad de Piura entre agosto y diciembre de 2006. Su relato “El juez de madera” está incluido en la antología de jóvenes narradores asturianos *La edad del óxido* (Laria, 2008). Fue Poeta del Alba en Candás (2003) y en la actualidad imparte talleres de lectura en Gijón.

hector@hesperya.com

Juan Carlos Adriazola Silva

Graduado en Ciencias de la Información por la Universidad de Piura. Magíster en Ciencias de la Educación, especialidad de Investigación y Docencia, por la Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo de Lambayeque. Doctorando de Ciencias de la Educación en la Universidad Nacional de Piura. Diplomado en Relaciones Internacionales por la Academia Diplomática del Perú. Diplomado en Derecho Internacional y Derechos Humanos por la Universidad de Ciencias Sociales de Buenos Aires, Argentina, y la Universidad Alas Peruanas. Profesor universitario. adriazola46@yahoo.es

Luis Jaime Cisneros

Filólogo y doctor en Letras. Actualmente es profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembro de la Academia Peruana de la Lengua desde 1965 y Presidente de la Institución durante el periodo 1991- 2005. Es miembro del Comité Editor del Boletín de la Academia Peruana de la Lengua y Miembro de la Comisión de Gramática de la Institución. Entre sus publicaciones figuran: *Estudio y edición de la “Defensa de Damas”* (1955), *Formas de relieve en el español moderno* (1955), *El estilo y sus límites* (1958), *Lengua y estilo* (1959) y *El Funcionamiento del lenguaje* (1991 y 1995).

luis.jaime.cisneros@academiaperuanadelalengua.org

Ramón Trujillo Carreño

Presidente de la Academia Canaria de la Lengua, España. Miembro Correspondiente de la Real Academia Española. Catedrático Emérito de la Universidad de La Laguna, España. Miembro de Honor de la Federación de Asociaciones de Profesores de Español. Profesor Honorario de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. ratruca1931@gmail.com

Carlos Eduardo Zavaleta

Doctor en Literatura por la UNMSM. Miembro del Consejo Directivo de la Academia Peruana de la Lengua. Escritor de cuentos, novelas y ensayos. Traductor de distinguidos autores de literatura anglosajona. Ha recibido sucesivos premios desde 1948 en adelante. Próximamente saldrán nuevos tomos con sus novelas cortas completas y una reedición de sus cuentos completos (1997-2003).

carlos.eduardo.zavaleta@academiaperuanadelalengua.org

Carlos Arrizabalaga

Profesor de Lingüística de la Universidad de Piura. Reside en Perú desde 1996. Su tesis doctoral se ocupó de un fenómeno emergente de la sintaxis del español norperuano: la aparición de la perífrasis concomitante “está que estudia” en español americano. Además ha investigado algunos aspectos de la historia del español americano, del léxico y también sobre toponimia norperuana, además del estudio *El dejo piurano* (2008).

carlos.arrizabalaga@udep.pe

Alonso Cueto

Miembro de número de la Academia Peruana de la Lengua. acueto@pucp.edu.pe

Marcial Rubio Correa

Miembro de número de la Academia Peruana de la Lengua. Rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

mrubio@pucp.edu.pe

Salomón Lerner Febres

Miembro de número de la Academia Peruana de la Lengua. Rector Emérito de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

slerner@pucp.edu.pe

Jorge Esquivel Villafana

Licenciado y Bachiller en Lingüística. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Magister en Educación. Universidad San Martín de Porres. Doctor en Educación. Universidad Nacional Federico Villarreal. Diplomado en Investigación Científica y Cátedra Universitaria. UIGV Entre sus publicaciones figuran textos sobre morfosintaxis y sintaxis del español y artículos varios en revistas de la especialidad. Miembro investigador del Instituto de Lingüística Aplicada (CILA) de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
esquivel_jorge5@hotmail.com

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156-164 - BREÑA
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Página web: www.tareagrafica.com
TELÉF. 332-3229 FAX:424-1582
MAYO 2011 LIMA - PERÚ

ARTÍCULOS

José R. Valles Calatrava.

El narrador transdugético y otros procedimientos de la voz narrativa en Los Cachorros, de Mario Vargas Llosa,
como elementos de una representación verosímil de la realidad social

Óscar Coello.

Los Comentarios del Inca y la leyenda del Perú

Américo Mudarra Montoya.

Una poética de la sacralidad: la escritura. Cósmica en "Amaru" de Edgardo Rivera Martínez

José Antonio Salas García.

La lengua pescadora

Héctor Gómez Navarro.

Visión achual del paraíso

Juan Carlos Adriazola Silva.

Carlos Robles Rázuri: una vida dedicada a forjar la cultura letrada de Piura

NOTAS

Luis Jaime Cisneros.

Lenguaje y surrealismo

Shyama Prasad Ganguly.

César Vallejo en India

Ramón Trujillo Carreño.

Oswaldo Reynoso y su novela

Carlos Eduardo Zavaleta.

Algunos buenos libros del 2009

Carlos Arrizabalaga.

Tracalada

INCORPORACIONES

Alonso Cueto.

El doble asombro. Las experiencias de un narrador

Luis Jaime Cisneros.

Discurso de recepción en la incorporación del académico Alonso Cueto

Marcial Antonio Rubio Correa.

El idioma y el derecho vistos desde Justiniano

Salomón Lerner Febres.

Discurso de recepción en la incorporación del académico Marcial Rubio Correa

RESEÑAS

Asociación de Academias de la Lengua Española..

Nueva gramática de la lengua española (Jorge Esquivel Villafana)

Carlos Garatea Grau.

Tras una lengua de papel. El español del Perú (Bryan Fernández Garas)

REGISTRO

