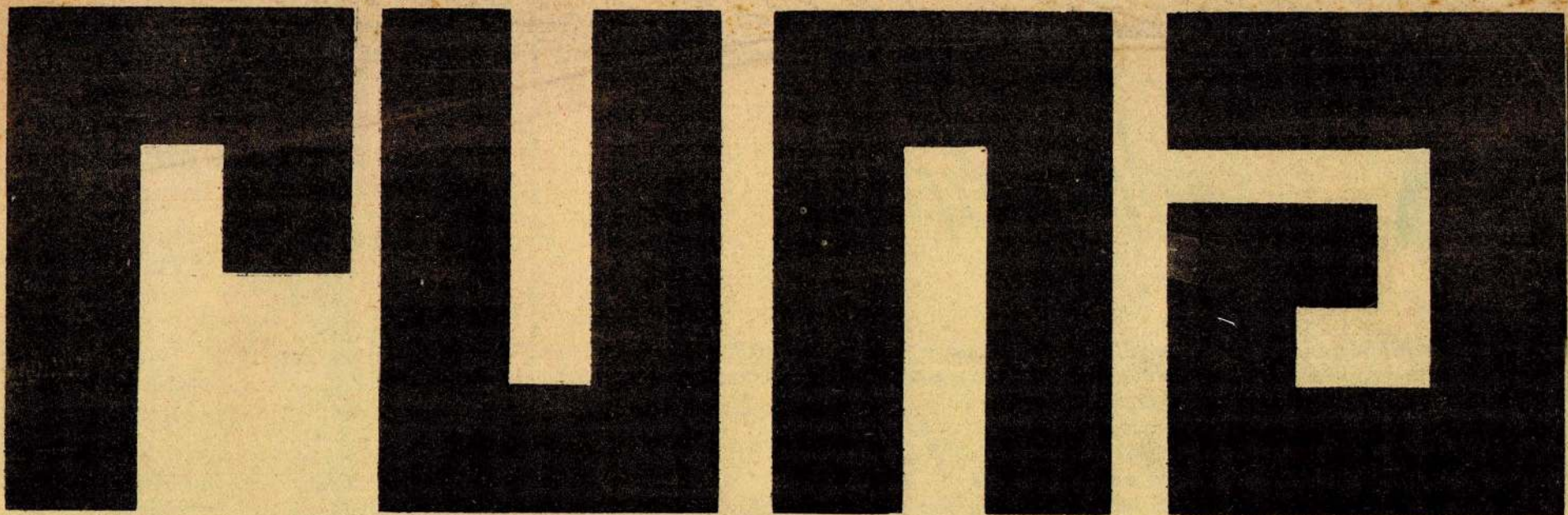
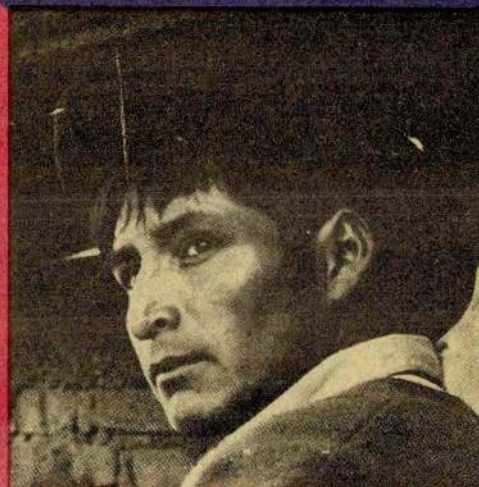
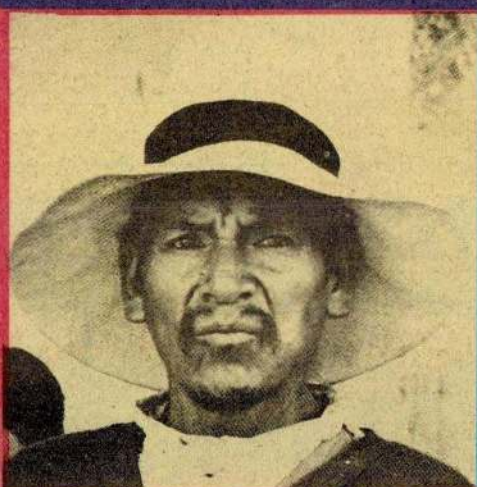
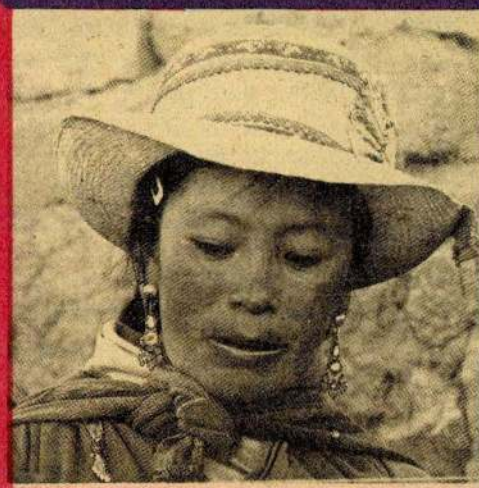
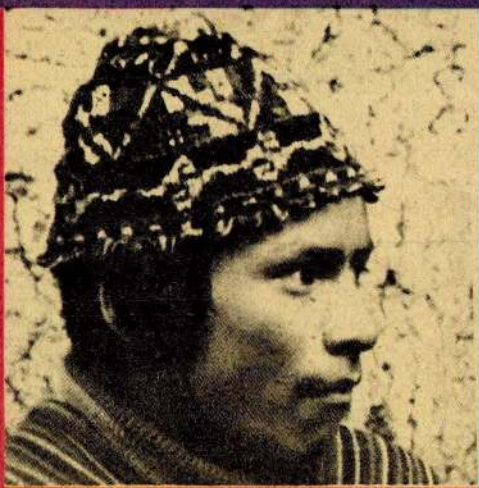


18058



Revista del Instituto Nacional de Cultura Nº 1 marzo 1977 Lima Perú



editorial

El Instituto Nacional de Cultura se encuentra decididamente comprometido con las tareas de la difusión y la promoción de la cultura. Una correcta evaluación de la realidad nacional ha sido el punto de partida del establecimiento de una política cultural que es claramente discernible en cada una de las acciones que se realizan.

Hace mucho que hemos pensado en esta revista. La hemos imaginado abierta y dirigida a una vasta lectoría, aquella que necesita instrumentos de análisis para definir su identidad cultural, aquella que aprende que la cultura es el legado de nuestros antepasados y nuestra actividad creativa pero también nuestro comportamiento, nuestra visión, nuestra lengua. A ellos, a los hombres que sustentan y ejercen esa cultura, está destinada RUNA.

2.

Los trabajos incluidos en el primer número definen mejor que cualquier declaración retórica el sentido y orientación de RUNA. Porque se relacionan con la vigencia del quechua, la lengua prehispánica más difundida en nuestra patria y que, marginada en el plano legal y social desde la gesta insurreccional de Túpac Amaru en el siglo XVIII, sólo fue reivindicada por efecto de la Ley 21156 el 27 de mayo de 1975, cuando se la oficializó en un rango equivalente al de la lengua castellana.

Simultáneamente, aparecen en este número valiosas y penetrantes aproximaciones a trabajos que abordan la problemática del mundo andino y obras de ficción en donde se aprecia el proceso de desestructuración de la sociedad andina así como la fascinante vitalidad de una cultura que ha resistido con fuerza ejemplar, en las condiciones más adversas, para con-

servar su integridad. RUNA se suma a la re-visión de ese mundo.

3.

En los números sucesivos, RUNA —que aparecerá cada dos meses— incluirá indagaciones y análisis de la literatura y de la magia, del cine y del curanderismo, de la arqueología y del trabajo de los artistas populares, de los problemas del creador y del editor, de las fiestas y rituales, de la historia y de los mitos. Porque si asumimos que el hombre peruano —en quien la voluntad de trabajo creador es inacabable— ejerce cotidianamente su cultura, RUNA debe contribuir al proceso de esa cultura, registrando sus rasgos y perfilando sus valores.

En lo que concierne a su edición, se ha conseguido implementar una impresión adecuada para garantizar bajo costo y alto tiraje. Así logramos que la revista se distribuya por todo el ámbito nacional y que cumpla una función verdaderamente dinamizadora.

4.

RUNA asume una de las tareas fundamentales del Instituto Nacional de Cultura: la dinamización cultural. Varios años llevamos ya intentando contribuir en el INC a estas tareas. Y si bien es cierto que los logros no son cuantificables en grado espectacular, sí debe insistirse en que las acciones desarrolladas se han realizado dentro de las duras condiciones de una nación que pugna por emerger del subdesarrollo y que, tras largos siglos de dominación, procura la liberación y la dignidad plena del hombre peruano. Por eso el título de nuestra revista. Porque RUNA identifica a ese hombre que lucha por su liberación, por la plenitud de su dignidad.

RUNA

Revista del Instituto Nacional de Cultura
No. 1 marzo 1977 Lima Perú

DIRECTOR GENERAL
DEL INC Jorge Cornejo Polar

DIRECTOR
EDITOR mario razzeto
SECRETARIA DE manuel larrú
REDACCION juana iglesias
DISEÑADOR GRAFICO octavio santa cruz
FOTOGRAFO billy hare

REDACCION Y
ADMINISTRACION editorial del inc
ancash 390, lima 1,
perú
dirección cablegráfica:
incperú

VENTA Y
SUSCRIPCIONES precio del ejemplar:
treinta soles
suscripción en el Perú:
ciento ochenta soles
(seis números)
en el extranjero: US
\$5.00 (6 números)

IMPRESION:
EDITORIA PERU Runa aparece cada
dos meses/ cada trabajo
expresa sólo la opinión
del autor/ no se devuelven las
colaboraciones no solicita-
das/ se autoriza la re-
producción total o
parcial siempre que se
indique la fuente.

SUMARIO

- 2 EDITORIAL
- 3 LA IMBIBICION EN ARGUEDAS/ Luis Alberto Ratto
- 6 EN DEFENSA DE UNA ORTOGRAFIA ETIMOLOGICA: A PROPOSITO DE UN ALFABETO QUECHUA/ Rodolfo Cerrón-Palomino
- 8 CHUSCHI: LAS CANCIONES Y LA VIDA/ Fredy A. Roncalla
- 10 IDEA DE LA HISTORIA EN GUAMAN PO-MA/ Juan M. Ossio
- 12 EL ORDEN IDEAL ISUA/ Alejandro Ortíz Rescaniere
- 14 LOS CONQUISTADORES/ Hernando Cortés
- 16 POESIA PERUANA/ Porfirio Meneses
- 18 INFORME/ Clodoaldo Soto Ruiz
- 21 EL HONDILLERO/ Aureo Sotelo
- 22 EL MITO DE WIRAOCHA EN UN HIMNO DE SALLQAMAYWA/Edmundo Bende-zú
- 24 OPINIONES
- 26 APROXIMACIONES
- 31 LOS AUTORES

Runa: s. hombre, ser humano, persona de cualquier sexo, gente, población.

LUIS ALBERTO RATTO

los problemas de la imbibición en José María Arguedas

En el Primer Encuentro de Narradores Peruanos, celebrado en Arequipa en 1965, un confesionario público de nuestros novelistas, José María Arguedas explicó las razones que le impulsaron a escribir:

Yo comencé a escribir cuando leí las primeras narraciones sobre los indios, los describían de una forma tan falsa escritores a quienes yo respeto, de quienes he recibido lecciones como López Albújar, como Ventura García Calderón. López Albújar conocía a los indios desde su despacho de Juez en asuntos penales y el señor Ventura García Calderón no sé cómo había oído hablar de ellos. . .

En estos relatos estaba tan desfigurado el indio y tan meloso y tonto el paisaje o tan extraño que dije: "No, yo lo tengo que escribir tal cual es, porque yo lo he gozado, yo lo he sufrido" (1).

Haber tenido la oportunidad de gozar y sufrir el mundo indígena, por conocimiento directo, constituye el bagaje fundamental de Arguedas, su caudal máspreciado. Y darlo a conocer sin deformaciones, al margen del pintoresquismo o la anécdota, como toda una cultura cabal y honda, coherente, vital, palpitante —para rectificación de mestureros— se torna su objetivo principalísimo. Ambicioso propósito, sin duda, esta representación ante una cultura que desdénaba o ignoraba al mundo indígena, o que poseía de él la más antojadiza imagen forzada durante siglos a través de la palabra —testimonio de parte— de los vencedores. Hacía falta, pues, una versión "desde dentro", ajustada a la verdad, de un informante de primera mano. Así entendió Arguedas su misión y por eso devino literato y también antropólogo, y el cumplimiento eficaz de esta tarea será sin duda, como la que más entre sus otras virtudes, la que lo mantendrá perdurable.

Es interesante encontrar en estas metas y motivaciones de Arguedas un estrecho paralelismo con las que

animan la obra de otro gran escritor nuestro: el Inca Garcilaso. También al Inca le mueve un afán rectificatorio, un ansia de verdad que le llevaría a denominar sus **Comentarios** con el adjetivo de **reales** por lo ajustados que trataban de ser a la verdad real de las cosas y de los acontecimientos. Así nos lo dice en el **proemio** al lector de su obra:

Aunque ha habido españoles curiosos que han escrito las repúblicas del Nuevo Mundo... no ha sido con la relación entera que de ellos se pudiera dar, que lo he notado particularmente en las cosas que del Perú he visto escritas, de las cuales, como natural de la Ciudad del Cusco, que fue otra Roma en aquel Imperio, tengo más larga y clara noticia que la que hasta ahora los escritores han dado. (2).

Relaciones incompletas, unas; ininteligibles, otras; tergiversadoras las más; pues "como extranjero en aquella lengua, interpretaron fuera de la propiedad della" (3). La historia de las deformaciones venía, pues, de antiguo, y encontraba en los escritores señalados por Arguedas su pervivencia en lo literario, muy dentro de lo que Mariátegui denominaría "el colonialismo superstite".

Garcilaso y Arguedas, cada uno en sus campos, se hermanan también en el afán de presentar la realidad sin las deformaciones de que era objeto por interesados o desconocedores; ambos pueden hablar, y narrar, con entero conocimiento de causa, como testigos más que presenciales, vivenciales, del mundo que les era propio. No es del caso ahora señalar dónde —como en todo buen lienzo— recargan los colores, ni cuál es la parte en la que ponen mayor ardor y entusiasmo, debido tal vez al mismo conocimiento entrañable y amorosamente sentido de la patria. Una voluntad reivindicatoria los une en el tiempo y los aproxima en el sano orgullo de lo propio.

El lector al que los dos se dirigen es ignaro. Tan ignorante de los hechos y costumbres de las Indias resultaba el peninsular lector de Garcilaso a comienzos del XVII, como el costeño de los años 30 solía serlo del mundo indígena contemporáneo que describía Arguedas. El gran charco que separaba a dos continentes existía también en el Perú separando dos culturas en pleno siglo XX (y no me atrevería a decir aún que no subsiste). Sólo que en el caso del Inca, historiador, la tarea resultaba más sencilla, si cabe. Trataba de ser comentarista, glosador, intérprete de lo que otros habían informado y a cuyos testimonios frecuentemente se remite en todo cuanto recogen de verdadero. El narrador Arguedas, en cambio, debía habérselas con la dificultad de transportar, en el mundo de la ficción, el pensamiento, las costumbres, las expresiones, los pesares y las alegrías de un pueblo ignorado, escarnecido, proscrito y —más grave aún que eso— a punto de ser literatizado por escritores de prestigio.

Aquí surge para el Arguedas escritor un problema que me he permitido titular "de la imbibición". La imbibición, o sea "la acción o el efecto de embeber", de **incorporar** a un lector insipiente (sí, con s, amigo linotipista), vale decir, desconocedor del mundo que el autor describe. El problema existe en todo narrador que trata de ubicarnos, de aproximarnos o de incorporarnos al ambiente de sus personajes, pero puede salvarse fácilmente, puede bastar el decir: "En un lugar de la Mancha. . ." para que, sin que haga falta acordarse del nombre, salte a la vista todo el marco de la novela. Pero introducir al lector en un mundo que ignora por completo, y por el que fácilmente corre el riesgo de perderse porque desconoce los nombres aborígenes, las instituciones, las costumbres, las estructuras mentales y sociales, las creencias religio-

sas, los mitos y hasta las canciones, es la tarea realmente sobrehumana que Arguedas se impone. Le era preciso, pues, explicar para lograr la apetecida incorporación del lector, su inmersión en la vida de esos seres que la experiencia del creador ha recogido para recrearla con honesta fidelidad a sus modelos, y presentarlos a sus cercadores, al Perú criollo circundante y extraño, con toda la validez de lo auténtico. En este sentido, sus palabras en la Casa de la Cultura de Lima, en octubre de 1968, con motivo de recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega, precisamente, son ilustradoras:

La ilusión de juventud del autor parece haber sido realizada. No tuvo más ambición que la de volcar en la corriente de la sabiduría y el arte del Perú criollo el caudal del arte y la sabiduría de un pueblo al que se consideraba degenerado, debilitado o "extraño" e "impenetrable" pero que, en realidad no era sino lo que llega a ser un gran pueblo, oprimido por el desprecio social, la dominación política y la explotación económica en el propio suelo donde realizó hazañas por las que la historia lo consideró como gran pueblo: se había convertido en una nación acorralada, aislada para ser mejor y más fácilmente administrada y sobre la cual sólo los acorraladores hablaban mirándola a distancia y con repugnancia o curiosidad (4).

Pero pongámonos ahora en el caso del narrador, de los problemas que se le plantean al tener que explicar paralela y conjuntamente con el proceso dinámico de la creación, los elementos y aún los supuestos referenciales que su lector desconoce. Trabajo penoso, indudablemente, máxime si tiene que ir imbricado —como es el caso patético de Arguedas, según él mismo reconoce— con la dificultad inicial de tener que expresarse en castellano, una lengua para él ajena, tal como explica al hablar de *Agua*, su primer libro:



Yo lo había escrito en el mejor castellano que podía emplear, que era bastante corto, porque yo aprendí a hablar el castellano con cierta eficiencia después de los ocho años, hasta entonces sólo hablaba quechua. Cuando yo leí ese relato, en ese castellano tradicional, me pareció horrible, me pareció que había disfrazado el mundo tanto casi como las personas contra quienes intentaba escribir y a quienes pretendía rectificar... rompí todas esas páginas. Unos seis o siete meses después, las escribí en una forma completamente distinta, mezclando un poco la sintaxis quechua dentro del castellano, en una pelea verdaderamente infernal con la lengua. (5).

los problemas de la imbibición en José María Arguedas

Pelea infernal con la lengua de la que, poco a poco, ayudado quizás por algún dios protector, un "wamani" como él preferiría decir, iría saliendo triunfante. Sería en este sentido muy interesante verificar la evolución que a lo largo de su obra se va operando paulatinamente en el dominio cada vez mayor del Español, en el mejoramiento de su sintaxis y de sus recursos expresivos, en la ampliación del vocabulario y de sus posibilidades de comunicación. (Todo esto sin aculturarse, enriqueciéndose más bien en la gran síntesis). Para comprobar a lo mejor — es sólo una hipótesis de trabajo — cómo sucumbe cuando trata de ingresar al ámbito lingüístico de la clase adinerada limeña que en realidad desconoce.

Pero veamos algunos ejemplos de cómo resuelve Arguedas o trata de resolver el problema de la imbibición, de las necesarias y en muchos casos imprescindibles explicaciones al lector. Tanto *Agua* (1935) como *Yawar Fiesta* (1941), traen, al final, un glosario de quechuismos aparecidos en el texto. Es decir que desde un primer momento Arguedas fue consciente de las dificultades que para la inteligibilidad de su obra tenía la presencia de términos des acostumbrados al hispanohablante. Pero como ya señaló Rowe, (6), la edición de *Diamantes y pedernales* (1954) es la primera que reemplaza el glosario del final del libro por las notas al pie de página. Indudablemente que este recurso ofrece la comodidad de poder continuar la lectura casi ininterrumpidamente, pero así y todo supone una distracción poco deseable. Por eso Arguedas, y para no atiborrar al lector con esas notas, prefiere a veces colocar las explicaciones a renglón seguido, entre paréntesis. Pero ambos sistemas tienen el tremendo inconveniente de obligar al lector a poseer una gran capacidad retentiva para las ocasiones en que, mucho más adelante, vuelve a aparecer la misma palabra, ya sin aclaración alguna. Por este motivo considero que toda edición futura de Arguedas, y especialmente sus obras completas, debería llevar — como las primeras — un glosario que facilite la imbibición. En este sentido vengo trabajando, pero no para presentar una lista de vocablos quechuas con su escueta traducción al castellano, sino procurando que las explicaciones surjan de los textos mismos de Arguedas, que a veces se explaya en ellas considerablemente. Vayan dos papeletas de ejemplo: "No ponían al sol los carneros degollados porque en la carne anidaba el *chiririnka*"

CHIRIRINKA (el), s. "Una mosca azul oscura que zumba aún en la

oscuridad y que anuncia la muerte; siente, al que ha de ser cadáver, horas antes, y ronda cerca" (7).

Cuánto del mundo mágico-maravilloso va aquí descrito y qué cantidad de carga emotiva se unirá al conocimiento de estas características apuntadas las veces que vuelve a encontrarse el mismo término en sus obras. Qué poco habría significado en cambio la simple referencia erudita o libresca, cojida de un diccionario: CHIRIRINKA, s. "Moscardón, de los que aparecen en las carnes descompuestas".

La otra, menos lúgubre, es más poética, pero no por ello inexacta:

TUYA, s. 'calandria': "Los naturales llaman tuya a la calandria. Es vistosa, de pico fuerte; huye a lo alto de los árboles. En la cima de los más oscuros: el lúculo, el lambrá, el palto, especialmente en el lúculo que es recto y coronado de ramas que forman un círculo, la tuya canta; su pequeño cuerpo amarillo, de alas negras, se divisa contra el cielo y el color del árbol; vuela de una rama a otra más alta, o a otro árbol cercano para cantar. Cambia de tonadas. No sube a las regiones frías. Su canto trasmite los secretos de los valles profundos. Los hombres del Perú, desde su origen, han compuesto música, oyéndola, viéndola cruzar el espacio, bajo las montañas y las nubes, que en ninguna otra región son tan extremadas". (8).

¡Ah, si así pudiesen construirse los diccionarios! Hojearlos constituiría un verdadero placer y la lexicografía sería la ciencia de la verdad plena.

Otro procedimiento que a veces utiliza Arguedas, aquí sí excediéndose quizás, es el de la **ubicación etnológica**. Tal el cap. I de *Yawar Fiesta* titulado "Pueblo indio" y el cap. VII del mismo libro, "Los serranos" en los que pormenorizadamente desarrolla la situación en que se encuentran geográfica, económica y socialmente los ambientes y los hombres descritos. Y si el primero puede resultar imprescindible para la imbibición deseada, la descripción de los "serranos", en

cambio, aunque grandemente documental para su época, ha perdido actualidad; y en función de lo narrado, inclusive, no llega a explicar del todo la conducta de los miembros del Centro Unión Lucanas que concurren a la fiesta, lo que era, al parecer, la intención de una descripción tan extensa.

En *Los ríos profundos* (1958) disminuyen las notas al pie de página y, en repetidas ocasiones, se las ve destinadas al lector no peruano. Es así como se explican términos como "huayno" (pág. 29) "ayllu" (pág. 48), "chullo" (pág. 182) aunque en alguna oportunidad el escolio resulta insuficiente, como cuando se explica "huayruru" como "mote que se dice en quechua a los guardias civiles, por el color del uniforme", que nada dice a quien ignora el bicolor de la semilla y el de los capotes que usaban antiguamente los miembros de la Guardia Civil. En cierto momento la nota resulta totalmente injustificada para un lector hispanohablante: "El Cabo llamó para que lo atendieran —Oye, ven, moza de lindos cabellos— dijo en quechua cusqueño", que se aclara (sic) en nota de pie de página: "Yau suni chujcha, hamuy" (pág. 181), que ofrece otra veta para rastrear, la de un Arguedas que está escribiendo en castellano lo que en verdad siente que viven y dicen sus personajes en el quechua de Ayacucho o de Lucanas.

Las otras pocas notas aclaran sin duda los conceptos, pero el autor más que por ellas o por el uso de paréntesis, que mantiene, prefiere introducir las explicaciones dentro del mismo texto, sin hacerlas notar mayormente, al fluir natural de la narración, acompañándola. Así a veces el contexto hace innecesaria cualquier otra aclaración: "Los pájaros de pico duro, la tuya, el viuda pisk'o, el chihuaco, rondaban las huertas" (pág. 30); otras, como en las dos papeletas que hemos



leído sobre 'Chiririnka' y 'Tuya', el lector recoge para su vocabulario una compleja estructura descriptiva, atrayente y simpática del propio autor o ella es puesta en boca de algún personaje. Así se observa cómo en **Los ríos profundos** los procedimientos para la imbibición se depuran notablemente y los mismos se emplean, aunque no sin tanta delectación en lo poético, en esa su otra obra de largo aliento: **Todas las sangres** (1964).

Ahora bien, entre una y otra obra, Arguedas escribe **El Sexto** (1961). A diferencia de ellas y de **Yawar Fiesta**, **El Sexto** está concebida dentro del mundo que al lector criollo le es más próximo. Si bien los personajes proceden de diversos lugares del Perú, la mayoría de ellos, o son costeños o están asimilados, por su permanencia, a la Costa. El sórdido ambiente, por lo demás, el enclaustramiento mismo que la cárcel supone, impide —contra lo que es característico en Arguedas— el vuelo poético y el desarrollo de elementos referenciales procedentes de la naturaleza y del mundo andino en especial. Una ligera mención a los crepúsculos del invierno limeño (pág. 24) sirve para llenar aún más de tristeza y enmarcarlos en el cuadro sombrío de la prisión.

En la estructura de poder que en la cárcel se crea, los sicarios de los mandamases del piso bajo reciben una doble denominación: "paqueteros" según unos; y "chasquis" —los correos del inca, como aclara a renglón seguido Arguedas— según otros. Pero será la primera expresión la que se use después con exclusividad a lo largo del relato, quizás como una muestra de la imposición del mundo costero y su terminología, sobre el serrano en **El Sexto**.

Los problemas de imbibición no son pues grandes en **El Sexto**. Sólo en algún momento en que la remembranza le lleva a su infancia lejana y a los ámbitos que conoce-

mos por sus otras novelas, vuelven a aparecer los **aukis** o las flores de **k'antu**, o el canto de un **Jarawi** que Arguedas transcribe en quechua y traduce (págs. 69—70). La sordidez del Sexto no da para más. A lo sumo para entonar un **ayataki** (p. 151) "que es la despedida a los muertos", según se aclara diez páginas más adelante o ese otro "Yau yana pinsamiento wayta" con que en el pueblo de Arguedas despidieron a un desconocido que llegó muy enfermo.

El mundo de su literatura, que es el mundo serrano, no encuentra aire en el fétido ambiente de los calabozos, entre tanta miseria humana, entre tanto excremento. En una ocasión, inclusive, hallamos un dato revelador. Es en el instante de la muerte del carpintero de las minas de Morococha y Cerro, su compañero de celda, Cámac, Andrés Cámac: "Sólo entonces recordé que su nombre significa 'el que crea, el que ordena'" (pág. 121). Hasta ese momento la obligada referencia significativa había sido olvidada, y se plantea, en acertadísimo contraste para marcar aún más la paradoja y la injusticia que significa su muerte.

Es en **El Sexto** donde por primera vez hemos podido reparar en lo discutible de un procedimiento empleado por Arguedas y por muchos otros escritores para lograr la imbibición: la utilización de canciones como elemento evocador o de precisión ambiental. Canciones como **Idolo** o **Anita**, ven que entona alguno de los presos resueñan en los oídos del lector hispanohablante y cumplen su cometido ambientador o evocador; "dicen" en una palabra. No sucede lo mismo con otros cantos, himnos, jarawis, ayatakis y aún huaynos que Arguedas nos presenta a lo largo de sus obras, al comienzo solamente traducidas (**Agua**), en versiones bilingües después. Valdría la pena analizar hasta qué punto muchas de ellas cumplen una cabal función comuni-

cativa en el contexto o resultan, desde el punto estrictamente estructural de la obra, material removible por postizo. Sobre este punto, convendría previamente recordar que en Arguedas hallamos a uno de los creadores más fiel y decididamente inmerso en el mundo de sus personajes, que es el suyo propio. Ni podemos olvidar que en su última novela, llega a participar de tal modo en ella que el Diario de un suicida acaba realmente en su propia destrucción. Las canciones, pues, creo, están presentadas más en función del narrador, del creador; son su pie, y valen en la medida en que lo alientan o corroboran; no es allí donde el lector interesa; o quizás se trate de una forma de motivar al criollo lector, a quien Arguedas se dirige principalmente, a una nueva y más fecunda imbibición postnovelística, la de sumergirse también en un mundo musical que ignora y cuya validez es permanente. Sin embargo, es este punto, como se ve, el más discutible de los problemas de la imbibición por ser el que más se escapa al lector no avisado. La ocasión es, pues, buena para cuestionar un procedimiento muchas veces usado por tantos escritores de incluir en sus obras, como parte de su lenguaje, el "acompañamiento musical", llamémosle así, que escapa al ámbito de lo estrictamente literario.

La obra de Arguedas ilumina ese mundo que la versión negadora nos quería tornar "impenetrablemente extraña", acicatea nuestra voluntad de aproximación y de conocimiento. Una persona para mí entrañable me confesaba que nunca había sentido tanta vergüenza como leyendo a Arguedas, por la cantidad de información que recibía sobre cosas que ignoraba teniéndolas tan cerca. Cada obra suya —agregaba— me ha acercado, me ha, en cierto modo, incorporado a todo un universo fascinante que se hallaba aquí, al cabo de la esquina, sin yo

saberlo. Y agregaba: "Me ha abierto las puertas de un Perú para el que, por defecto de esta educación exclusivamente occidental con que se nos atosiga, no estaba yo preparado". Personalmente creo que buena parte de los peruanos hispanohablantes podríamos rubricar estas palabras. Porque aun quienes por razón de profesión o de vida han tenido mayores oportunidades de acercarse a la sierra profunda, notan que los parámetros mágico-religiosos y sus motivaciones más íntimas se les han escapado; y pueden, guiados de la mano por Arguedas, incorporarse a la vida que como guía les muestra, en una imbibición plena. Si los méritos de Arguedas no fueran también literarios, este su descubrirnos el mundo aborigen sin mistificaciones (mistificación podría venir de "mistis" en este caso), bastaría para convertirlo en obligada lectura de peruanidad, como en su caso lo son los **Comentarios Reales**.

los problemas de la imbibición en José María Arguedas

Notas

1. Primer Encuentro de Narradores Peruanos. Arequipa 1965. Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1969. Págs. 40—41.
2. De la Vega, Garcilaso. **Comentarios reales**. Buenos Aires, Emecé Eds. 1944.
3. Id.
4. "Homenaje a José María Arguedas". En **Cultura y Pueblo**. Nos. 15—16 (Publicación de la Casa de la Cultura del Perú). Lima, julio-diciembre 1969, Pág. 3.
5. Primer Encuentro de Narradores Peruanos. Pág. 41.
6. William Rowe. Contribución a una bibliografía de José María Arguedas. Ed. mimeografiada. Lima, 1969. Pág. 10.
7. **Los ríos profundos**. Buenos Aires, 1958. Losada. Pág. 218.
8. Id. Pág. 159.

en defensa de una or a propósito de un alf

INTRODUCCION

Cuando se postula un alfabeto práctico para una lengua ágrafa (i.e. sin escritura), parecería que la meta ideal a perseguirse fuera la correspondencia unívoca entre fonema y grafía; de este modo cada fonema estaría representado por una sola grafía y sólo una, y viceversa. Tal correspondencia reguladora resultaría entonces no solamente justa sino necesaria, tanto más cuanto su ausencia parece ser la causa de las dificultades que, en términos de su aprendizaje, ofrecen las ortografías convencionales de las llamadas lenguas de cultura. Dicho ideal, sin embargo, no sólo no es fácil de conseguirse, sino que, por el hecho de que todo planeamiento lingüístico jamás ocurre en el vacío, resulta discutible. Esto porque, concretamente en el caso peruano, la otra alternativa lingüística para los hablantes de quechua o de cualquier otra lengua nativa es el castellano, y esta lengua goza de una larga tradición escrita. De este modo, si el castellano y el quechua tienen *status* de lengua oficial —este último al menos en el papel— y la tendencia general debiera orientarse hacia un bilingüismo integrador quechua-castellano y castellano-quechua, el sistema ortográfico del quechua no debiera alejarse radicalmente de la ortografía convencional española tanto por razones socioculturales como pragmáticas. No olvidemos, sin embargo, que los alfabetos tradicionales —aunque, es verdad, en menor escala el del castellano— son inconsistentes y ambiguos. Si esto es cierto, entonces parecería no haber más remedio que el de buscar un compromiso entre un alfabeto de inspiración fonémica y la ortografía convencional de la lengua culturalmente dominante. Pero aún en el caso de que se tuviera éxito en la formulación de un alfabeto que conciliara los principios fonémicos y socioculturales, hay otro tipo de problemas mucho más importantes que la persona que propone alfabetos debiera tener en cuenta.

más alternativa que la de proponer, respectivamente, tres diferentes representaciones alfabéticas, aún cuando tengamos que emplear el mismo conjunto de grafías. Resulta fácil entrever entonces las dificultades que surgirían, puesto que, por ejemplo, sería imposible contar con un sólo diccionario para toda la zona. Lejos de eso, acabaríamos con tres diferentes diccionarios, y las diferencias estarían dadas por las diversas reestructuraciones que tuvieron lugar históricamente en los dialectos del huanca. Así, al cambiar la */q/ del protohuanca en una simple aspirada (es decir /h/) en el jaujino y desaparecer por completo en inicial de palabra en las hablas de Concepción y Huancayo (2), voces como *qallu 'lengua', *qipa 'detrás', *quy 'dar', etc., aparecerían bajo la forma de hallu, hipa y huy, respectivamente, en el jaujino, es decir bajo la letra H; al par que las mismas palabras se registrarían en las hablas restantes como allu, ipa y uy, respectivamente o sea bajo las letras A, I y U. Del mismo modo, el fonema */ch/ del protohuanca ha cambiado a la retrofleja /tr/ en Concepción, de tal manera que las voces que comienzan con ch en Jauja y Huancayo se registrarían bajo la letra TR en el léxico concepcionino. Como puede advertirse, semejante situación resulta desesperante, pues la posibilidad de codificar el léxico de las tres hablas en un sólo diccionario se desvanece, dando pie a que los que se muestran reacios a aceptar la plausibilidad de un alfabeto uniforme terminen por mostrarse totalmente escépticos, y con ello, alimentar la actitud anti-quechua de los "hispanistas".

Estamos, pues, frente a un caso concreto en el que el principio fonémico y su atenuante —el de tipo conciliatorio— esbozados en la sección precedente, lejos de solucionar un problema, crea otro, especialmente allí donde hay fragmentación lingüística. En tal situación, ¿qué alternativa debe buscarse a fin de lograr un sistema de escritura uniforme para el quechua, concretamente el huanca?

ción en el futuro. Si la intención es la de postular alfabetos que reflejen la estructura lingüística actual de las diversas "lenguas" quechuas, entonces debe quedar bien claro que, con ello, no estaremos sino socavando las potencialidades de su eventual standarización, aunque fuera ésta sólo a nivel de lengua escrita.

Ahora bien; si echamos una ojeada a la situación lingüística de las llamadas lenguas de cultura no será ciertamente sorprendente encontrar diferencias dialectales entre ellas. Sin embargo, a despecho de tal diversificación, ellas hacen uso cómodamente de una ortografía convencional uniforme. Tomemos el caso del castellano. Como es bien conocido, el español de América es diferente del peninsular, entre otras cosas, por haber fusionado los fonemas interdental fricativo (representado por c delante de i y e y por z) y alveolar fricativo es decir /s/, en un sólo fonema (proceso conocido con el nombre de seseo). A despecho de ello, sin embargo, la ortografía convencional usada en los dos continentes es la misma. De otro lado, los dialectos del español difieren también en el tratamiento de la oposición entre /ll/ y /y/; y así mientras el español andino mantiene tal distinción (tipo pollo/poyo), el resto de los dialectos en ambos continentes (a excepción quizás del castellano de Castilla) la ha neutralizado en favor de /y/. Es más, este fonema ha cambiado a una fricativa prepalatal en el castellano bonaerense. Sin embargo, tales variaciones fonéticas y fonológicas no constituyen óbice para que se siga empleando el mismo sistema ortográfico. Advuértase que si trataráramos de escribir fonémicamente las diferentes variedades dialectales del español, acabaríamos teniendo diferentes variedades ortográficas y, por cierto, distintos diccionarios. Este hecho parece haber convencido a los reformadores de ortografía más radicales de que tal alternativa es insostenible. Ciertamente los desajustes entre fonema y grafía se pagan, a veces a un alto costo, en el proceso de aprendizaje de la ortografía convencional, pero a la larga la recompensa —la de poder manejar un mismo sistema de escritura por encima de la diversidad dialectal— viene con creces. De este modo, la comunicación a través de la lengua escrita deviene universal entre, por ejemplo, los hablantes (alfabetos) del español.

fías convencionales, no obstante estar lejos de constituir representaciones estrictamente fonémicas, no sólo se justifican sino que resultan necesarias en términos pragmáticos. Esta conclusión requiere ser enfatizada, puesto que la concepción predominante en este punto, gracias a la popularización de la lingüística taxonómica, sostiene precisamente lo contrario. Como es sabido, uno de los más preciados tópicos con que el estudiante de lingüística suele ser atraído a la disciplina es la relación entre lengua escrita y lengua oral. En efecto, sobre todo tras el deslinde clásico hecho por de Saussure (1959: Intr., VI) entre ambos sistemas, la lingüística estructural se empeñó en magnificar el carácter supuestamente asistemático de la escritura, partiendo del hecho de que la lengua oral es primaria —en términos de génesis y de adquisición— y la escritura secundaria, y que, en consecuencia, la lengua escrita no es sino una representación pálida y a veces distorsionada de la lengua oral (3). Consiguientemente, las ortografías tradicionales fueron consideradas inconsistentes, ambiguas y antieconómicas (en el sentido de que las grafías sobrepasan siempre en número a los fonemas). De este modo, para remedio de tales "defectos", los lingüistas y reformadores de ortografía invocaban los alfabetos fonémicos como única solución. Con el advenimiento de la fonología generativa, el cuadro descrito cambió radicalmente, y, como consecuencia de ello, la relación lengua escrita-lengua oral dejó de ser el tema favorito en los cursos introductorios de lingüística. Dentro del nuevo paradigma, no solamente tal tópico fue considerado irrelevante, sino incluso se llegó a sostener que las ortografías tradicionales —tan subestimadas— son sistemas cuasi óptimos para la representación léxica de una lengua que, como la inglesa, ostenta una ortografía que tradicionalmente es vista como la más inconsistente de todos los sistemas alfabéticos. De esta manera, Chomsky y Halle (1968: 49) llegarán a decir que la ortografía del inglés, "a despecho de sus inconsistencias reputadas, resulta admirablemente muy cerca de ser un sistema ortográfico óptimo" (4). Lo mismo se dirá después de la ortografía del francés, como en efecto lo afirma Schane (1968: 17), y de la del español, como aparece implícito en Harris (1969). Aún más, los fonólogos generativistas, especialmente los de la primera generación, tratarán de argumentar que algunas de las llamadas letras "ociosas" o "mudas" constituyen representaciones de segmentos fonémicos subyacentes. Como sucede siempre, las cosas fueron a parar de una posición extrema a otra (5). De cualquier manera, es evidente que el rol que desempeña la lengua escrita fue reivindicado.

Para acabar con esta sección conviene señalar que la utilización práctica de las ortografías tradicionales es seguramente el producto de una larga tradición escrita de las lenguas a las que sirven. Lo cierto es que, aun cuando en el presente tales sistemas difícilmente pueden ser fonémicos, al tiempo en que fueron implementa-

1

2

EL EJEMPLO DE LAS LENGUAS DE TRADICION ESCRITA

Tal como se sugirió líneas arriba, un alfabeto fonémico, ideal tanto para acabar con los errores ortográficos como para reproducir más o menos exitosamente la pronunciación de una lengua extranjera, resulta no solamente inadecuado en situaciones lingüísticas de extrema diversificación sino también constituye un serio impedimento en el afán por limar diferencias a través de la lengua escrita como un primer paso hacia una eventual standarización. Como se sabe, la situación altamente fragmentada del quechua constituye su talón de Aquiles en lo que respecta a su posibilidad de uniformiza-

FRAGMENTACION LINGUISTICA

Uno de tales problemas, el más desafiante, es el de la fragmentación dialectal. Para tomar un ejemplo más específico sea el caso del quechua-huanca (hablado en las provincias juninenses de Jauja, Concepción y Huancayo). Esta variedad dista lejos de constituir un dialecto uniforme, y, por el contrario, comprende por lo menos tres subdialectos diferentes, tal como ha sido demostrado por el autor (1). Si, entonces, quisiéramos dotarla de un alfabeto de inspiración fonémica, no habría

3

LA RELACION FONEMA—GRAFIA: OBJETO DE LA QUERELLA

De lo dicho en la sección precedente fluye con toda claridad que las ortogra-

ortografía etimológica

alfabeto quechua

RODOLFO CERRON-PALOMINO

dos constituían, de acuerdo al buen olfato de los escribas, alfabetos de franca inspiración fonética (aún en dicho caso, sin embargo, los escribas tenían que armonizar los nuevos alfabetos con los de las lenguas de prestigio de época). Una vez que los sistemas devinieron uniformes y estables, tendieron a permanecer más o menos estacionarios, al par que la forma oral de la lengua cambiaba continuamente a través del tiempo: *verba volant, scripta manent*. Si entonces las ortografías convencionales son, debido a un accidente histórico, ideales para solucionar problemas de diversificación dialectal a través de la lengua escrita, ¿hasta qué punto podemos tomar ventaja de semejante papel fortuito en una situación lingüística como la del quechua, concretamente el huanca? Nuestro paso siguiente estará dirigido a dar respuesta a esta interrogante.

4

HACIA UNA ORTOGRAFIA ETIMOLOGICA

Dada una situación de diversificación lingüística como la que presenta el quechua-huanca, tal parece ser que la única solución racional con miras a lograr un alfabeto práctico uniforme, común a todas las subvariedades, fuera un sistema ortográfico etimológico. Ello implica postular un sistema de escritura que, hipotéticamente, habría correspondido a un período en el que el quechua-huanca constituya una rama relativamente uniforme del Quechua Central. No es difícil imaginar una situación semejante, sobre todo si traemos a cuento las ortografías tradicionales de base (parcialmente) etimológica de las lenguas "de cultura". En el ejemplo que venimos señalando, sólo se necesitaría representar de manera unívoca los fonemas sistemáticos que pueden postularse para el proto-sistema. Si comparamos el estado actual de las hablas con el del proto-sistema, es fácil advertir que las discrepancias fundamentales están dadas justamente por los cambios fonológicos que definen las tres subvariedades, es decir el tratamiento diferente de */q/ por parte de las hablas de Jauja y Concepción-Huancayo, por un lado, y la retroflexión de */ch/ por parte del dialecto concepcionino. Como se dijo, es precisamente debido a dichos tratamientos históricos diferentes que hoy día no podemos postular un alfabeto fonémico único. Por consiguiente, si elimináramos tales diferencias sincrónicas, que son responsables de la actual fragmentación, entonces se podría llegar a una ortografía convencional uniforme. De postularse ésta, las diferencias reales que se den en el habla oral podrían ser perfectamente predecibles del mismo modo que lo son aquellas que se esconden bajo la capa

uniforme de los sistemas ortográficos de las lenguas de tradición escrita.

No estará demás insistir en este punto que un alfabeto como el sugerido se aleja drásticamente de un sistema ortográfico de base fonémica, tan caro a los reformadores de ortografía. En efecto, en lugar de adherirnos al principio fonémico nos apartamos deliberadamente de él. Debe quedar claro, sin embargo, que considerando las ventajas y desventajas de cada alternativa —la fonémica y la etimológica— resulta obvio que sólo la segunda ofrece una solución razonable en situaciones de fragmentación dialectal para los efectos de una eventual codificación lingüística.

De lo dicho se desprende entonces que una ortografía etimológica proporciona las bases para una representación escrita común y única en situaciones de acentuada fragmentación lingüística, como la del quechua-huanca. Nótese, sin embargo, que el sistema grafémico común que proponemos en el caso del huanca no supone de ninguna manera la existencia de un sistema fonémico subyacente común al cual le podría servir como medio de representación. Hemos argumentado aquí y en otras partes (6) que no hay tal representación latente única. Concretamente, */q/ no es fonema en ninguna de las tres hablas que conforman el huanca; de la misma manera, la distribución de la /ch/ es diferente en ellas. A despecho de todo esto, sin embargo, debemos ignorar tales cambios si queremos llegar a un sistema ortográfico general. Esto quiere decir que en el diccionario común que se postule, los ejemplos citados en la sección 1 aparecerán bajo la letra Q aún cuando ésta se pronuncie h en el jaujino y tenga valor cero (i.e. sea letra "muda") en Concepción-Huancayo (7). Advértase, sin embargo, que sería totalmente erróneo atribuir "realidad psicológica" a la grafía q, como si se tratara de un fonema latente (8).

5

EL COSTO DE UN ALFABETO ETIMOLOGICO

Como se dijo en líneas precedentes, un alfabeto como el propuesto dista de ser fonémico (o "fonético", como los reformadores de ortografía preferirían llamarlo). Ello porque, lo dijimos ya, no sigue el principio de la correspondencia unívoca fonema-grafía. Quiere esto decir que en lugar de escribir tal cual se pronuncia (hechas las distancias del caso), de acuerdo a la presente ortografía, el usuario potencial de ella tiene que escribir, a veces paradójicamente, tal como no pronuncia. Este es el costo que se tiene que pagar si queremos tener un sistema ortográfico común a todas las

hablas del huanca. Sólo de esta manera podría el escribiente potencial ser leído por los hablantes de otros dialectos del quechua central de manera más o menos satisfactoria. De lo contrario, de contar con un alfabeto estrictamente fonémico, estaría irremediablemente condenado a ser leído por un número muy reducido de lectores, en lugar de contar con una audiencia mucho mayor; esto, aparte del carácter antieconómico de tener, para cada dialecto, diferentes diccionarios. El precio a pagarse —no nos debiera escandalizar— sería el mismo que pagan los hablantes (alfabetos) de español cuando aprenden a leer y escribir: tal el costo que significa ser alfabeto en nuestra sociedad moderna.

Finalmente, gracias a un alfabeto concebido en tales términos, no sólo podremos contar con un diccionario único, sino también, en el caso del huanca, le devolvemos a dicho dialecto su fisonomía fónica quechua, perdida —"de-quechuzada"— justamente a raíz de la caída de la */q/ y, más importantemente, se sientan las bases para una futura standardización. Estas ventajas superan en mucho la desazón que significa para los lingüistas el tener que abandonar un principio tan querido como el fonémico, en la implementación de alfabetos (9). Resulta ocioso decir que todo lo dicho hasta aquí para el caso del alfabeto huanca puede ser aplicado, *mutatis mutandis*, en cualquier otra área quechua.

Como se sabe, todo planeamiento lingüístico es una actividad que se orienta hacia el futuro. Su éxito o fracaso sólo puede ser evaluado tras una implementación cuidadosa del mismo. Repetimos, sin embargo, que el planeamiento lingüístico no ocurre *in vacuo*; muy por el contrario, dicha actividad debe ser entendida sólo como un aspecto parcial de reivindicaciones mucho más importantes y urgentes, de las cuales el factor socioeconómico es el más decisivo. De otro modo, el planeamiento lingüístico no pasará de ser una mera actividad ingenieril, desprovista de todo contenido social y humano.

Lima, marzo de 1977

Notas

1. Cf. Cerrón-Palomino (1976a) y, más recientemente, Cerrón-Palomino (1977).
2. En otras posiciones la */q/ ha cambiado a una simple oclusión glotal, es decir /ʔ/.
3. Dentro de la tradición lingüística norteamericana esta posición fue abogada clamorosamente por Bloomfield (1965) y sus seguidores más cercanos.
4. Véase Carol Chomsky (1970) y Chomsky (1970) para una exposición más detallada de este punto.
5. Para una crítica del carácter supuestamente óptimo del sistema ortográfico del inglés, véase Steinberg (1973).
6. Véase, sobre todo, Cerrón-Palomino (1977).
7. Esta es la solución adoptada parcialmente en Cerrón-Palomino (1976b).
8. Esta advertencia resulta oportuna puesto que no faltan lingüistas que, como Bailey (1975), están llanos a postular status de fonema para segmentos abstractos que, bien mirados, no son sino elaboraciones artificiosas del analista.
9. El planteamiento que aquí proponemos no es nada nuevo si tenemos en cuenta que el franciscano huancaíno Ráez (1917: 10) postulaba para las hablas de Concepción y Huancayo una h (en lugar de la q que sugerimos) común a la del jaujino, y lo hacía con el fin de "hacer notar la armonía y conexión que existe entre nuestro idioma "Huanca" y el del Sur de esta república".

REFERENCIAS

- BAILEY, Charles-J. 1975. "The New Linguistic Framework and Language Planning". *Linguistics*, 158, Págs. 153-157.
- BLOOMFIELD, Leonard 1965. *Language*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- CERRON-PALOMINO, Rodolfo 1967a. *Gramática Quechua: Junín-Huanca*. Lima: Ministerio de Educación.
- 1976b. *Diccionario Quechua: Junín-Huanca*. Lima: Ministerio de Educación.
1977. *Huanca-Quechua Dialectology*. Urbana-Champaign: U. de Illinois. Tesis para optar el grado de Ph. D. en Lingüística.
- CHOMSKY, Carol 1970. "Reading, Writing, and Phonology". *Harvard Educational Review*, 40: 2, Págs. 287-309.
- CHOMSKY, Noam A. 1970. "Phonology and Reading", en Harry Levin y Joanna P. Williams (eds.): *Basic Studies in Reading*. New York: Basic Books, Inc., Publishers, Págs. 3-18.
- y HALLE, Morris 1968. *The Sound Pattern of English*. New York: Harper & Row.
- HARRIS, James W. 1969. *Spanish Phonology*. Cambridge, Mass: The M.I.T. Press.
- RAEZ, Fray José Francisco María 1917. *Gramáticas en el Quichua-Huanca y en el de Ayacucho*. Lima: Sanmartí y Ca.
- SAUSSURE, Ferdinand de 1959. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Ed. Losada.
- SCHANE, Sanford A. 1968. *French Phonology and Morphology*. Cambridge, Mass: The M.I.T. Press.
- STEINBERG, Danny D. 1973. "Phonology, Reading, and Chomsky and Halle's Optimal Orthography". *Journal of Psycholinguistic Research*, 2: 3, Págs. 239-258.

quechua

chuschi:

FREDY AMILCAR RONCALLA

las canciones y la vida

1. El propósito de este trabajo es hacer una presentación general de los diversos tipos de expresión literaria, asociados a la música o no, en su relación con el universo cultural de la isoglosa ubicada en la comunidad de Chuschi, es decir, dentro de la esfera que B.J. Isbell llama "nosotros".¹

2. Expresión literaria asociada a la música y expresión literaria no asociada a la música.

Para nosotros, hacer una distinción entre literatura asociada a la música y otra que no lo es, resulta fácil: hay una diferencia clara entre lo que es una canción ritual y lo que es un *watuchi* o una forma narrativa. Ejemplificando lo expuesto, cierta vez que grabábamos unas canciones con un grupo de jóvenes, para copiarlas con mayor comodidad, les pedimos que nos las dictaran; pero a ellos les resultó sumamente difícil, hasta tal punto que no pudimos cumplir con nuestro propósito, esto es, poder recitar aquello que ellos mismos cantaban continuamente.

Si a la luz de un análisis primero identificamos la letra de estas canciones como formas poéticas, veremos entonces que la formapoética no puede desligarse de la música, pues la letra tiene relación directa con una forma musical que le corresponde y de la cual no puede prescindir.

3. Formas literarias asociadas a la música.²

3.1 Aprendizaje.

En Chuschi, el aprendizaje de las formas literario-musicales se da desde muy temprana edad; podemos ver niños (y especialmente niñas) que dedican gran parte de su tiempo al tarareo de aquello que será para ellos uno de los principales vehículos de integración al mundo del "nosotros", es decir, el proceso de endoculturación.

El canal de aprendizaje es la observación directa de las diferentes actividades que hacen los mayores; podemos decir, con toda certeza, que no hay persona en especial que se dedique al entrenamiento literario-musical de los niños. Es su sociedad, su mundo de relaciones primeras, quien les va enseñando paulatinamente la función social que tienen los diversos tipos de música, la diferencia que puede haber entre un *vaca taki*, una canción de *vida michi*, un *qarawi* etc. Entonces, podemos decir que el niño conoce la música y/o la letra de las canciones antes que los aspectos formales de los diferentes ritos, hecho que se puede comprobar con la observación de las dramatizaciones filmadas en equipo de video³, en las cuales no se cumplen todos los pasos obligatorios del rito, pero sí se utiliza una forma musical y/o literaria, sea apropiada o no.

Si siguiendo con la observación de las cintas grabadas, podemos comprobar que ya desde un comienzo el aprendizaje de la música es diferenciado: son las niñas las que en sus juegos no pueden prescindir de las canciones, y en otros momentos los niños tienen que buscar a las niñas para que ellas ejecuten aquellas canciones que dentro de los ritos de los mayores, solamente ejecutan las mujeres. Por otro lado, son los niños quienes exclusivamente van dedicándose al aprendizaje instrumental de la música del *vida michi*, como inicio de un ciclo que los puede llevar a ser "maestros" en otros instrumentos.

Este aprendizaje diferenciado muestra un fenómeno muy importante que se da entre los mayores (incluidos en esto los jóvenes del *vida michi*). Es el hombre (salvo el caso de una mujer vieja que toca la *tinya* en el *yarqa qaspiy*⁴ quien se dedica exclusivamente a la ejecución instrumental, mientras que la mujer se ocupa preferentemente de cantar, aunque esto no parece ser exclusivo de ellas porque se nos ha informado que "hay algunos hombres que cantan".

3.2. Taki en vez de canto.

El descubrimiento de la oposición canto/taki se debe a algo casi fortuito. Cierta vez copiamos el texto de una canción religiosa que decía:

*ñoqñu Jesusllay
qawarimullaway,
millay uchaymanta
wañuq amimayta.*

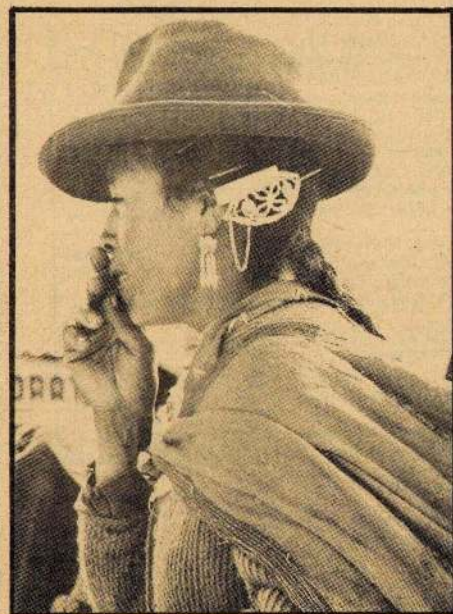
Como desconocíamos el significado de las palabras *ñoqñu* y *millay*, optamos por preguntar a nuestro informante:

Imatataq chay taki nichkan? (qué es lo que dice esa canción?)

La respuesta fue la siguiente:

Chayqa maman takichu, chayqa canto

Que aproximadamente podríamos traducir en estos términos: "Esa no es una canción (*taki*), es un canto".



Luego, y siguiendo quizás un mal camino, preguntamos a qué término de la diferencia pertenecían las canciones del *vida michi* y se nos respondió que eran *takis*. La primera explicación que cabía, era la de suponer que esta clasificación respondía a una diferencia subyacente entre lo sagrado y lo profano⁵. Pero cuando seguimos preguntando si las canciones de *herranza*, *yarqa qaspiy* y otros ritos eran cantos o *takis*, se nos respondió que eran *takis*, motivo por el cual tuvimos que desechar nuestra primera suposición. Al averiguar los contextos en los cuales se daban los cantos (la iglesia, el entierro, navidad, cuaresma y procesiones), quedó la posibilidad de que esta distinción reflejara una jerarquía religiosa cuyo grado más alto lo tendrían aquellas formas musicales (cantos) que estaban ligadas al culto católico. Pero la evidencia del sincretismo entre lo católico y lo no católico dentro del mundo de las divinidades indígenas, nos hizo desechar esta posibilidad; aunque comprendimos que el concepto canto marca el lado católico de las festividades y que a su vez tiene mínima importancia para los ritos en sí.

Sumado a esto, nuestro informante, hombre experto en ritos de su pueblo, desconocía el significado de las palabras *ñoqñu* y *millay*. Puedo sostener así la hipótesis de que el canto es introducido a la comunidad desde muy antiguo por un agente histórica y espacialmente externo a ella y a todo lo indígena en general. Creo también, que el canto tiene una dinámica propia respecto del *taki*. Son, pues, dos hipótesis que propongo para una posterior comprobación con estudios de estructuras rítmicas y temáticas comparadas, tras lo cual podremos diferenciar claramente el límite que existe entre lo uno y lo otro.

3.3. El Taki

Muy pronto se me presentó el problema de delimitar el campo semántico del *taki*. Este término cubría una extensión que iba desde lo que es un *vaca taki* (canción ritual) hasta la música de la radio, por lo cual concluí que el único criterio que podía utilizar para su definición era precisamente su oposición al canto.

Ahora bien, este concepto cubre todo un complejo formal de expresión literario-musical que "funciona" de diferente manera dentro del seno de la comunidad. Por un lado tenemos las formas que, enmarcadas en el mundo del "nosotros" indígena, son las que aquí trato; y, por otro, las formas literario-musicales mestizas que también se dan en el pueblo, pero que se constituyen en un indicador del grupo opuesto al "nosotros", es decir, los *qalas*,⁶ ya sean profesores, comerciantes o migrantes con algún grado de asimila-

ción a la cultura foránea⁷.

3.4. El Taki Ritual.

El repertorio de las canciones rituales es reducido. Estas canciones (al igual que otras formas de *taki* generadas en la comunidad), tienen estructuras binarias consistentes en repeticiones, sea por recurrencia o no, de versos, pares de versos o combinaciones de dos versos simétricos con uno que no lo es. Procedimiento que da como resultado una gran simetría (tanto en el plano del contenido como en el plano de la expresión)⁸, esto es una de las características más resaltantes del *taki* en general. Si quisiéramos analizar las formas literarias del *taki* en divisiones estróficas, diríamos, que la mayoría de los *takis* rituales tienen solamente una, la cual no tiene un vasto desarrollo semántico y se convierte en motivo de repetición constante; algunos otros *takis* rituales contienen dos o más estrofas, muestran un desarrollo temático más amplio pero su estructura no escapa a las reglas generales de procedimientos binarios.

Entonces, si tenemos una estructura literaria simple, simétrica y presta a la fácil repetición; si tenemos la música del *waqra puku*, la *chirisuya*, la *kena*, el *tambor*, etc., que también tienen un procedimiento muy ordenado en ejecutarse; además la voz especialísima de las mujeres, y a ello añadimos el alcohol la coca y el baile, veremos que todos estos elementos son medios para llegar al estado de unidad especial que Víctor Turner llama *comunitas*, función especialísima en la preservación del "nosotros" frente a los "demás".

Se deduce de lo dicho que el repertorio de canciones es reducido y de dominio de todos los hombres del pueblo. Esa restricción exige a su vez una dinámica de cambio lento, en los contenidos.

3.5 El Vida Michi.

El equivalente en castellano de *Vida michi* es "pastoreo de la vida", actividad exclusiva de los jóvenes ya sea frente a los adultos, frente a los jóvenes de pueblos vecinos o frente a "los de afuera" (*qalas*).

En la comunidad vecina de Quispillac-ta hay una familia de artesanos que se dedica a la construcción de un instrumento musical, parecido al charango, que se llama *chinlili*. Dicho instrumento es tocado también por los jóvenes de los pueblos aledaños y se constituye en elemento esencial del *vida michi* y las canciones asociadas a él.

El *vida michi* es una convención por la cual un grupo de dos o tres muchachos se reúnen y van en busca de chicas, con las cuales generalmente no tienen ninguna relación amorosa, y tratan de persuadirlas para que salgan de noche. Las jóvenes se resisten en un comienzo y cuando

acceden es en razón de haberles sido asegurado que por lo menos también irá otra, cosa que es muy importante para ellas, porque de lo contrario no tendrían con quién cantar ni tampoco con quién "enseñarse"⁹. Se fija entonces el punto de reunión el cual siempre tiene que estar fuera del límite urbano del pueblo, ya sea en los alrededores del panteón o las punas. Los jóvenes van a comprar trago y a la hora convenida llegan ellos con sus respectivos chinlilis. Ellas lo hacen en forma separada. Es en este momento en que empieza propiamente lo que se llama el vida michi: el papel de las chicas consiste en cantar ya sea las canciones que están en vigencia, ya sea improvisando o haciendo algunas variantes de canciones conocidas (he aquí la necesidad que tienen las mujeres para el yachachinakuy o el enseñarse). Simultáneamente, acompañándolas, los hombres tocan sus instrumentos en un tono un poco más bajo que la voz agudísima de las chicas, y también silban. El trago se va combinando con la música y el baile, y al final todos terminan en el acto sexual indiscriminado. Otra actividad literario-musical muy asociada al vida michi es el yanqa purikuy o caminar por gusto. Consiste en salir por las noches, y caminar por las calles haciendo música o cantando. Esta actividad la hacen solamente los hombres y los que salen son generalmente los más pequeños, aquellos que actúan como ayudantes de sus mayores en el vida michi.¹⁰

Pese a que la gran mayoría de hombres y mujeres asistió alguna vez al vida michi (y no obstante que ya desde muy temprana edad los niños tienen un conocimiento sexual del cual los padres no se escandalizan), la función que le toca al adulto, y en especial a la autoridad indígena, es la de rechazar el vida michi. El mayor peligro que pueden tener los jóvenes en el vida michi es que un varayoc los descubra, porque entonces serán castigados, tendrán que pagar multa e inclusive ir a parar al calabozo. Este temor se extiende también a los muchachos del yanqa purikuy, que esconden sus chinlilis cada vez que pasa algún mayor.

Sin embargo, en la festividad del Yarqa qaspiy dedicada al esearbe de las "sequias" y a la fertilidad, existe lo que se llama el paseo en donde jóvenes de ambos sexos, e inclusive de otros pueblos, salen en grupos grandes y van cantando y tocando por las calles, acompañados por un hombre mayor que porta un lamparín; van de visita a las casas de los varayoc, los carguyoc y los mayordomos, en donde se les recibe con licor y comida.

La observación de algunas festividades en las cuales aquello que socialmente no es aceptado cobra completa vigencia, hace que la existencia del paseo no entre en contradicción con la función de rechazo que tienen los mayores: si ponemos como ejemplo la celebración de matrimonios falsos en el yarqa qaspiy de Chuschi y el travestimiento de hombres en mujeres en la siembra de Kancha kancha, podremos comprender la causa de la aceptación por parte de los mayores, del paseo (vida michi) de los jóvenes en esa oportunidad.

En los varones, la edad de ir al vida michi oscila entre los 12 o los 13 a los 18 ó 20 años. Se nos informa que en sus primeras experiencias los menores ayudan a los más grandes. Esto no quiere decir que al vida michi se vaya con un desconocimiento completo de lo sexual: el niño sabe, desde muy corta edad, ya

sea cómo "duermen" un hombre y una mujer, ya sea especialmente las niñas, cómo es que nace una criatura. Lo que hace el vida michi es desarrollar lo sexual ya no como mero saber sino como experiencia, es decir, socializar sexualmente a los jóvenes¹².

Podemos ver, entonces, que el vida michi señala una separación muy clara entre el universo de los jóvenes y el de los adultos. Distinción que se refleja en la oposición taki ritual/taki de vida michi. Si bien es cierto que los jóvenes pueden intervenir en las "acciones formalizadas que son obligatorias y estandarizadas" (los ritos), no se puede dar el caso contrario; es decir, un hombre o una mujer, al momento de casarse, dejarán de asistir al vida michi y a todas las actividades relacionadas con él. Queda por averiguar cuál es la situación o actitud que respecto de todo esto tienen los alguaciles solteros y/o de muy corta edad¹³.

3.5.1.

Ahora bien, todo este comportamiento del joven en el vida michi trae consigo una gama de fenómenos literario-musicales:

- Una fórmula de tratamiento que utilizan los hombres en las reuniones: **hermanos**
- Fórmulas estilizadas para pedir al interlocutor que toque o que cante, por ejemplo: **taytay carajo, tukachakuwanki kayllatapas, pero ama penqawankichu**¹⁴
- La improvisación de comentarios respecto al contenido de las canciones mientras ellas se ejecutan.
- La producción de gran cantidad de canciones por parte de las mujeres y los hombres. En el caso de las mujeres, la improvisación dada en el yachachinakuy y facilitada por la sencillez formal del taki en general. En el caso de los hombres el "sacar" (qorquy) takis y ponerles música. Estos takis son utilizados por un lado en el vida michi en el que los hombres enseñan las canciones a las mujeres, y a partir de allí se inicia un circuito de transmisión, "uno aprende del otro y el otro de uno" y así sucesivamente hasta que las canciones se popularizan por unos dos o tres meses y luego son reemplazadas por otras que van surgiendo. Por otro lado (aunque esto ocupa un lugar secundario respecto al vida michi en sí) estas canciones son tocadas y cantadas por los muchachos mientras, provistos de sus chinlilis, hacen el yanqa purikuy que en definitiva se constituye en uno de los vehículos más importantes de transmisión por el cual estas canciones del vida michi son conocidas por los niños y por algunos de los adultos.

3.5.2.

En cuanto al contenido de las canciones del vida michi podemos afirmar que éstas no tienen un amplio desarrollo temático: son generalmente juegos semánticos posibilitados por la recurrencia en torno a un tema muy específico.

La temática de la canción es eminentemente amorosa:

—en algunos casos se da una comunicación directa "yo-tú":

*Qolqechu qorechu
ñoqallay kallaraqani;
qollqechu qorechu
ñoqallay kallaraqani
tutapas punchawpas
maskallawanaykipaq;
tutapas punchawpas
tarillawanaykipaq,
maskallawanaykipaq.
(acaso he sido plata
acaso he sido oro;
acaso he sido plata
acaso he sido oro
para que me busques de noche
y de día;
para que me encuentres en la noche
y en el día,
para que me busques)¹⁵.*

—Otras veces se expone una situación de tristeza:

*Tankar tankar muradu sisay;
Tankar tankar muradu sisay
Imallamantan qanmi waqanki;
qaykallamantan qanmi llakinki,
qanmi waqanki*

*(Tankar Tankar mi flor morada;
Tankar tankar mi flor morada
por qué estás llorando;
por cuántas cosas estás triste
por qué: estás llorando)*

—y en la mayoría de los casos el tema del amor está ligado a un viaje¹⁶.

*Empresachallay Willich Barbaran
apurachawta aparullaway (bis)
Warmayansi suyallawachkan
Ayakuchulla kuntrulchallapi;
kuya yanaysi suyallawachkan
Ayakuchulla kuntrulchallapi
kuntrulchallapi"*

*(Empresita Félix Barbarán
llévame rápidamente (bis)
dicen que mi amada me espera
en el controlcito de Ayacucho,
en el controlcito).*

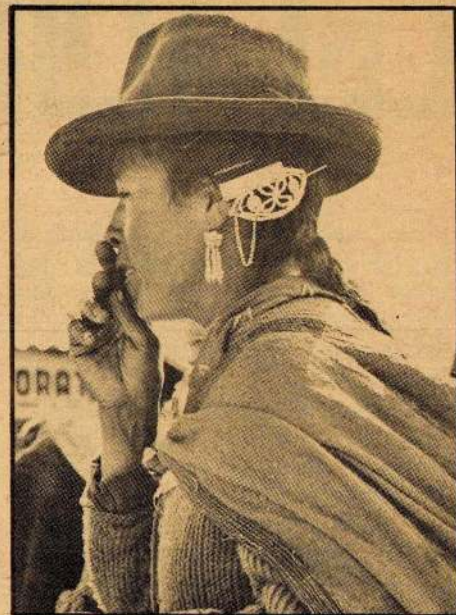
*Orqopi llutuschallay
qasapi llutuschallay (bis)
Paralla chayaykuptin
kuska ripukusun;
Lastalla chayaykuptin
kuska pasakusun,
kuska ripukusun.*

*(Mi perdiz de los cerros
mi perdiz de las abras (bis)
Cuando llegue la lluvia
juntos nos iremos;
cuando llegue la nevada
juntos nos iremos,
juntos nos iremos).*

3.6

Respecto a las otras formas del taki (aquellas que se utilizan en la parte no ritual de las festividades o en otras ocasiones), nos limitamos a señalar la existencia y la utilización de takis indígenas que se pueden encontrar en otros sitios, por ejemplo, una variante de la canción Celso Medina, recopilada hace algún tiempo en la región de Puquio; y algunas otras canciones como Arpaschallay Wwlinchallay, Way way siku llukuschallay, etc.

Por otro lado, al darnos cuenta de que el grado de aceptación de la música mestiza es mínimo dentro del ámbito del "nosotros", se nos plantea la tarea de averiguar cómo, por qué vías y cuáles son las canciones foráneas que sí se aceptan, trabajo que nos daría pautas para diferenciar lo indígena de lo mestizo en el ámbito conceptual del taki.



Notas

* Chuschi es una comunidad ubicada a 120 km. al suroeste de Ayacucho, en la provincia de Cangallo, departamento de Ayacucho. Desde hace algunos años tanto este pueblo como otros aledaños (también eminentemente indígenas), han sido objeto de interés y estudio por parte de antropólogos nacionales y extranjeros; el autor de este trabajo residió ahí por un espacio de tres meses, como miembro de un equipo dirigido por B.J. Isbell.

1 V. B. J. Isbell: "Parentesco y reciprocidad, Kuyaq: los que nos aman" en: *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*. Perú Problema 12, I.E.P. 1974.

2 En este trabajo sólo me ocuparé de las formas asociadas a la música, dejando para otro lo referente a las formas no asociadas: la adivinanza (Watuchi) y el cuento.

3 El tema principal del equipo de B. J. Isbell fue el estudio de "La adquisición de símbolos en niños quechuahablantes", para cuyos efectos contamos con un equipo de video con el cual se filmaron niños de ambos sexos realizando, a manera de juego, dramatizaciones de ritos.

4 Para términos tales como tinya, yarqa qaspiy, herranza y otros que no sean explicados en el texto, se puede consultar alguna bibliografía referente a la zona de Ayacucho.

5 Más adelante, cuando explique las características del vida michi podremos entender el porqué de esta suposición.

6 Isbell, op. cit.

7 Un estudio de las concepciones musicales de ambos grupos podría explicitar el porqué de la tantas veces observada incompatibilidad en la ejecución simultánea entre una quena india y una guitarra mestiza, por ejemplo.

8 Pienso que el criterio de simetría puede ser uno de los principales para poder diferenciar, dentro de la llamada literatura o poesía quechua, aquello que es propiamente indígena de aquello que no lo es, llámese expresión literario-musical mestiza o simplemente producción textual en quechua no asociada a ningún tipo de música.

9 Los términos "enseñarse" (yachachinakuy), yanqa purikuy y qorquy han sido impuestos para los propósitos del estudio, dada la necesidad de explicar fenómenos que al parecer no tienen una denominación específica; pero esto no quiere decir que sean inmotivados.

10 Los pequeños se ocupan de avisar a sus mayores acerca de la presencia de algún varayoc o un adulto que puedan perturbar el desarrollo de una reunión de vida michi, a la vez que aprenden ya sea por la observación o por algún otro tipo de participación.

11 Cancha-cancha es una comunidad que queda a unos diez kilómetros de Chuschi.

12 Esta misma música parece ser utilizada para los enamoramientos en un modo que un poco abusivamente podríamos llamar "serenatas nocturnas". La "función erótica" del vida michi (de sus canciones) es evidente.

13 Ser alguacil es ingresar por la escala menor al sistema de varas. Una persona puede ingresar al sistema aun cuando tiene muy corta edad (digamos nueve o diez años), pero su status y sus responsabilidades son las de una autoridad (¿un adulto?).

14 Así como otras, esta fórmula tiene una manera especialísima de pronunciarse: la aspiración fuerte antes de la emisión; la retención del aire mientras se emite; la utilización de un timbre bastante agudo; un alargamiento de la vocal de la penúltima sílaba de la palabra anterior a cada pausa y, finalmente, una expiración del aire retenido al final de la emisión.

15 Esta y las que siguen son traducciones libres de los textos quechuas de las canciones.

16 El tema del viaje es un común entre la expresión literaria indígena y la expresión literaria mestiza; lo que las diferencia es la manera en que este común es formalizado.

La idea de la historia

JUAN M. OSSIO

El presente trabajo es un intento de despojarnos de las categorías más inherentes de nuestro pensamiento para comprender aquellas bajo las cuales un representante de la cultura Andina de los siglos XVI y XVII organizó su realidad presente. Por lo tanto, nuestro énfasis se dirige a la ideología andina y, muy concretamente, a su manera de concebir la Historia.

La razón por la cual me he interesado en este tema es quizás porque en él convergen, mejor que en cualquier otro, las dos disciplinas bajo las cuales me he formado: la Antropología y la Historia. Pero el problema concreto que he tenido presente el abordar este tema es el evaluar la autenticidad de la historia política de los Incas tal cual es enseñada todavía en los colegios, tal cual como aparece en algunos tratados académicos sobre la sociedad Incaica y tal cual como la utilizan algunos arqueólogos para establecer la duración de la sociedad Incaica. Los interrogantes que me hago son sobre qué valor tiene decir que sólo existieron 14, ó 13, ó 12 ó 100 Incas; si tal o tal Inca realizó tal Conquista; si tal Inca vivió efectivamente tal número de años, etc. Me hago estas interrogantes porque creo que la mayor parte de los estudiosos que han desarrollado este tipo de historia política sobre los Incas no se han cuestionado la posibilidad de que puedan existir otras formas de concebir la historia distinta de aquella que ellos mismos tenían. Para ellos posiblemente la Historia era el estudio de las acciones de actores que vivieron en el pasado o simplemente el estudio de acontecimientos que verdaderamente ocurrieron en un pasado medido bajo una forma particular de computar el tiempo. Pero ¿qué tal si los informantes indígenas del área andina, que hablaron acerca de su pasado a los cronistas españoles, no tuvieron el mismo interés que nuestros historiadores contemporáneos por las acciones de individuos? ¿o que sus criterios de autenticidad eran distintos? ¿o que tuvieron una manera distinta de computar el tiempo?

De lo que se trata es pues de ensayar un nuevo sistema conceptual que nos permita evaluar con mayor precisión los testimonios que los cronistas europeos recogieron de los informantes indígenas. Lo que nos interesa por lo tanto no es la veracidad de datos individuales sino la forma como los datos se hilvanan conformando un sistema y muy concretamente un sistema de pensamiento. De esta manera Guamán Poma de Ayala no nos interesa tanto como individuo sino más bien como representante de un sistema de pensamiento.

Por lo tanto pienso que diferimos de otros estudiosos que se han ocupado de Guamán Poma de Ayala porque nuestra intención no es evaluar su crónica de acuerdo a los cánones de historiar de la tradición europea, como lo hizo Raúl Porras, ni tampoco reconstruir su vida sobre la base de lo que él mismo dice acerca de sí mismo. En el primer caso se pueden obtener resultados positivos como es el destacar formas dis-

tintas del historiar europeo, pero también se puede caer en evaluaciones etnocéntricas como concluir que nuestro cronista indio tuvo una "behetría mental"; y en el segundo caso por lo general, se termina en discusiones estériles acerca de quién fue Guamán Poma, de si fue huanuqueño o ayacuchano, de si fue noble o plebeyo, etc.

Nuestra perspectiva se basa en una tradición que entre los estudiosos de la sociedad andina cuenta con José Imbelloni y Tom Zuidema como dos insignes precursores. Aquí también debemos incluir las investigaciones de Ignacio Prado Pastor las que, si bien no están encaminadas a reconstruir el pensamiento indígena, buscan por el contrario reconstruir el sistema de pensamiento detrás de las crónicas de la orden de los Agustinos.

En una escala que trasciende a la sociedad andina esta perspectiva se nutre de los trabajos de Collingwood, Granet, Finlay, Frankfort, Dentan, Plumb, Vansina, Cunison y, finalmente, de Eliade.

Sin embargo, cabe al menos la posibilidad de una aproximación a través de algunos herederos de la cultura andina prehispánica que aprendieron a escribir o simplemente dictaron y nos transmitieron en papel sus tradiciones. Desafortunadamente, estos son sólo tres o quizás cuatro si contamos a Francisco de Avila que reproduce una serie de narraciones que le fueron transmitidas en Huarochirí, en su idioma nativo. Los tres indígenas que nos han legado sus testimonios escritos son: Titu Cusi Yupanqui, Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua y, finalmente, Felipe Guamán Poma de Ayala.

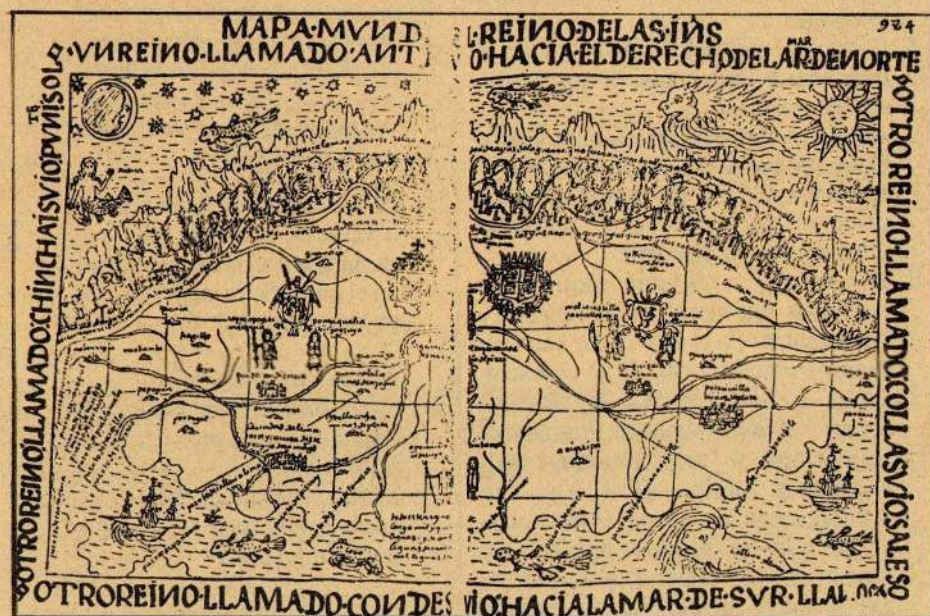
De estos tres nos inclinamos por Guamán Poma por la envergadura de su obra. A diferencia de los dos primeros, Guamán Poma nos ha dejado un documento, **La Nueva Corónica y Buen Gobierno**, que tiene 1179 páginas de las cuales 456 contienen dibujos, y su contenido cubre tanto el período prehispánico como el colonial. Pero lo más importante para

nista Indio no tenía la misma percepción de la realidad presente que sus contemporáneos europeos. Uno de los primeros detalles que le llaman la atención en su enjuiciamiento del valor histórico de **La Nueva Corónica**... son sus continuos errores y confusiones sobre la historia y la geografía contemporáneas. Guamán Poma —nos dice— lejos de ser un erudito, yerra a cada paso en las noticias más sencillas y divulgadas sobre hechos cercanos del Incario o de la conquista ocurridos en vida de sus padres o en la suya misma, invitándonos a desconfiar de sus aseveraciones sobre personajes y sucesos de épocas más lejanas. Sin ir más lejos; Guamán Poma nos afirma que Almagro y Pizarro desembarcaron juntos en Tumbes (p.47); que el dominico Valverde era de la orden de San Francisco; que Almagro fue a España con Pizarro (p.71)... que Huayna Capac y Pedro de Candia se entrevistaron en el Cusco (p.369), que Candia fue compañero de Colón (p.370); que Luque estuvo en el Perú (p.376) y Almagro en la prisión de Atahualpa... Es también notable su omisión del Conde de Nieva en las semblanzas geográficas de los once Virreyes... Para estar a tono en lo geográfico, afirma... que el Paraguay es "tierra en medio del mar" y el serrano Tucumán "tierra de mucho pescados". (PORRAS, 1971, p. 75).

Otro detalle que le llama la atención, al igual que otros estudiosos, es el estilo. Esto tiene mucha importancia porque revela a la vista la pertenencia de Guamán Poma a la cultura indígena y su falta de familiaridad con las técnicas de comunicación españolas. Según Porras, "...Huamán Poma desconoce no sólo la sintaxis, la prosodia y hasta la ortografía castellanas, sino que, traslada al español los giros y la fonética del quechua. Pietschmann califica su engendro de una monstruosa miscelánea hispano-quechua", plagada de tediosas prolijidades, disgresiones y repeticiones"... Varallanos califica su estilo de "telegráfico" y hasta de surrealista, y declara que su lenguaje desprovisto de toda gramática hace a veces difícil la interpretación de su pensamiento..." (PORRAS, 1971, p. 84).

Para Porras "El gran defecto de Huamán Poma es su incultura o lo que es peor su semi-cultura... Lo que daña precisamente su espontaneidad e ingenio natural, es lo poco que ha aprendido y trata de probar a cada paso, con esas retahilas de nombres propios, listas de reyes y pontífices trozos de homilía, vulgaridades históricas o fórmulas judiciales que denuncian, a la vez, al escolar de paporrera, al sacristán leguleyo o al tinterillo provincial..." (PORRAS, 1971, p. 84).

Toda esta descripción tiene el mérito de destacar que estamos ante una concepción distinta de la historia de aquella que tenían los contemporáneos de Guamán Poma y de aquella que tienen actualmente los historiadores modernos. Pero, ¿en qué consistía esta con-



A diferencia de Imbelloni, que principalmente se basa en el relato del cronista Montesinos, y de Zuidema, cuyo punto de partida es el sistema de los Ceque del Cusco, nosotros hemos escogido a Felipe Guamán Poma de Ayala para aproximarnos a la concepción andina de la historia. La razón de esta elección está relacionada con el hecho de que la mayor parte de los testimonios sobre el pasado prehispánico nos ha llegado a través del filtro de las categorías mentales de los cronistas europeos. En vista que todavía no contamos con relatos escritos en el contexto prehispánico, a la manera de los códices Aztecas y Mayas, mi propósito era al menos aproximarme a los informantes nativos que verbalmente transmitieron sus tradiciones a los cronistas europeos. Quería pues rescatar el sentido primigenio de los relatos que recogieron estos cronistas.

Es obvio que en la actualidad es imposible reconstituir el contexto en que aquellas tradiciones fueron transmitidas. De hecho la posibilidad de una transmisión oral ya nos está vedada porque todos aquellos informantes han desaparecido.

nosotros es que describe eventos que fueron atestiguados tanto por indígenas como por españoles; de tal manera que su representación de la realidad que lo rodea puede ser contrastada con aquella que los españoles tenían de esa misma realidad. La Conquista, las Guerras Civiles, la instauración del Virreinato, las hazañas de conquistadores y otros personajes coloniales, fueron todos acontecimientos atestiguados tanto por indígenas como por españoles. Esto no sucede con Santa Cruz Pachacuti, por ejemplo, quien se refiere solamente a una realidad ya evanescente que no fue presenciada ni descrita bajo los cánones de objetividad de ningún europeo.

Premunido de un sólido conocimiento histórico e historiográfico de la sociedad peruana de los siglos XVI y XVII, el maestro Raúl Porras intentó el más acucioso contraste entre la crónica de Guamán Poma, la realidad que vivió y las otras descripciones de sus contemporáneos. Quizás fue desafortunado al concluir que Guamán Poma tenía una "behetría mental", pero al menos fue definitivo en demostrar que nuestro cro-

ia EN GUAMAN POMA

cepción de la historia? ¿el título de "Nueva Corónica y Buen Gobierno" expresa fielmente el pensamiento que se encubre en este documento?

Antes de continuar quiero aclarar que por concepción de la historia entendemos principalmente representación del pasado, lo que supone una concepción particular del tiempo y de los acontecimientos. Desde este punto de vista podemos adelantar que Guamán Poma no participaba de la concepción lineal del tiempo de sus contemporáneos, que tampoco participaba del interés común de la época de describir objetivamente las hazañas de los individuos, ni percibía el espacio, el tiempo y las relaciones sociales como realidades cualitativamente distintas. Nuestra hipótesis es que podemos definir la concepción de la historia de Guamán Poma de Ayala como mítica en el sentido que se da bajo una concepción estática del tiempo (que quizás podría definirse como cíclica), en el sentido que los acontecimientos se describen por su valor arquetípico y en el sentido que el cosmos aparece como un todo indiferenciado. En lo que sigue demostraremos que Guamán Poma tiene una concepción estática del orden social, que la Conquista fue vista como un Pachacuti o cataclismo cósmico, que el Rey de España fue percibido como un Inca, que Guamán Poma asumió el rol de mediador para que este Inca restaurara el orden entre sus congéneres, y por lo tanto que su testimonio escrito puede ser mejor definido como "Carta al Rey".

La concepción estática que Guamán Poma de Ayala tiene del orden social es evidente a lo largo de todas sus críticas al sistema colonial imperante. Así refiriéndose a los acontecimientos que sucedieron después de la Conquista, nos dice: "... y como se perdió se hicieron de indios vajos y de mandoncillos caciques no lo ciendo... de indio tributario mitayo se hizo cacique principal y se llaman don y sus mugeres doña por ser perdido la tierra y el mundo lo propio de los españoles pulperos mercachifles sastres sapateros pasteleros panaderos se llaman —don y doña— los judíos y moros tienen don, mundo al rreues. Desto los jueces no lo rremedia por ser cohechados como los sacerdotes y padre se llaman —doctores y lisenciados bachelleres— maystros no teniendo título ne derecho... esto es dezir ay mundo al rreues..." (GUAMAN POMA, 1968, p. 409). Contrario a la movilidad social y a la sobrevaloración del individuo introducidos por el régimen colonial, Guamán Poma propone un modelo estático de sociedad en el cual toda movilidad social queda completamente excluida y en el cual las personas quedan paralizadas en sus propios estamentos, casándose solamente entre iguales y en el cual el estatus se decide sobre la base de la sangre.

Según nuestro autor "... los caciques principales que cazaren a sus hijas con indios mitayos pierdan las honras y primenencia... ciendo principal goze igual

privilegio y merced que le dio el señor rrey emperador... la mujer hija legítima o natural vastarda doña francisca doña juana ci se casa con indio mitayo o esclavo es ella esclava y mitaya... y bajo auaja el grado y mas los hijos y mucho mas los nietos que desendio de ella..." (Guamán Poma, 1968, p. 788). Y posteriormente sobre el rango de Capac Apo Mama nos dice lo siguiente: "... y ci casare su hija con español o la biuda no se llame doña ni se ponga el dicho avito cino que trayga el avito común porque de casta buena se hizo mestiza y chola y si se cazaren con indio mitayo sea mitaya..." (Guamán Poma, 1968, p. 158).



Fiel a la tradición andina para Guamán Poma "Cholo" es el engendro de persona de estatus distintos o de animales distintos, que por tal motivo tenían una connotación negativa. Para él, los "cholos" o mestizos eran la expresión del desorden reinante. Con estos términos se denotaba a la gente de condición más baja, y a los ilegítimos o bastardos.

El engendro de español e india es considerado como lo más aberrante por Guamán Poma por ser el producto de categorías de individuos que eran irreconciliables. Para él, el término "español" designaba a todo el mundo no indio, y los términos quechuas que les aplica son: "viracocha" y "mitima". Nos dice por lo tanto que "Viracocha le llaman en común —al castellano extranjero judío moro turco yngles y franses que todos son españoles — viracochas..." (GUAMAN POMA, 1968, p. 118). Su actitud irreconciliable hacia los españoles se aprecia cuando dice "... que aues de conzederar que todo el mundo es de dios y anci Castilla es de los españoles y las Indias de los indios y guenea es de los negros —que cada de estos son lexitimos propietarios... porque un español al otro español aunque sea judío o moro son españoles que no se entremete a otra nación... y los indios son propietarios naturales de este rreyno —y los españoles natu de españa —acá en este rreyno son extranjeros mitimays cada uno en su rreyno son propietarios lexitimos..." (GUAMAN POMA, 1968, p. 168).

Los indios, por otro lado, son a su vez definidos en oposición a los españoles como un grupo unificado o como un universo cerrado. Esto se puede apreciar de la manera en que este grupo étnico es presentado, es decir, organizados de acuerdo al esquema cuatripartito según el cual se concibió el espacio en la época prehispánica. Así, Guamán Poma nos dirá que su crónica se basa en informes recibidos de indígenas de cada una de las cuatro partes (Chinchaisuyo, Antisuyo, Collasuyo y Contisuyo) (ver p. 366). A lo largo de toda su obra es constante el uso de este esquema para organizar su material.

Los términos con que Guamán Poma expresa la unidad de su mundo indígena son tomados de aquellos que los mismos españoles utilizaron para referirse a los nativos peruanos, es decir el topónimo "yñs" y el gentilicio "yñs".

En vista que nuestro autor desconoce el origen del uso de estos términos, intenta una etimología totalmente novedosa que tiene el mérito de revelar el hecho que él concibe las relaciones entre indios y españoles bajo las categorías andinas de Hanan (Alto) y Hurin (Bajo). Así, de la vocalización de la grafía abreviada del topónimo "india" él extrapola el sustantivo "dia" y la preposición "en" (o "in" de acuerdo a la pronunciación que le es familiar) y luego nos dice que este término significa "tierra en el día, yndia" tierra de riqueza de oro y plata... "los filósofos astrólogos puetas lo savian la tierra y la altura y la rriqueza del mundo que no ay otro en el mundo que aya criado dios de tanta rriqueza porque esta en mas alto grado del sol aci senifica por la astrología que quiso llamarse hijo del sol y llamale padre al sol y aci con rrason alauarse el Rey de decir que es muy rrico..." (GUAMAN POMA, 1968, p. 43). Simultáneamente nos da un dibujo en que el sol aparece en lo más alto, a continuación le siguen las indias y más abajo España. (ver p. 42).

Una evidencia más de esta manera de concebir las relaciones entre indios y españoles bajo estas categorías duales andinas nos la da cuando dice: "... y anci conziderando de este dicho mi aguelo (Tupac Inca Yupanqui) para la grandesa del mundo y sea monarca de toda la gente criada de dios de los quatro partes del mundo a de ser monarca el rrey don phelipe el terzero que dios le acrecente su vida... el primero ofresco un hijo mío prinsipe deste rreyno nieto bisnieto de topa yunga yupanqui... para memoria y grandesa del mundo, el segundo un principe del rrey de guinea negro —el terzero del rrey de los cristianos de roma o de otro rrey del mundo— el quarto el rrey de los moros de gran turco— los quatro coronados —con su septro y tuzonez— en medio desto quatro partes del mundo estara la magestad y monarca del mundo y los dichos quatro rreys sus coronas bajas yguales. Y quando saliere a pie su magestad monarca salga a pie— y ci sale a cavallo salgan a cavallo con su

palio —en la mano derecha el rrey cristiano detras el rrey moro— en la mano esquierda el rrey de las yans detras el rrey de guinea negro..." (GUAMAN POMA, 1968, p. 948, 49).

Como se puede apreciar a través de las láminas de las p. 364, 984 y 1057 la estructura de este universo es idéntica de aquellas que Guamán Poma utiliza para organizar su mundo indígena.

Resumiendo lo dicho hasta el momento podemos decir que la ideología de Guamán Poma se enmarca dentro de una visión estática del orden universal que se definía básicamente a través de las categorías duales andinas de "Hanan" y "Hurin". Es bajo estas categorías que él concibe las relaciones entre indios y españoles. Para él hay tres clases de individuos: aquellos que están más alto, aquellos que son iguales y aquellos que están más bajo. El único matrimonio que considera como legítimo es aquél que se da entre iguales. Como los españoles son considerados en una posición inferior (hurin) a la de los indios él descarta toda posibilidad de fusión entre ellos. Los dos mundos eran completamente irreconciliables y debían de mantenerse separados si el orden original fuera a restaurarse en este reino; de lo contrario el mundo continuaría al revés.

No creemos por lo tanto que se pueda decir que Guamán Poma sea un racista, como lo han calificado algunos autores nacionales, pues él no discrimina sobre la base de diferencias biológicas. Pensamos que más correcto sería definir su visión del orden social como de orientación endogámica y jerárquica. El asumió un orden jerárquico pre-existente y utilizó las categorías binarias de "Hanan" y "Hurin" para clasificar a los individuos de acuerdo a si pertenecían o no al grupo central que él consideraba como de referencia. Esta manera de concebir el orden social estaba profundamente arraigado en el mundo andino; la realización máxima de este ideal endogámico fue llevada a cabo por el Inca, quien, en virtud de estar en la cumbre del orden jerárquico, gozaba del privilegio de poder desposar a su propia hermana.

El orden social fue pues concebido como estático en tanto que era visto como parte de un orden universal en el cual el hombre y la naturaleza estaban integrados desde la eternidad. Las categorías duales de "Hanan" y "Hurin" se aplicaron por igual tanto para definir la organización de este universo, como también para definir las relaciones entre los individuos. El único ser que Guamán Poma considera como capaz de trascender esta oposición y de reconciliar ambos principios antagónicos es el Inca, que en el contexto de la Colonia aparece como Rey de España.

Esta concepción del orden social guarda una correspondencia estrecha con la concepción del tiempo bajo la cual nuestro autor percibió a la Conquista. Para Guamán Poma este acontecimiento fue un Pachacuti, que según los términos andinos significaba un cataclismo cósmico. Esto lo hemos podido deducir a tra-

vés de la secuencia de edades que describe y de su manera de computar el tiempo en años.

Al igual que Murúa, Montesinos, Fray Buenaventura de Córdova y Salinas y otros, Guamán Poma también alude a la creencia que tuvieron los antiguos peruanos de que el mundo había pasado por cuatro edades y que la generación de los Incas se ubicaba en una quinta edad. Las edades que menciona son: 1o. Uari Uiracocharuna, en la que los habitantes se visten con hojas de árboles y viven en cuevas, 2o. Uariruna, en la que los habitantes se visten con pieles y viven en "pucullos" o tumbas, 3o. Purunruna, que es cuando aparece la civilización y los habitantes se visten con ropas tejidas y viven en casas ubicadas en las quebradas bajas, 4o. Aucaruna, también una edad civilizada en la que los habitantes se mudan a las partes altas y comienzan a guerrear. Aquí, Guamán Poma localiza a sus ascendientes y a los ascendientes de todo el universo no-Inca, 5o. Incaruna, que es descrita como una era de idolatría pero de respeto hacia los Mandamientos de Dios.

La primera evidencia sobre el carácter estático de estas edades se obtiene contrastando estas edades con las edades en que organiza al mundo no indio. En este caso también se trata de cinco edades (Edad de Adán y Eva, de Noé, de Abraham, de David y de Jesucristo). Lo más notable es que ambas series de edades reciben duraciones casi idénticas —6613, las andinas y 6612, las no andinas a partir de Noé— y además existe un estrecho paralelismo con la estructuración que hace Guamán Poma del espacio andino y del espacio no-andino. El carácter evolutivo y lineal que presentan estas edades está en relación directa al uso que hace nuestro autor de un modelo genealógico para legitimar el derecho que tienen sus congéneres a la posesión de los territorios andinos. Sin embargo este modelo genealógico también tiene correspondencia con su concepción estática del orden social porque es el status de sus antepasados lo que se quiere hacer validar en el presente.

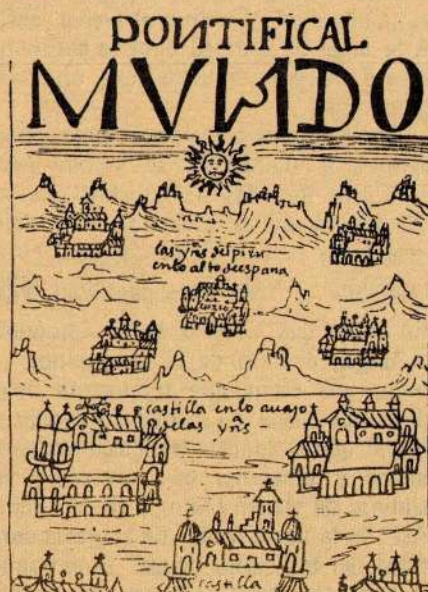
El significado de las duraciones que nos da para ambas series de edades también expresan la concepción estática y cíclica del tiempo que tiene Guamán Poma y además nos aproximan a su percepción de la Conquista. Dado que Guamán Poma concluye su crónica entre 1612, 1613 y 1615, aunque le tomó cerca de 30 años escribirla, hemos deducido que las duraciones de 6613 y 6612 años son nada más que el resultado de sumar el año de la era cristiana, en el cual se encuentra escribiendo su crónica, con una duración mítica y milenarista de 5,000 años.

Como se puede apreciar en Montesinos, y otros cronistas, el milenarismo en el mundo andino aparece asociado con la noción de "Pachacuti". Para Montesinos cada período de 500 años era cerrado por un Pachacuti, cada período de 1,000 años constituía un "Capac Huatan" o "Gran Año" y finalmente considera que hasta antes de la llegada de los españoles habían transcurrido casi cinco de estos períodos o nueve "Pachacutis" o 4,500 años.

Guamán Poma no era pues ajeno a esta concepción milenarista y es posible que los 5,000 años que añade al año en que se encuentra escribiendo su obra es el resultado de pensar que la Conquista ponía término a un quinto "Capac

Huatan". La coincidencia de la Conquista con la culminación de un período milenarista o de 500 años se confirma aún más fehacientemente cuando en la p. 435 dice "... desde la conquista a ciento y doce años desde que se cuenta desde 1613 del nacimiento del Señor". (GUAMÁN POMA, 1968, p. 435). En otros términos, según esta cita la Conquista habría tenido lugar en el año 1500 exactamente.

En este caso es 1,500 años, y no 1,000 ó 500 como en Montesinos y otros cronistas, para la edad de los Incas porque Guamán Poma tiene que acomodarse a la circunstancia de que la edad de los Incas la hace coincidir con la edad de Cristo que hasta el presente de Guamán Poma tenía 1613 años. En todo caso, lo importante es notar que la Conquista vista como Pachacuti tenía que acomodarse en una duración atemporal y simbólica.



Una evidencia más sobre el carácter de Pachacuti que Guamán Poma le asigna a la Conquista la encontramos en las edades que siguen a las cinco primeras: la sexta edad es llamada Pachacutiruna.

Pero no sólo en darnos esta evidencia radica el valor de estas edades que suceden a las cinco primeras, sino que también corroboran en una dimensión temporal lo que ya vislumbrábamos a través de la estructuración del espacio no-indio, es decir el hecho que Guamán Poma percibe al Rey de España como un Inca.

Según Guamán Poma a la sexta edad Pachacutiruna le siguen una séptima y octava edad, cuyo contenido es caracterizado como de desorden, a éstas le sigue una novena edad donde se incluyen simultáneamente a Carlos V, Felipe II y Felipe III y finalmente en la décima edad Guamán Poma inicia sus consideraciones o preceptos morales. En otras palabras lo que se quiere expresar aquí enfatizando la idea de desorden en la sexta, séptima y octava edades, es que el principio de orden, que luego será seguido por las valoraciones morales de Guamán Poma, se encarna en la imagen del Rey de España quien como tal debe ubicarse en una novena edad. Como tal, esta estructuración del tiempo es altamente reminisciente de aquella que es presentada como dinastía incaica en las crónicas y textos de historia donde la novena posición es ocupada por un Inca que se llama Pachacuti o el "Renovador del Mundo". En una escala más amplia esta estructuración es también reminisciente de aquella que nos transmite Montesinos en la cual los Incas del

cuarto "Capac Huatan", que son los que aparecen en el resto aparecen asociados a un Pachacutec IX de las crónicas.

Conjugando la evidencia que nos viene de la estructuración del espacio con aquella que nos viene de la estructuración del tiempo no nos queda sino concluir que Guamán Poma asimila al Rey de España a la categoría de Inca y más aún, que este Inca es concebido como principio de renovación o restaurador del orden. Como tal el Rey de España no es percibido como una categoría histórica sino como Principio Metafísico. Esto es enfatizado fehacientemente por Guamán Poma al asignarle a Felipe III el título de Monarca y al aclarar que "... el rey es rey de su jurisdicción el emperador es emperador de su jurisdicción monarca no tiene jurisdicción tiene debajo de su mano mundo..." (GUAMÁN POMA, 1968, p. 949).

Es pues a este Principio Metafísico a quien se dirige Guamán Poma a través de su "Nueva Corónica" para darle cuenta del malestar en que se hayan sumido el resto de sus congéneres indios. Un desorden cósmico que era percibido bajo causas no históricas sólo podía ser restaurado por un Principio de Orden, extrahumano. Este carácter mesiánico y el tono de comunicación personal es lo que nos ha permitido definir a la "Nueva Corónica" como una "Carta al Rey". Pero esta "Carta" no es enviada por una persona ordinaria sino por un príncipe (Auqui) la "Segunda Persona del Inca", quien como tal podía transmitir la voz unísona de toda la población indígena. De aquí, que también escogiera llamarse Guamán Poma, ya que ambos términos expresaban los principios de Hanan y Hurin con los cuales se representaba la unidad del territorio andino.

En este examen que hemos intentado acerca de la idea de la historia en Guamán Poma de Ayala se han visto temas concernientes a su concepción del orden social, del espacio, del tiempo, de la Monarquía y de su propio rango en la sociedad indígena y los hemos tratado a cada uno como complementarios del resto de tal manera que formen un cuadro consistente. Esta consistencia es nada más que el fruto de la coherencia mental de nuestro autor que tuvo que disfrazar su pensamiento en un lenguaje que no dominaba a cabalidad. Es esta circunstancia y el carecer de una perspectiva adecuada para comprender las categorías del pensamiento andino las que han conducido a que nuestro autor haya sido malcomprendido. En esta malcomprensión también le cabe cierta responsabilidad a aquellos historiadores que enfatizan el estudio de procesos y de comportamientos y descuidan las ideas de los actores.

La mejor evidencia de la representatividad que tiene la "Nueva Corónica" del pensamiento andino, y que por lo tanto nuestro análisis es válido para reconstruir la idea de la historia de los informantes de los cronistas europeos, es la continuidad de movimientos mesiánicos en el área andina. En casi todos ellos está presente la imagen de la Conquista como Pachacuti y que el Inca restaurará el orden.

* Texto de la conferencia que el autor leyó el 21 de febrero del presente año, en la sede central del INC, en el Ciclo de Conferencias sobre temas de Arqueología e Historia organizado por el Centro de Investigación y Restauración de Bienes Monumentales.

el Mito peruano

En silencio
con el sombrero en la mano,
los ancianos de pie,
escuchaban,
asentían mientras don Evaristo Asto
explicaba monacorde
la historia del establecimiento
del Orden actual:

RI INKA*

Ri Inka, Atawalpa, Manku Kapaq chiqnisa Diusninchiqta. Ri Inka kasa Atawallpapa churin, Manku Kapaq maman.

"Noqamanta mas munaq" niyoqchu paykanman judiukunawan huñunaruspa Taytachata chakatarun Cruspi. Crusmanta urqoron wañusataña, pamparun allpa ukupi machu machu rumikunawan hawanmantu ñitirachin. "Kaynasaqa manam iskapawa-sunchu".

Qilqata pampapi Intita watasqa Ri Inka. Chaymi kan llapa animal, kan baca, paqo, llama, uweqa. Chay Inti watanan kara Aqnu urqopi, chaymi kunan chaypi kachkan tragu timpuchkan, aqa timpuchkan. Suti-challam asnarichkan tragupa, aqapa ulurnin.

Ri Inka pubrilla kasqa, Apu Ilaqtata chayarun. Tuparun chay Ilaqtayoq duiy-ñunwan tapun Ri Inkata:

—Warmi wawaywan casarakuy. Piru Chakatan warapuwalki kay Apurimaqmanta hasta Kuku.

Ri Inka nin:

—Kinsa tuta ruarusaq chakata. Pachachakam sutinkanqa.

—Llapa rumita qayarun.

—Qamkunawan chakata ruasunchik nispa.

Ruayta gallaykun. Rumikunaga kikichallan churarukun Ri Inka niykuptin. Huk tutalla tukurun. Casararun chay Apu runapa warmi wawanwan.

Ri Inka Arikipa Ilaqtata ruarusqa rumi-llawan. Chay wasqanmi Istadiupa ukupi kachkan chay Ilaqtaruasampin kunan Arikipiñukunan pilutata haytachkan.

Inti kasusqa, Ri Inka kamachipta. Huananga Ilaqtamantapis watasqa Intita.

Ri Inka Limata ruanankasqa Qelqata Pampapi. Barritawan mirisqa. Barritata kacharisqa Qelqata pampa kantumanta. Barrita pasarwa chay Qelqata pampata. Ri Inka nin:

—Manam Limapaq alcansanchu, uchuy-challam Qelqata pampaqa. Chaymi kachkan aqa, tragu sutilla timpuchkan.

Ri Inkapa runan kasqa gintilkuna. Chay gintilkuna machaq wayta watasqa "Kayqa Santunchiqmi" nispa.

Gintilpa uywakunapas kara yutu kara wallpa, atuq kara allqon, kuchin kara añas, puku pukucha karqa urpituchan, misin karka liun.

EL ORDEN IDEAL ISUA

* Recogido por el autor en Isua, Ayacucho, 1975. Informante: Evaristo Asto, de unos 80 años.

ALEJANDRO ORTIZ RESCANIERE

RI INKA

Chay gintil kausapin, Ri Inka kausapin maray, nin, karka qorimanta, aywian karka qorimanta, mankan qorimanta, tullpan qorimanta. Kunanga lliunam pakasa.

Gintil uyarirusqa Diusi castigawasun, nin. Qallaykun llapakusasninkunata pakayta yakutapis pakarun qaka ukukunaman pakarun allpa ukukunaman pamparun. Chaymi kunan ñoqanchik minapi llamkachkanchik uchkuspa chay gintilpa pakasankunata tarinanchiypaq y urqomunanchiypaq.

Iskay Inti lloqsiramun Dius niptin gintilkuna aygekusa qaka uchukunaman munti ukukunaman. Chaypas lliulluyimi chaki chisqa Iskay Inti gintilkunata rupaspa. Chaypi Inkariypas wafun Iskay intikuna rupaykuptin. Primiruta chayarun nina para, gintilkuna pakakuspa mana wafunkuchu, chaymanta iskay Inti lloqsiramuptinña llapachachallan wafurun.

Mana runakapin llañulmanta aparachimun Dius runakunata.

Dius pinsayta qallayku "Kay runakunata imaynaytataq ruasqa" nispa.

Inkarguta apachisqa chiwakuwan "chay runakunata kirun kanka acirumanta sillunpis kanka acirumanta". Piru mana chayñatachu nisa, llullakuspa. Nin: "Runakunata kiruykichiksi kanka almidun saramanta, silluykichiksi kanka papa qaramanta, chaynatam Dius kunamuan". Runakunaqa nin: "Chay chiwakupa causampin, runakuna kaniku, tulluy tulluy kaniku. Chaymi kiruykupas ratuchalla tukukun silluykupas ratuchalla tukukun. Ratuchalla machuyaruniku-pis".

Dius yacharun chiwakupa llullakusanta; castigarun huk chachallam aqallimpin kanka. Yargaymantapis purinqa waqastin tutapis punchaupis. Runakuna cheqnin, llullakusanmanta. Wafuchinikuna, wischunikun mikunin kupaschu chiqnispayku.

Ri Inka mana wafuptinqa gintil mana wafuptinqa, apu apun kachwan kara, qorillaña.

Ri Inka, Atawallpa, Manku Kapaq odiaban a nuestro Dios. Ri Inka era hijo de Atawallpa, padre, y de Manku Kapaq, la madre.

"¿Cómo puede ser más poderoso que yo?". Los judíos lo crucificaron. Luego lo sacaron de la cruz, ya muerto, y en un hueco profundo lo enterraron con grandes piedras. Lo aplastaron. "Estando así no va a escaparnos".

Entonces Ri Inka amarró al Sol. Por eso allí abundan los animales: vacas, alpacas, llamas, ovejas.

En el cerro Aqnu, donde se amarró al Sol, hierve el trago y la chicha. Los colores son nítidos en Aqnu.

Ri Inka era pobre. Así llegó al pueblo de Apu. Encontró al dueño del pueblo. Propuso a Ri Inka:

—Cásate con mi hija. Pero antes construye un puente que vaya de Apurímac hasta Cusco.

Ri Inka dijo:

—En tres noches construiré el puente. **Pachachaka**, (Puente —sobre— el Mundo) ha de llamarse. Convocó a todas las piedras.

—Con ustedes vamos a construir el puente —dijo. Y empezaron los trabajos. Cuando Ri Inka habló, por sí mismas las piedras se fueron ordenando. En una sola noche terminaron. Entonces se casó con la hija de ese Apu.

Ri Inka construyó con piedra pura el pueblo de Arequipa. Su obra está hoy día bajo el estadio. Ahora los arequipeños juegan pelota encima de ese pueblo.

Cuando Ri Inka mandaba, el Sol obedecía. En Huamanga también Ri Inka amarró al Sol.

Ri Inka quería construir Lima en la llanura Quilca. Medía con una barreta. La arrojó, pasó por el costado de Quilca, se fue más allá. Ri Inka habló:

—Lima no cabrá, no podrá alcanzar en la pequeña pampa de Quilca.

Por eso allá en Quilca se está cocinando el trago y la chicha.

Los gentiles eran los hombres de Ri Inka. Amarraron a la culebra:

"Este es nuestro santo" —decían. Los gentiles

poseían animales singulares: los **yutu** eran sus gallinas; los zorros, sus perros; los **añas**, sus cerdos; los **puku pukucha** eran sus palomitas; los leones eran sus gatos.

Cuando vivió el gentil, cuando vivió Ri Inka, el batán y la piedra fueron de oro, la olla y las piedras que utilizamos para cocinar también fueron de oro. Ahora todo ello está escondido.

Los gentiles habían escuchado que Dios los iba a castigar. Entonces empezaron a esconder sus pertenencias. El agua también la escondieron, todo en las entrañas de los cerros, bajo la tierra de las llanuras. Y ahora nosotros tenemos que trabajar en las minas; cavando túneles encontramos lo que los gentiles escondieron; así extraemos las riquezas.

Cuando Dios habló salieron dos soles. Los gentiles se refugiaron en las cuevas de los cerros, en los montes. Pero Dios con el calor los hizo secar a todos. Entonces Inkari murió de calor por los dos soles. Primero fue una lluvia de fuego. Los gentiles entonces no murieron, pues lograron esconderse. Pero los dos soles sí que terminaron con todos.

Como no había gente, Dios trajo a los españoles. Luego, como faltaba gente, Dios pensó:

—¿De qué voy a hacer a los hombres? —se dijo.

Encargó al **chiwaku**:

—Los dientes de estos hombres serán de acero, sus uñas, también de acero".

Pero el **chiwaku** habló así, mintiendo:

—Los dientes de los hombres serán de almidón de maíz, sus uñas de cáscara de papa. Así lo ha dispuesto Dios".

Ahora el hombre dice:

—Debido al **chiwaku** ahora somos débiles, muy débiles. Nuestros dientes se gastan, nuestras uñas se acaban. Envejecemos prematuramente".

Dios supo que el **chiwaku** mintió. Lo castigó a que tuviera una sola tripa. Ahora, de noche, de día, el **chiwaku** vaga llorando. Los hombres lo detestamos por mentiroso, lo perseguimos y matamos. Ni siquiera lo comemos porque lo odiamos.

Si Ri Inka no hubiera muerto, si el gentil no hubiera muerto, qué poderosos, qué ricos seríamos.

Menos que un análisis o comentario, quisiéramos llamar la atención al lector sobre algunas de las características y puntos relevantes de esta variante del mito de Inkarrí.

Estamos ante un relato lleno de incidencias y de colorido. No puede dejar de asombrarnos el hecho que el héroe del mundo vencido —Ri Inka— sea hijo de Atawallpa, el padre, y de Manku Kapaq, la madre. También es curioso el que una avecilla, el **chiwaku** (el zorzal andino), haya decidido por su mentira reiterada la debilidad física del hombre. Este episodio sin embargo no es tan extraño como el anterior. Este pajarito marrón es el tema de un sinnúmero de cuentos y canciones. Es el eterno hambriento. Se cree que tan sólo tiene una tripilla y que el insatisfecho hambre que padece es resultado de los engaños que cometió entre Dios y los hombres, en el momento de la Creación. Efraín Morote Best nos transcribe varios relatos (1). Ahí apreciamos cómo el **chiwaku**, con sus mentiras, logró que el hombre fuese un poco como él, una criatura insatisfecha y débil. Por eso, sin duda, es que el hombre lo aborrece y persigue. En otros relatos el pájaro **hak'allu** o pito reemplaza al **chiwaku**. En estos casos el castigo que sobreviene al ave es el de la necesidad de cavar las rocas y paredes para poder vivir. Se le privó de su antiguo colorido y el color rojo que tiene en su cabeza recuerda la ocasión en que Dios le arrancó la lengua, privándolo del bello canto que poseía hasta el momento de la creación. Estos relatos colocan así a estas dos aves cumpliendo la misma función, a pesar de que en otros planos ambas son claramente opuestas: el **chiwaku** es quechua, de la quebrada,

vive en los árboles y es aborrecido del hombre; el **hak'allu**, es de altura, de la puna, habita en las paredes y es buscado por el hombre con fines medicinales. El uno es matado por desagradable e inútil; el otro, para ser aprovechado como medicina.

El Mundo del Presente y los hombres están marcados por la debilidad, la fealdad, la insatisfacción y por la muerte tal como lo son esas pobres avecillas serranas. Por el contrario, el Mundo del Pasado es percibido como esencialmente rico. Aunque el Pasado está ligado a los animales silvestres (naturaleza), en contraste con el Presente en que el hombre posee animales domésticos, el mundo primero es pensado como un orden ideal y superior al Presente: la obra casi frustrada, disminuida de Dios contrasta con la obra cultural de Inkarrí, con la riqueza de los gentiles.

El Presente está influido por el Pasado, por la manera como terminó y por las circunstancias del surgimiento del mundo nuevo. Los gentiles escondieron su riqueza —oro, agua— por ello ahora es necesario trabajar, abrir las entrañas de las montañas. Así el Pasado, el **Pachacuti** (la destrucción y creación de un nuevo mundo) perviven en el Presente y le dan algunas de sus características esenciales.

Esta complementariedad de los mundos es simétricamente inversa, como podemos apreciar en este cuadro:

PASADO

Ri Inka, judíos
Gentil
Riqueza

PRESENTE

Dios
Hombre
Pobreza (y riqueza)

Animales silvestres

Serpiente

(Hoy día) los gentiles están

en las profundidades

Orden ideal

Esta simetría no es mecánica. Además de encerrar una

tensión sincrónica, una dialéctica entre términos antagónicos, no representa una simple sucesión temporal: el mito empieza con la muerte de Dios, con lo que podría haber sido el epílogo del mito. Se insinúa así una sucesión cíclica:

1.—Muerte de Dios por los judíos (**Pachacuti**)

2.—Inka y gentiles (Pasado, orden ideal)

3.—Muerte de Inka y de los gentiles (**Pachacuti**).

4.—Dios y los hombres (Presente; orden disminuido)

Que la serpiente fuese adorada por los hombres del Pasado señala probablemente que se trata de un mundo hoy día "sepultado". La serpiente, el **Amaru**, simboliza, en diversos mitos y creencias andinas, el mundo vencido, latente y subterráneo. Además de la adoración a este animal, símbolo de las profundidades, se insiste en el sepultamiento del mundo de Ri Inka cuando se afirma que Arequipa, obra del héroe cultural, se encuentra bajo tierra, justo donde se levanta uno de los locales más representativos de nuestro Presente: el estadio de fútbol de la ciudad.

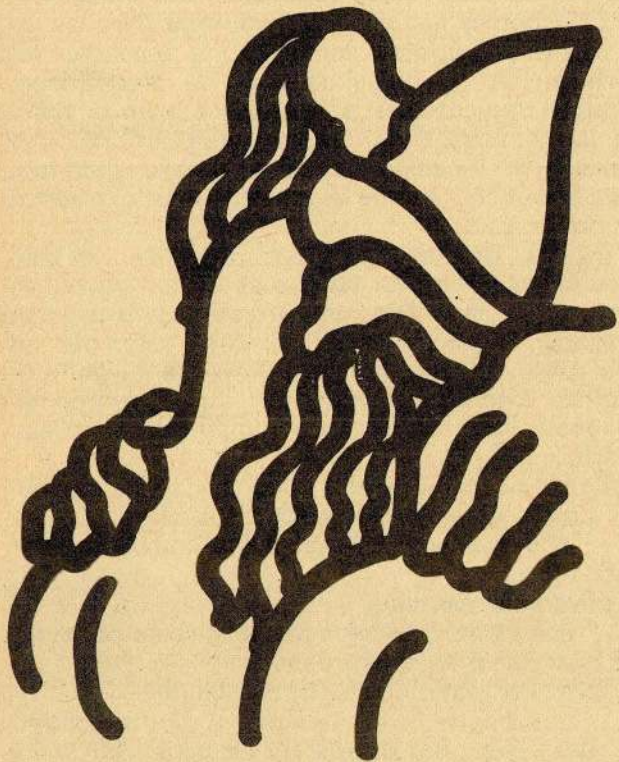
El planteamiento esencial de este relato sería que el Presente y el Pasado son simétricos y opuestos: el uno, dominante; el otro, latente pero actuante y modelador indirecto del Presente.

(1) Morote Best, Efraín, "Las aves que engañaron a Dios". En *Perú Indígena*, Vol. V, No. 13, Lima, 1954, págs. 108-109.



HERNANDO CORTES

"El templo del sol en el Cuzco"
es el texto del cuarto cuadro de *Los conquistadores*,
pieza teatral de Hernando Cortés,
que el Teatro Nacional Popular
estrenará el próximo 12 de mayo
en el Teatro La Cabaña.



EL TEMPLO DEL SOL EN EL CUZCO

Desde lo alto cae la luz del sol como un inmenso rayo. En mitad de la escena, una larga mesa improvisada con volúmenes de diversos tamaños alrededor de la que están sentados: Pizarro, Almagro, Ribera abrazando a dos indias, Rodrigo, una indiecita apenas en la pubertad a sus pies, Hernando y Gonzalo Pizarro cada uno con una india. En algún rincón en sombras del escenario, una lumbre sobre la que se tuestan carnes y frutos. Yuyuba, la vieja india caribeña, se agita en torno.

TODOS.- (CANTANDO) Ya todos estamos hartos de bregar y nuestro sitio ocupamos del festín.

Vendimos el alma al diablo, ¡qué más da!, pero la panza llenamos, ¡eso sí!

RODRIGO.- Y si Dios nuestros pecados va a contar, que nos los cuente en el acto de morir.

ALMAGRO.- Si este mundo valorado no lo has, es que eres un pelagatos de postín.

RIBERA.- Y si alguien nos reprocha por gozar, a la mierda lo mandamos ¡porque sí!

TODOS.- Vendimos el alma al diablo, ¡qué más da!, pero la panza llenamos, ¡eso sí! Bajo este emblema sepamos disfrutar ocio, holganza y despilfarro hasta el fin.

HERNANDO.- ¡Mi caballo! ¡Oídmelo bien! ¡Mi caballo reventaría con el peso de mi cuerpo!

GONZALO.- ¡Estáis mantecoso y abultado como marrano de pozanca, Hernando! ¡Ja, ja, ja!

HERNANDO.- ¡Pero esta vida me place, Gonzalo, por mi madre! (mirando el vaso que tiene en la mano) ¡Oro y holganza! ¡Y mozas hasta desfallecer!

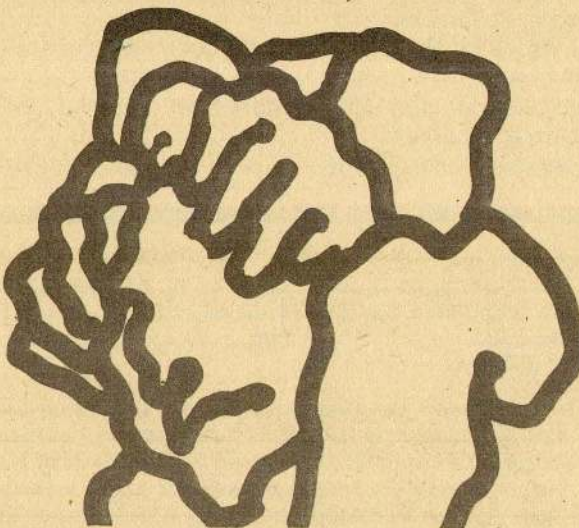
GONZALO.- ¡Como añadidura doncellas! ¿Verdad, golondrina? Ja, ja, ja. ¡A esto llamo yo vicio!

HERNANDO.- ¡Diantres! ¡Nada menos que las Vírgenes del Sol! ¡Tenemos la lengua golosilla, ea!

RIBERA.- ¡Maldición! ¡Para todos hay! ¡No es menester arrebatar! ¡Voto al cuerno!... Capitán Pizarro, no soy pendenciero pero me harta que tengáis hermanos tan fanfarrones. Al acecho de la primera coyuntura están para vocear que sacan al aire los calzones... ¡Por la madre que me parió! (Se vuelve a Gonzalo y Hernando) ¡Estoy hasta las narices, me entendéis, de tanto chapoteo? (Irónico) A esto llamo yo vicio... ¡Mala puñalada me aticen! ¡Dar carnes a quien no tiene dientes! En menos tiempo de lo que se piensa ya estáis con la soga al cuello por dos indias héticas... ¡Parvulillos, que sólo sabéis manosear! (Se vuelve a mirar atrás) ¡Eh! ¡Traed más bebida!

ALMAGRO.- (Levantando su vaso) ¡Por el paso triunfal de las armas españolas!

RIBERA.- ¿Estáis irónico, Tuerto? ¡Pretendéis brindar con el vaso seco? Ordenad a vuestra sombra... Yuyuba... o como mierda se llame, que traiga más vino... ¡Vamos, ea, Yuyuba, o como mierda te llames, trae bebedizo a estos sedientos! (Se vuelve a Gonzalo y Hernando) No conocéis, y yo os voy a adoctrinar, Gonzalo Pizarro y Hernando Pizarro, lo que es una hembra. Cualquiera mujer, escuchadme bien lo que digo, cualquiera mujer es buena entre las sábanas o entre las piernas, si preferís la expresión, toda vez que se cumplan tres condiciones: que tenga abundantes carnes, que estas carnes sean macizas y que la beldad muestre su mija de resistencia. ¡Vírgenes...! ¡Bah! ¡Vírgenes a mí! ¡Muero de risa! Contrariamente, ¿cómo es que seguiría entonces empachándome de estas dos desde que les rompí las entrañas? ¿Eh? Y ya véis, me sigo empachando de ellas, me empapujo, ¡por los pelos del diablo! (Se levanta para buscar más bebida)



ALMAGRO.- Ribera, habláis más que un eclesiástico, coño, como siuviéseis la tonsura, ¡por Dios!

HERNANDO.- ¡La tiene, la tiene! ¡Es gracioso pero la tiene!

GONZALO.- ¡Como todo macho!

RIBERA.- ¡Cerrad el pico, voto al chapiro, que no es a vosotros a quienes puedo mostraros mi tonsura...! (Se refiere a Yuyuba. Está ahora al lado de ella y la abraza. Luego haciendo un gesto de asco la repele con fuerza. Yuyuba cae al suelo) Perdonadme, Tuerto... Me tomo libertades. Efluvios que nos suministra vuestra cocinera... o criada... o hacedora de camas...

GONZALO.- ¡O desfacedora de camas! ¿Eh, Almagro? (ríe) Pero es hermosa, sin duda, maldito sea, es hermosa... ¡iguísando! (ríe)

HERNANDO.- ¡Por Dios, no reíros, que guisa como los ángeles! ¡Como los ángeles guisa la condenada! (Uno de los indios ha traído más vino en una damajuana)

RODRIGO.- ¡Almagro es el maestro...! ¡Yo lo he visto enseñarle los platos de la Andalucía! Las lecciones empezaron allá en Panamá... Y en verdad que hoy hemos comido bien... ¡Hasta atracarnos! ¡Aquellos cuyes aderezados con el vino de Málaga fueron deliciosos!

HERNANDO.- ¡Les antepongo los ollucos cocinados como las judías blancas de mi pueblo!... ¡Salvo los pedazos de quiche...!

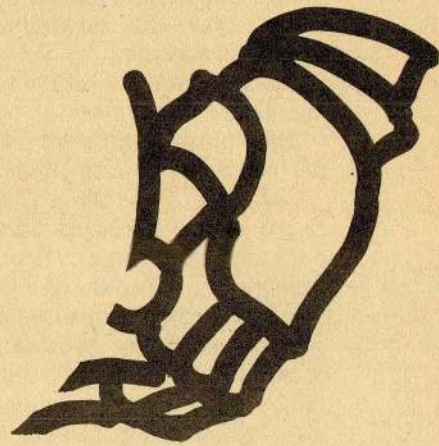
GONZALO.- ¿De quiche, asno? ¡De charqui!

HERNANDO.- ¡Como queráis! Pero eran de lamerse los dedos... ¿Y las papas suculentas? ¡Dónde las dejáis...?

RODRIGO.- ¿Y el camote dulce? ¿Y esas yucas?

HERNANDO.- Yo me pegué un atracón de choclo... ¡Ah, el choclo con sus dientes blancos, lechosos! ¡Como si mordieras ramilletes de perlas...!

GONZALO.- ¡Brindo por la guisadora de Almagro!



RIBERA.- ¡Por la sombra del Tuerto! (Bebe. Yuyuba que está todavía en el suelo es levantada por Ribera con un solo brazo tal como si se tratara de una cosa) Y apórtanos más vino, vieja. (Le da un palmo) Todavía tiene culo, Tuerto, no os podéis quejar. Tiene culo...

HERNANDO.- ¡A ver, tú, lagartija, exhíbenos tu culo! (Levanta las faldas de la india que tiene consigo y muestra las piernas a los demás) ¡Sabroso e íntegro!

GONZALO.- (Haciendo lo mismo con la suya) ¡Íntegro y sabroso!

ALMAGRO.- ¡Coño! ¡Lástima que estas putas no sepan danzar!

RIBERA.- (Sentado) Pues las mías, echadas, danzan mejor que las putas de Jaén. ¿No es cierto, cachorri-llas?

ALMAGRO.- No hacéis sino hablar de asuntos de fornicación, coño, como si la ebriedad y la comilona no tuvieran también su escolta arrogante de alegría.

RIBERA.- Vos que la tenéis asegurada la fornicación... pero nosotros, pobrecillos, que debemos buscárnosla cada vez que nos escuece la pepita...

GONZALO.- Por no decir el pingajo... Que estáis ahora primoroso. ¡El pingajo, Ribera!

RIBERA.- Pingajo será el de Almagro, que le cuelga por la edad, que yo uso ¡estandarte!

ALMAGRO.- ¡Diablos del Averno! ¡Habéis atrapado una turca de no tenerse en pie!

RIBERA.- ¡Beodo...! ¿No es cierto, capitán Pizarro? ¡Soy un beodo...! ¡Y a mucha honra! ¡Un ebrio habitual! El capitán Pizarro puede atestiguarlo delante de cualquiera. Capitán, no quedaré como un charlatán. ¡Juro por la salvación de mi alma que soy un beodo! ¿Capitán?

PIZARRO.- Sí que lo es. Sois un borracho.

RIBERA.- ¡Bien hablado! Y cuando estoy borracho, soy un bufón. Y un mala sombra también.

ALMAGRO.- ¡Y un perro!

RIBERA.- ¿Por qué no? ¿Todos no somos unos perros? ¿Eh? ¡Todos...! Salvo el capitán, se entiende. Vos, Rodrigo, voto al chapiro, desarrugad ese ceño que esto no es un velorio.



ALMAGRO.— El hidalgo no pierde los sentidos nunca. ¡Vedlo! La templanza refrenando los sentidos. *(Se ríe)*.

HERNANDO.— ¡Ta, ta, ta! ¡Qué mal agüero queréis dejar caer sobre la cabeza de Rodrigo! ¡Las hace la corte, las galantea! ¿Verdad, Francisco?

PIZARRO.— Pregúntaselo a él mismo.

RIBERA.— Se acicala el alma para comunicarles su pasión. *(Ríe)*

GONZALO.— ¡Rodrigo es un galán! Ahora está empleando sus lisonjas en servir a su dama.

ALMAGRO.— Pero parece que la señora se le muestra arisca.

HERNANDO.— El no las fuerza sino que espera que la avechica caiga en el lazo atraída por el reclamo.

RIBERA.— Dejádmela a mí, Rodrigo, y ya veréis cómo en un santiamén os la devuelvo más enseñada que cómica de corte.

ALMAGRO.— ¡Vamos, Rodrigo, acceded! Ribera conoce el oficio, él es un maestro. Ya veréis que no os hará falta casaros con ella. ¡Ja, ja, ja!

RIBERA.— ¡Para después abandonarla con una hija! ¡Como hiciera en Panamá!

ALMAGRO.— Pero en esta de ahora, ¿no tiene mujer e hija en una sola? ¡A qué buscar más! *(Todos ríen)*.

PIZARRO.— ¡No meteros con Rodrigo que él no se mete con nadie! Rodrigo es un hombre probó.

RODRIGO.— ¡Mi mujer y mi hija, lo son ante la ley de Dios y de los hombres! ¡Nadie puede impedir que las haga traer de Panamá el día que me plazca! Entretanto, no hago las bellaquerías con las indias ¡porque estoy casado con una española!

ALMAGRO.— Eso está bien dicho, ¡ea! Eso es hablar como cristiano.

RODRIGO.— Ahora que ya está por terminar esta guerra con los indios...

HERNANDO.— ¡Qué habláis de terminar! Esta conquista empieza ahora. El camino del Cuzco y la toma de la ciudad no han sido sino el principio.

GONZALO.— Mientras se siga encontrando el oro...

RODRIGO.— Aquí tenemos la Ciudad Imperial, la capital del oro.

GONZALO.— ¡Ca! ¡Esto no es nada! ¡Maldito sea! ¡El Perú no es esto! ¡El Perú es El Dorado!

HERNANDO.— ¡Ignorantes que sois! ¡El oro está por todas partes! Pero nosotros no somos capaces de encontrarlo. ¿Sabéis por qué? Porque el mismo Atabalipa antes de morir ordenó se escondiesen todos los tesoros.

RODRIGO.— ¡Murió cristianamente el Inca! ¡No sabéis lo que decís! ¡Sopórtó con entereza las acusaciones enfurecidas de Fray Valverde y marchó al garrote como un verdadero rey!

GONZALO.— ¡Diablos! ¡La conquista del Perú no ha terminado! Es preciso continuar hacia el sur, os digo. ¡Esto no ha acabado!

RODRIGO.— Yo pienso asentarme en esta ciudad. Aquí tengo para mí lugar y riqueza suficientes. Bastante he peleado en el camino a Cuzco. La toma de la ciudad ha sido una ardua batalla, un sitio que ha durado muchos días. Aquí me quedo.

HERNANDO.— Y el oro del Inca, ¿creéis que sólo es una estancia de oro y dos de plata y los cuatro cachivaches de la Ciudad Imperial?

ALMAGRO.— Yo os concedo toda la razón. El Dorado está hacia el sur.

PIZARRO.— Almagro sueña con el reino de El Dorado.

RIBERA.— ¿Pero por qué el Tuerto va a continuar hacia el sur, voto al mismísimo chápiro, cuando ya posee la mitad de Cuzco? ¡Qué digo la mitad de Cuzco! ¡La mitad del Perú es lo que posee como participante de...

PIZARRO.— *(Alzándose)* ¡Silencio, mierdas! ¡No somos nosotros quienes hacemos reparto alguno sino el Rey de España! ¿Me estáis oyendo? ¡El Rey de España! *(Se sienta)* Pero Almagro puede continuar hacia el sur, si tal es su interés.

ALMAGRO.— ¿Queréis desembarazaros de mí? ¿O estáis ebrio? ¡Coño!...

RODRIGO.— Puede que esté ebrio el capitán Pizarro pero nunca hasta perder la cabeza.

RIBERA.— ¡Vaya! Nunca pierde la cabeza. Es verdad.

PIZARRO.— Ni la perderé tampoco. Estad seguros de ello. Podrán atravesarme el cuello pero la cabeza seguirá en su lugar. Podré caer herido por acero pero jamás colgado. Como es posible que le ocurra a alguno de vosotros.

RIBERA.— ¿Os referís a alguien en particular, capitán Pizarro?

PIZARRO.— Hablo en general, señor Ribera.

RODRIGO.— ¡Vaya, que ya es cháchara de sobra! ¿Se va a llevar a cabo la corrida tan mentada o no? Porque yo muero de impaciencia.

HERNANDO.— *(Levantándose)* ¡Ea, a divertirse! ¡Empecemos la corrida!

GONZALO.— *(Idem)* ¡Cierto! Empecemos de una vez!

RODRIGO.— Vosotros dos, Hernando y Gonzalo Pizarro, que sois los toreros de a pie, comenzad los preparativos. Que se llenen las barrigas de los indios con aguardiente. Conducidlos al medio y encargaos después de estimular a las cuatro indias. ¡Vamos, Gonzalo y Hernando! ¡Coged dos largos cinturones de pellejo de manera a mantenerlas alejadas! ¿Almagro? ¿Ribera?

ALMAGRO.— ¡Sin perder un instante!

RIBERA.— ¡A la orden!

(Hernando y Gonzalo traen a los dos indios y los hacen sentar en el suelo. Luego se acercan a las cuatro indias y sacándolas al centro de la escena se preparan a latigearlas. Ribera se acerca a uno de los indios y levantándole la cabeza, le abre la boca y empieza a verterle aguardiente con un cubilete de madera. Almagro hace lo mismo con el otro indio. Los indios ríen divertidos).

RIBERA.— ¡Echad licor en gargüero!

ALMAGRO.— ¡Vaciado! ¡Yuyuba, más forraje para este caballo sediento!

PIZARRO.— *(Alcanzándole un recipiente grande de madera)* ¡Tened! Hay buena provisión.

HERNANDO.— *(Que comienza el latigüeo)* ¡Hala, torete!

RIBERA.— ¡Por los pies y los tobillos! ¡Azúzala, azúzala, Hernando!

GONZALO.— *(Comenzando él también)* ¡Eje, bestia!

PIZARRO.— El indio de Almagro va a aguantar hartó.

Lo veréis.

RODRIGO.— Es indio fuerte.

ALMAGRO.— ¡Hasta colmarlo!

GONZALO.— ¿Te me revuelves, zafia?

HERNANDO.— ¡No la dejes que caiga!

PIZARRO.— ¡Está vedada la caída!

ALMAGRO.— ¡Llenado el rucio!

RIBERA.— *(Montando sobre las espaldas del indio)* ¡Sin corcovas, hijo de la gran puta, que no llevo riendas!



ALMAGRO.— ¡De los cabellos, Ribera! ¡Y aguardad a que monte!

RIBERA.— ¡Demonios, no se está quieto! ¡Esto es más arduo que domar corcel moruno!

ALMAGRO.— ¡Dadle con la espuela en los riñones!

HERNANDO.— ¡Arza con la taimada que se cubre con las haldas!

GONZALO.— ¡A la cara para que se levante!

ALMAGRO.— ¡Dios, qué dificultoso! *(Montando)*

RODRIGO.— Lo ha embriagado en demasía Almagro.

PIZARRO.— Es más bien Almagro el embriagado. *(Ríe)*

ALMAGRO.— ¿No podré rendirte, indio inmundo?

HERNANDO.— ¡Alzate, putilla de mi vida!

ALMAGRO.— ¡Tente, gran Dios! ¡Que me vuelcas!

PIZARRO.— No es tan fácil, ¿eh, Almagro?

RIBERA.— ¿Véisme en cambio a mí, Tuerto? ¡Erguido sobre mi montura!

ALMAGRO.— ¡Este es un camello! ¡Una cabra tona!

GONZALO.— ¡Quiá, no me la vais a hacer, perra!

PIZARRO.— ¡Preveníos al aviso!

GONZALO.— ¡Cristo, ésta está como beoda!

ALMAGRO.— ¡Cuando ordenéis, Pizarro!

RIBERA.— ¡Presto para el combate, capitán!

RODRIGO.— *(A Pizarro)* Vos dirigís la lidia. A mí no me van estos empleos.

PIZARRO.— Voy a hacer las explicaciones del caso. ¡Callad todos y escuchadme bien!

HERNANDO.— ¡Anda, haragana, danza un poquitín!

PIZARRO.— ¡Parad ese latigüeo, Hernando! ¡Gonzalo! Diré el orden de la lidia y las reglas a cumplir.

Almagro y Ribera así montados como están sobre las espaldas de sus respectivos indios acometerán a las indias con sus picas, en tanto mis hermanos Hernando y Gonzalo Pizarro las acorralarán azotándolas con los zurriagos para que se mantengan en el ruedo. Los azotes se darán en los pies o en los tobillos solamente, según lo previsto por Rodrigo. El juego consiste en infligir tres heridas a cada india contra seis caídas de Ribera y de Almagro, a tres por cabeza. Toda vez que se haya alcanzado el número de tres agravios en una de las mujeres, esta será retirada del campo por los de a pie. En cuanto uno de los de a caballo hubiere caído tres veces, la corrida se dará por terminada y la victoria será concedida al adversario. De lo contrario, el triunfo se adjudicará al final de la pelea a aquél que haya ocasionado mayor número de puyazos. La caída de cabalgadura no será reputada por caída de jinete. Y ahora, ¡Santiago y arriba España!

RIBERA.— ¡Primer asalto! ¡A ellas! *(Al primer empujón contra la india I, Ribera cae por tierra)* ¡Infiernos!

PIZARRO.— ¡Ribera, una caída!

RIBERA.— ¡Me cago en la muerte! *(Se revuelve iracundo contra su cabalgadura)* ¡Me cago en tu grandísima madre, degenerado, caca engendrada con caca, enano procreado por ratas *(lo está moliendo a patadas)*, eructo de renacuajo, te voy a molar a patadas, puerco, lambrija, cucaracha de la mierda!

PIZARRO.— *(Divertido)* La culpa es vuestra, Ribera.

RODRIGO.— No es justo que desahoguéis vuestra falta en el indio.

RIBERA.— ¡Indio, cuernos, eso es lo que eres, indio, indio, indio! *(gritando)* ¡Refrescadme con chicha, voto a la mismísima boca del infierno! *(Sigue mecánicamente y por lo bajo: ... ¡indio, indio, indio...! Hasta que Yuyuba le alcanza un cazo con chicha que bebe)*

PIZARRO.— Sin embargo, no os podéis quejar, Ribera, puesto que en el encuentro habéis herido a la india.

ALMAGRO.— ¡Segundo asalto! *(Atacando a la india II y saliendo victorioso del encuentro)*

PIZARRO.— ¡Almagro, un triunfo! *(Ribera se llena la boca con dos tragos de chicha, los escupe sobre la cara del indio I y luego lo baña con el resto de lo que queda en el cazo. El indio continúa agazapado en el suelo)*.

PIZARRO.— Ribera, el tercer asalto.

RIBERA.— ¡Quién es capaz de levantar esta mula?

ALMAGRO.— Entonces, es mío. ¡Tercer asalto! ¡A

poesía peruana

USUTA

Hinaptinchu, seqoylla.
Hinaptinchu, karukunata chintichiq.
Hinaptinchum, ñaupaqpas wiñaypas, tikalla:
ñankunam añachikunku
kanchaq, muyaq yupiykiwan.

Huk chamaymi runachakun
yupikamapi, kausay mitañataq,
unachikuq mita,
hamusunki
qochap qatampi puriq qaspan hina,
hinaptin
ima churasqaykipas takim,
wañupakuypa, inti watanapa,
wayrapawan takin,
hinamanpas, wakiq mitapi,
wiñaypas,
putikuypa takin.

Sapaq hanaq pachakuna,
puyu wayrakunam
watuykita muchapayanku,
sumaq usutallay, seqoyllay;
qanmi raprayoq llantuta qollanki
puñuq mayu hina ñanman,
chaycha
hirkakuna rampachakun
mosqoyniykita oqarinampaq.

OJOTA

Entonces, sandalia.
Entonces, vencedora de distancias.
Entonces, y siempre, flor:
los caminos
acogen tu huella
de lumbre y simiente.

Un afán se hace verbo
en cada paso, el tiempo
viene a ti como una ola
y es música
lo que estampas,
música
de corazón empecinado, de reloj,
de viento,
y a veces, y siempre,
de angustia.

Otros cielos, niebla y aire
besaron tus cordeles,
ojota maravillosa;
tú le das alada sombra
al río inerte del camino,
y hay en cada montaña
un pedestal para tus sueños.

PAIS

Colores de antigua sonrisa
destinas al mañana,
y el fulgor ondulante
de los demonios maravillosos
de Naylamp.

Oh dulce y terrible
majestad de los nevados,
búsqueda mordiente de tus
ríos.

Te amo
feroz y dulcemente
en la risa clara
de las chinas mocheras
y el verde tul de Huanta,
te amo
en el qantu luminoso
de tus madrugadas.

País del agua,
del canto
y de las penas.

SUYU

Mauka asikuypa llimpintam
suñanki wiñaypaq,
Naylampa
hanllarichikuq saqrankunap
poqchiq llipyanta.

Imaymana miski,
mancharichikuq rasukunapa
sumaynin,
mayuykikunapa
piñakuq hina qenqotiyanan.

Kuyakuyki
cheqnipakuspay, saminchakuspay,
Muchi llaqtap sipasninkunapa
chuya asiychampi,
Huantapa
mastarikuq qomer llikachampi.
Wayllakuykim
tutamantaykikunap
kanchiq qantuykipi.

Yakupa,
miskillaña takipa,
llakichikuypa llaqtan

informe

CLODOALDO SOTO RUIZ



1

Lengua y habla

La dicotomía saussuriana lengua-habla¹, además de su significado en el campo del análisis descriptivo-explicativo, tiene particular relevancia en el sentido valorativo, actitudinal. Si bien la lengua garantiza la vida de relación del hombre y en ella se revela el repertorio cultural de un grupo lingüístico y la concepción de su mundo, es el habla la realidad que descubre al individuo como elemento integrante de una totalidad y, al mismo tiempo, como miembro de un grupo socio-cultural más reducido. E, incluso, como un ser con rasgos propios, definidos, que no son compartidos con los otros integrantes de la comunidad global o parcial. Por ende, aunque la lengua como sistema abstracto genera ya una serie de actitudes en concordancia con un complejo de fenómenos de tipo social y económico, es el habla la instancia viva que, por excelencia, despertará valoraciones de tipo positivo o negativo respecto del usuario de una lengua concreta en situaciones concretas.

En este contexto, el bilingüismo añade al habla características claramente definidas, exponiendo al usuario de las lenguas a una fácil identificación con la consecuente carga valorativa que ello acarrea.

2

Bilingüismo

A pesar de lo abstracto del término, el consenso social posee, aunque no use el término técnico que aquí empleamos, ciertos criterios para asignar regularmente este concepto a los individuos y los grupos lingüísticos. Dichos criterios tienen connotaciones de aprobación o rechazo, según sea el prestigio social de la lengua o lenguas involucradas en la valoración. No es lo mismo ser bilingüe español-inglés que español-quechua por ejemplo o, para ser más directos —e indicando la dirección del bilingüismo por el orden en que citamos las lenguas— quechua-español. El primer caso posee, sin duda, alto grado de valoración positiva. El segundo, mayormente se concibe sólo en círculos reducidos de especialistas o personas 'con una misión' específica, además de ciertos grupos sociales que principalmente

logran, o admiten tener, sólo un conocimiento pasivo del quechua a pesar de estar sometidos naturalmente al estímulo lingüístico respectivo. No obstante la pretendida exclusión voluntaria de su realidad lingüística y cultural, opinamos que, dadas las condiciones necesarias, estos grupos constituyen sectores que pueden convertirse en avanzada de la nueva actitud y, de hecho, algunos miembros de estos estratos sociales, que podemos calificar de "pudientes" o "notables", son partidarios conscientes de la nueva actitud a que se aspira. Al tercer caso, es decir al bilingüismo quechua-español, se le asigna valoración negativa.

Un cambio de perspectiva en relación al asunto requiere no solamente una revaloración de la cultura de los grupos lingüísticos, mediante el ensayo de soluciones de tipo especializado pero parcial, sino que se requiere cambios de estructura socioeconómica que serán los que, en definitiva, garanticen un proceso de superación más segura del conflicto. Creemos que sólo sobre las bases de un reordenamiento social y económico que permita una autoafirmación del ser sociocultural de los grupos nativos, puede lograrse que las iniciativas de otro tipo tengan vigencia positiva. Es decir, que el proceso de revaloración llegue a ser comprendido desde dentro, y no acabe por ser tarea impuesta y desarticulada de la realidad de quienes resultan ser los actores directos del bilingüismo. En última instancia, se trata de una tarea de tipo integral.

A los especialistas en educación y lingüística está reservada la labor de esclarecimiento de ciertos dogmas en que se funda la actitud despectiva hacia las

lenguas vernaculares. Tales son, por ejemplo, las dicotomías entre lengua primitiva y lengua civilizada, lengua con gramática y lengua sin gramática, lengua "corrupta" y lengua "pura", etc. (2). Les toca a ellos, también, la elaboración de trabajos que proporcionen estabilidad, unidad y autoridad a las lenguas nativas: gramáticas, diccionarios, manuales de enseñanza. De igual modo, deberá ser aporte de estos especialistas el estudio y la adopción de ciertas normas básicas que permitan la producción de literatura diversa relacionada con el tema.

2.1. Búsqueda de una alternativa. De lo expresado se desprende que el bilingüe quechua-español, según sea su grado de aculturación y exposición a la cultura y lengua de prestigio, es objeto de distintos tipos de actitudes. Dichas actitudes, como ya se ha manifestado, son en general negativas. Resultado inmediato de esta situación es la irrupción forzada de los vernáculo-hablantes en la cultura y lengua de prestigio, así como el rechazo de su lengua e historia nativas. A pesar de cierto tipo de lealtad observada (3), la situación es la misma en el presente momento. Las desventajas de tipo psicológico y socioeconómico que esta realidad conlleva, derivan en que un buen sector de la población del país tenga que enfrentar el reto de la vida con sus facultades recortadas. Urge entonces hallar una alternativa que supere este estado de cosas.

Dicha alternativa ha empezado a tomar forma con la oficialización del quechua que, pensamos, es un paso positivo en la búsqueda de una salida integral al asunto. La situación plantea, sin embargo, algunas interrogantes que han sido formuladas y que merecen ser tratadas y difundidas:

¿En qué medida la existencia de más de una lengua oficial podría poner en peligro la unidad nacional? Esta interrogante, en primer término, nos lleva a recordar la desarticulación de diverso género en que el país se ha desenvuelto desde épocas lejanas, siendo precisamente, una de sus razones, la marginación de los grupos nativos de todo comercio con la vida nacional. No menos indicativo podría ser la reacción de grupos étnicos que no perciben su identidad con la sociedad global en el caso de conflictos que afectan la seguridad nacional. En segundo término, deberíamos partir de la observación de algunos ejemplos opuestos que, aunque en ciertos casos no se trate precisamente de lenguas oficiales, muestran que el bilingüismo es un fenómeno largamente aceptado y de sólido prestigio. El caso más inmediato es el del Paraguay en donde el guaraní, lengua nativa,

"es hablado casi exclusivamente en el campo y, en la zona de Asunción, el español y la lengua nativa son usadas en igual medida; aunque tradicionalmente el español es la lengua oficial, en años recientes se viene operando un proceso de nivelación, con el español en cuanto a su importancia en el área metropolitana".

informe

representado por hablantes que, teniendo como lengua nativa al quechua, adquieren el español como segunda lengua. Persigue, igualmente, proporcionar al bilingüe que tiene el quechua como lengua nativa, instrumentos prácticos a qué remitirse.

Los bilingües que tienen como segunda lengua el quechua son, en primer lugar, reducidos en número y, en segundo lugar, un sector de ellos llega pocas veces a un grado de dominio de la lengua que les permita la internalización de la idiosincrasia cultural del mundo quechua.

diccionario de consulta para los principales dialectos o variedades del quechua peruano. Estos libros pretenden llegar, especialmente, a la gran mayoría de los bilingües, supliendo así la carencia de trabajos destinados a este sector.

Hasta el presente, las obras publicadas adolecen de dos debilidades fundamentales. Exceptuando la *Gramática Keshua* de E. Middendorf, fueron elaboradas siguiendo modelos de gramáticas de otras lenguas, encasillando en esta forma el sistema quechua dentro de moldes que no eran los suyos, con la consiguiente falta de precisión y propiedad descriptivas. Por otro lado, el uso de un lenguaje especializado convertía al resto de los trabajos existentes en materiales sólo al alcance de cierto círculo de especialistas. Tan exacto es esto que, incluso muchos de esos trabajos están redactados en lenguas distintas al español, limitando así, aún más, su validez para el usuario bilingüe quechua-español. Los trabajos que la Comisión Implementadora prepara buscan superar estas limitaciones y aprovechar lo positivo y valioso que se encuentra en la publicaciones científicas y pedagógicas.

1. Tienen carácter referencial. Poseen esta característica en cuanto pretenden ser obras de consulta donde, principalmente el bilingüe, encontrará una relación sistematizada del conocimiento práctico que tiene de su lengua. Encontrará igualmente, una respuesta fundamentada a ciertos asuntos que si bien los acepta y los usa como parte integrante de su gramática práctica, le causan inquietud cuando se le enrostran como una evidencia del carácter "decadente" de su lengua. Nos referimos por ejemplo, al repertorio léxico que el quechua ha tomado del castellano.

Constituyen, igualmente, una fuente de consulta acerca de asuntos fundamentales de la gramática quechua para el público en general.

2. Resaltan lo que el quechua tiene de común antes que la diversidad dialectal. Este propósito debe entenderse como un principio de planificación, que se orienta hacia la consecución de una variedad representativa. En nuestra opinión, tal variedad deberá surgir como un proceso natural, generado por los mismos usuarios de la lengua, en virtud del contacto más intenso entre los hablantes de sus diversas variedades y el interés de usuarios y



Otro ejemplo es el caso del Canadá. El inglés y el francés son lenguas de igual status en la provincia de Quebec, en donde las leyes garantizan el uso igualitario de ambas lenguas. Podría citarse también el caso de la India y Pakistán, en donde la existencia de varias lenguas mayores convertiría a todo propósito de imposición de una lengua sobre otras, antes que en factor de unidad, en causa de disociación.

Consecuentemente, la identidad de un país forjada a base del reconocimiento y aceptación plena de las características culturales y lingüísticas de los pueblos constituye, en nuestro concepto, criterio más sólido de unidad que los métodos de imposición asimilatoria.

3

La tarea Lingüística

La revaloración del quechua busca fundamentalmente, en el campo lingüístico, darle un sentido distinto al bilingüismo que partiendo del hablante nativo del español progresa hacia el aprendizaje del quechua como segunda lengua. Al mismo tiempo, busca eliminar la valoración negativa que genera el bilingüismo de sentido contrario, es decir, aquél

Se busca superar esta situación, persiguiendo el incremento del número de hablantes nativos del español que aprendan el quechua y mejorar el dominio de la lengua vernacular mediante la elaboración de materiales adecuados para su enseñanza. En suma, se persigue reestructurar de un modo menos injusto los distintos segmentos sociales y étnicos que componen la sociedad peruana.

Las actitudes negativas que el bilingüismo quechua-español genera provienen, principalmente, de las interferencias quechuas que, en grado distinto, se presentan en el español del bilingüe y lo identifican fácilmente como miembro de un sector social de la cultura dominada. En gran medida, superar esta situación implica la práctica de una castellanización científicamente ejecutada, que permita al quechua hablante, un dominio suficientemente sólido de la nueva estructura lingüística y lo provea del nuevo idioma con el mínimo de interferencias.

La necesidad de proporcionar gramáticas y diccionarios prácticos al bilingüe se funda en la urgencia de contar con obras de consulta, con características específicas, que estén al servicio de un público de intereses heterogéneos. Otra prueba de la necesidad de esta clase de trabajos la tenemos en la búsqueda de seguridad que experimenta el bilingüe, para quien un volumen impreso y, al mismo tiempo, de carácter oficial, significa una referencia autorizada.

Por tener en cuenta lo expresado, la Comisión Implementadora de la Oficialización del Quechua decidió elaborar una serie de gramáticas referenciales y un

4

Las gramáticas y los diccionarios

La redacción de las gramáticas fue ejecutada partiendo de la elección de ciertas áreas lingüísticas. Específicamente, fueron elegidos los dialectos ancashino, ayacuchano, cajamarquino, cusqueño, huancaño y sanmartinense. Estas variedades fueron escogidas tomando en consideración el volumen numérico de los usuarios de los diversos dialectos del quechua. La prioridad dispensada a estas variedades no implica, sin embargo, la exclusión de otras, que en el futuro pueden ser añadidas. No obstante, razones de orden práctico impulsaron a la Comisión la necesidad de centrar su esfuerzo en las mencionadas áreas dialectales.

La determinación de las áreas lingüísticas de trabajo fue seguida por la discusión y organización de un esquema de asuntos por abordar y que, en forma más o menos uniforme, seguirían los trabajos. Los criterios empleados en la elaboración de las obras, sin ser necesariamente pautas inalterables, fueron los siguientes:

especialistas nativohablantes. Debe considerarse este propósito, no como la distorsión de una realidad en beneficio de la mejor armonía de otras sino, más bien, como un acomodamiento mínimo de las variedades a las características de mayor significación de la lengua en general, a fin de evitar el progresivo incremento de las diferencias.

3. Obvian el empleo del lenguaje especializado y usan uno que pueda estar al alcance de un público mayoritario, que no necesariamente tiene que estar enterado de los conceptos de la lingüística y que, además, está integrado por personas de intereses diversos pero que, sin embargo, se hallan vinculadas por el nexo común de la lengua.

4. Son obras breves que, al mismo tiempo que inician una labor que tendrá que ser continuada por otros especialistas, buscan constituirse en manuales prácticos que estén a la mano del interesado. No obstante lo dicho, la brevedad no debe ser confundida con inconclusión, pues cada una de las obras sigue un esquema que comprende todos los aspectos medulares en la estructura quechua.

5. Son una descripción de la estructura patente o superficial de la lengua y sólo recurren a la estructura latente o profunda, en aquellos casos en que la exposición gana en claridad, y es posible con una terminología que, por no alejarse de la usada en el sistema educativo nacional, no ofrece mayores dificultades ni confusiones. De este modo, los trabajos combinan los avances de la lingüística contemporánea con los conceptos, convenciones y terminología que están en la experiencia del público al cual pretenden servir los trabajos.

6. Usan el alfabeto oficial de la lengua quechua, habilitando e induciendo de este modo a todos los bilingües en la práctica de la escritura en el idioma nativo. Práctica que consideramos de urgencia pero que había tropezado con la falta de unidad de criterios y la carencia de una autoridad reconocida.

4.1. Los diccionarios, al igual que las gramáticas, han sido redactados teniendo en cuenta criterios precisos que les dan carácter y funciones específicas:

1. Prioritariamente, pretenden estar al servicio de la población bilingüe, a la que le proporcionan la ortografía de la palabra quechua, su categorización gramatical y la versión española respectiva. Presentan, además, algunos otros datos que precisan el significado y los usos del lexema respectivo: contextos lingüísticos, variantes, sinónimos, etc.

2. Son bilingües, es decir, constan de una primera parte, quechua-español y una segunda, español-quechua. Esta característica los hace también aptos para servir a los lectores que conozcan poco o nada del quechua, pero que por múltiples razones pueden estar interesados en consultar los diccionarios. Se tendrá en

informe

una nueva fase con escritura masiva requiere de ciertos automatismos que sólo la práctica y el sustento de una autoridad reconocida pueden dar.

6. Los diccionarios son complementarios con las gramáticas respectivas. Es decir, ambas obras constituyen partes de una misma serie y los fundamentos teóricos en los que los diccionarios se basan están expuestos en las gramáticas respectivas. Así, por ejemplo, la categorización gramatical de cada lexema que aparece en la parte quechua-español tiene su fundamento en lo expuesto en la gramática.

capacita intrínsecamente a cualquier lengua para un acomodamiento natural a las necesidades del momento histórico y cultural de los grupos sociales a los que sirve como vehículo de comunicación. Hecho éste, de otra parte, que garantiza la legitimidad de los propósitos que se persiguen con la oficialización del quechua.

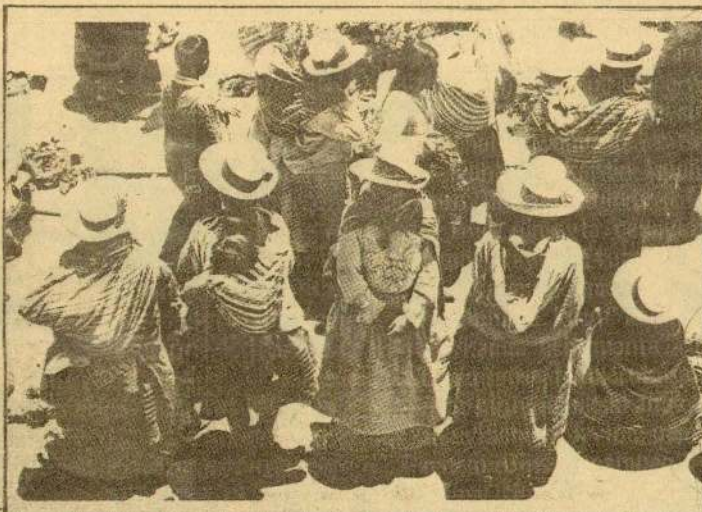
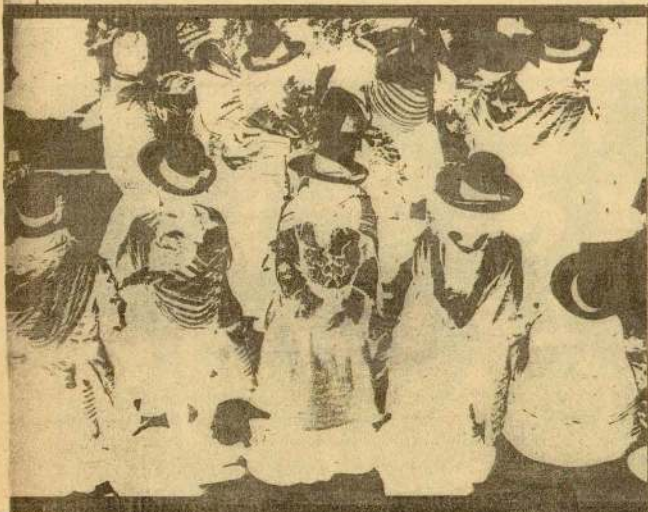
En el campo de la escritura, por ejemplo, podemos señalar algunas interrogantes que creemos necesario abordar:

1. ¿Deberá en la escritura insertarse un guión entre las consonantes *l* y *ll* cuando esta secuencia de consonantes aparece en palabras como *chunchilla* 'sólo el intestino' y *fasilla* 'fácil'? ¿O, dado que las restricciones secuenciales de los fonemas quechuas parecerían no permitir el arreglo inverso *ll* seguido de *l*, debería escribirse sin guión?

2. Puesto que las expresiones interrogativas quechuas poseen un elemento formal que las identifica como tales, ¿es necesario el uso de signos de interrogación a la manera que lo hace el español? ¿Es necesario usar los signos al principio y final de la interrogación, o sólo al final?

6. Finalmente, en nuestra calidad de hablante nativo de la lengua quechua y miembro de la Comisión Implementadora de la Oficialización del Quechua, nos anima la certidumbre de la deferencia que la comunidad nacional dispense a estos trabajos que presentamos como una contribución al logro de las aspiraciones del país. Esperamos, igualmente, que estos volúmenes se constituyan en auxiliares útiles a la población quechua hablante y público en general y que, al mismo tiempo, por su carácter de oficiales, devengan en elementos materiales de autoafirmación para la comunidad bilingüe.

El esfuerzo hecho con la redacción y publicación de los 12 volúmenes que comentamos, queremos repetirlo, constituye un primer paso en la larga tarea de revalorar una lengua y una cultura postergadas por siglos. El logro de este cometido requiere del empeño consistente de todas las personas que, en distinto grado y modo diverso, se hallan comprometidas en el quehacer. No solamente los libros son las trincheras de lucha, lo son también las plazas, los ómnibus, las calles...



cuenta, sin embargo, que la consulta de la segunda parte deberá ser complementada con la primera, pues la versión quechua-española contiene mayor información acerca de la palabra consultada.

3. Los diccionarios no presentan una relación exhaustiva del repertorio léxico de las variedades quechuas que tratan. Se ha recogido una lista sólo de los vocablos de mayor uso y, por ende, resultan ser reflejo de la lengua viva, contemporánea. En este sentido, los préstamos del español constituyen una parte importante del vocabulario de la lengua quechua de nuestros días que los diccionarios presentan claramente identificados. De este modo, estos libros, por su naturaleza selectiva y descriptiva de la lengua en uso, no se sirven, por ejemplo, como fuente bibliográfica, de los valiosos trabajos existentes en cuanto a lexicografía quechua pero que reflejan el vocabulario de otras épocas.

4. La característica antes señalada obedece, también a la necesidad de presentar al público general un trabajo de carácter práctico, de consulta inmediata, capaz de proporcionar información básica, con agilidad pero sin llegar tampoco al esquematismo. De esta manera, la Comisión aspira que los diccionarios que presenta se conviertan en elementos de consulta rápida y que siempre estén al alcance de quienes los requieran.

5. El vocabulario está transcrito con las grafías del alfabeto oficial quechua, propiciando de este modo que los quechua-hablantes lleguen a familiarizarse con él, y motivarlos en su uso. Este uso resulta indispensable si se tiene en cuenta que el tránsito de una lengua de tradición preponderantemente oral hacia

S

La tarea por cumplir

La labor que la oficialización del quechua ha iniciado, y en cuya implementación se ha dado un primer paso con la redacción de la serie de gramáticas y diccionarios, reserva todavía a los especialistas y usuarios de la lengua en general muchos otros asuntos por resolver. Pensamos que la actualización y adecuación de una lengua de cultura predominantemente rural a los requerimientos de una cultura urbana —que en buena medida quiere decir transición de una lengua oral a una escrita— requiere estudios y decisiones de tipo diverso. Bueno es recordar a este respecto, el carácter de sistemas abiertos de las lenguas. Característica ésta que

3. ¿Debe usarse el guión para separar los elementos de una palabra compuesta? Si es necesario, ¿con qué criterios y en qué casos debe eliminarse?

4. ¿Ciertas frases numéricas deben escribirse como una sola palabra o como dos? ¿O sus componentes deben estar separados por un guión? : *Pachak chunka* 'ciento diez' por ejemplo, parecería tener un solo acento primario, justificándose por ende, la versión: *Pachak-chunka* o *pachakchunka*.

5. ¿Cómo deben representarse en la escritura ciertas variaciones morfofonémicas que se producen en el lenguaje hablado? : ¿*Wakkuna* o *wakuna* 'esos', *hukqa* o *huqa* 'uno', *riqqa* o *riqa* 'el que va'?

En cuanto al lenguaje oral, ¿qué actitud tomar contra los préstamos que compiten con la palabras nativas y que aparentemente tienen la misma carga semántica? (*kitay* frente a *qechuy* 'quitar', *klase* frente a *rikchay* 'clase, apariencia' por ejemplo). ¿O es que dichas palabras poseen ámbitos semánticos parecidos pero no coincidentes? Si es así, ¿en qué contextos está vetado uno y otro? Por otro lado, si este fenómeno sólo constituye un proceso de suplantación forzada del vocablo quechua por el español, ¿debe tratarse de revitalizar la palabra nativa?

Estas y muchas otras preguntas semejantes, aunque algunas de ellas puedan tener respuestas que no requieren mayor esfuerzo, necesitan ser respondidas, a fin de concretarse en normas claras y precisas. De otro modo, opinamos que las vacilaciones y la falta de uniformidad, especialmente en el lenguaje escrito, harán que el esfuerzo por implementar la oficialización del quechua se vea merma en su efectividad.

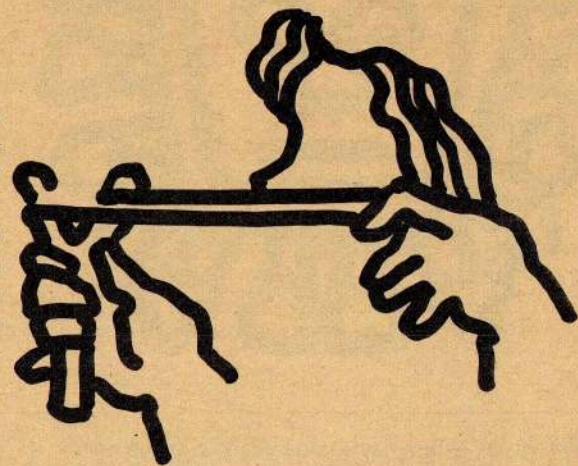
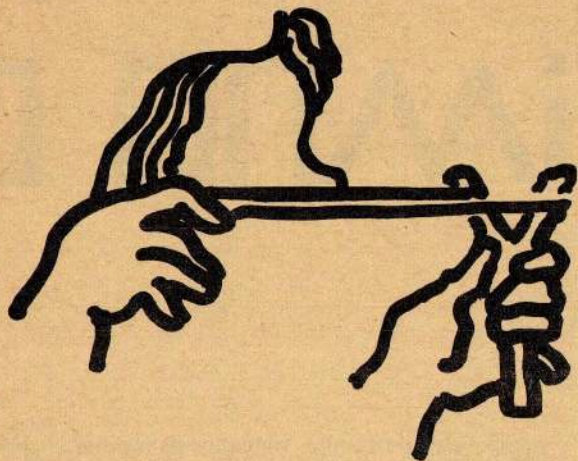
El desarrollo del país, secularmente postergado por múltiples razones, entre las que se cuenta la desarticulación lingüística y cultural que requiere ser urgentemente rectificada. Sólo una reivindicación de los grupos injustamente marginados podrá darnos una real fisonomía de unidad, y hará que el esfuerzo, que de todos y cada una de nosotros requiere el Perú, resulte consciente y deseado. Deberá también, en este sentido, recordarse que el concepto de desarrollo no necesariamente significa incremento de la posesión de objetos materiales, sino, más bien, constituye una combinación armónica de cuánto se tiene con qué se tiene. En consecuencia, las energías que pudieran canalizarse hacia la consecución de una identidad nacional, resultan tan legítimas como el logro de cualquier otro objetivo.

Notas

1. O sea el sistema abstracto, subyacente, que caracteriza a una comunidad lingüística —lengua— que se actualiza en el uso que de ese sistema hacen cada uno de los miembros de la mencionada comunidad lingüística —habla.
2. Véase Mesa redonda sobre el monolingüismo quechua y aymara, y la educación en el Perú. Documentos Regionales de la Etnohistoria Andina No. 2. Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1966. págs. 17—21.
3. Wolck, Wolfgang. "Attitudes toward Spanish and Quechua in bilingual Peru". En: *Language Attitudes: Current trends and prospects*. Washington, D.C., Roger W. Shuyand, Ralph W. Fasold, Editors. Georgetown University Press, 1973. pág. 137.
4. Garvin, Paul. "The urbanization of the guaraní language: A problem in language and culture." En: *Readings in the Sociology of Language*. Mouton, Paris, Edited by Joshua A. Fishman, 1970. pág. 366.

El hondillero

AUREO SOTELO



Con este relato, el autor obtuvo el Primer Premio en el Primer Festival de Creatividad Literaria para el Sector Infantil (Área del Cuento) organizado por ENRADPERU en 1976. El número de trabajos presentados —algo más de 550— revela la importancia y la necesidad de una literatura infantil en nuestro país. En el área de teatro obtuvo el primer lugar "La ronda de los espantajos" de Gerardo de Gracia. El Jurado Calificador estuvo integrado por representantes del INC, INTE, INIDE y ENRADPERU. Los premios se entregaron en febrero del presente año.

Los campeones nacen y Shantu había nacido para serlo. Era el mejor chuncador con las bolas, el más eximio mucudor de trompos, asimismo el mejor runrunista de la clase, pero, donde más destacaba y prácticamente no tenía rivales, era en el manejo de la hondilla, arma temible con que daba muerte a muchísimos pajarillos, ya con la cabeza, las alas o el buche destrozado.

La fama no es sólo patrimonio de los héroes, Shantu también era famoso, por eso todos queríamos tenerlo como amigo.

Cierto día luego de pensarlo me dije —No es posible que solamente el Shantu sea el más famoso de todos, yo también puedo serlo ¿qué me falta? Nada—. Desde entonces decidido empecé la titánica lucha para igualarme a él y superarlo. Como los maestros son necesarios, hasta ciertos límites, me convertí en su sombra, cada gesto, cada movimiento, lo iba estudiando con avidez.

Como estaba planeado, luego de algunos meses de intensa práctica me convertí en su adversario. Al Shantu no le importó. Esto, lo confieso, me molestó. Lo importante era que ya era un hombre famoso como lo había querido.

En el arte de matar, la grandeza de los héroes se mide por la cantidad de sus muertos: pichichancas, yukices, paca-pacas y chacuas habían caído bajo el golpe certero de mi hondilla. Esto como era de esperarse acaparó la admiración de mis amigos y también la de Shantu.

En la sierra, en mayo y junio la naturaleza es pródiga en frutos, los campos son inmensas mesas con los más variados potajes, los árboles se hinchaban de nidos cantarines.

Aquel día me encontraba con deseos de cazar muchísimos pajarillos. Ya estando en el campo y a medida que avanzaba, mi alforja se llenaba con pájaros muertos y agónicos. A estos últimos los iba ahogando para que no sigan padeciendo. Cuando llegué al río sus cristalinas aguas me invitaron a meter los pies en ellas.

¡Qué deliciosa sensación! Todo mi cuerpo se extasió de gozo. La frescura de sus aguas y la ribera acolchonada de acurmas, mishihuetas y yerbasantas me invitaron a recostarme en ellas.

¡Ah! sádico de mí, feliz sonreía recordando la forma como había dado muerte a aquel chihuillo que alegremente cantaba en las orillas del camino o de aquella paca-paca que había seguido cantando con la cabecita destrozada, como consecuencia de mi buena puntería. De pronto...

Una enorme águila llegó rauda y cogiéndome violentamente empezó a castigarme.

—¡Toma, toma canalla, por matar a mis hermanos!

Petrificado de terror traté de gritar, correr. El águila volvió a cogerme y sentí que sus garras penetraban en mis carnes. Sus ojos sanguinolentos y fieros me miraron con desprecio.

—Te romperé los huesos, las manos, así nunca más usarás esa maldita hondilla.

—Perdón, señor águila, perdón, no lo volveré a hacer. Se lo juro —musité llorando.

—Eres un cobarde, un mentiroso... No mereces vivir. Puerco, te sacaré los ojos. —Me cogió férreamente con una de sus filudas patas y con la otra abrió sus garras para reventarme los ojos.

—¡No, no me mates! ! ! ! —Grité.

Se detuvo un instante y luego se echó a reír con sarcasmo. —Cobarde, ahora gritas, hasta pides perdón—. Me miró con odio y luego de asirme violentamente, abrió nuevamente sus garras y apuntó a mis ojos.

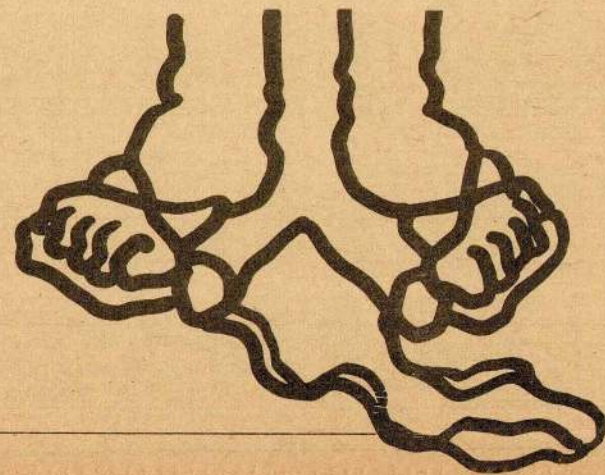
—Te haré ciego, esa será mi mejor venganza. ¡ya! ! !

—¡No! !

Grité haciendo un esfuerzo supremo. Desperté. Había estado soñando.

—Ah, sueño maldito...

Cuando recién me reponía de aquella terrible pesadilla, sentí que algo azotó mi rostro. Me cubrí y tomé mi arma. —Pensaba que estaba soñando. — Otro alazo golpeó mi cara. Al reconocer al insolente que era un pequeño gorrión, y no la temible águila del sueño, estiré mi jebe con rabia para matarlo. El animal luego de volar de una rama a otra se posó muy cerca a mí. Apunté y cuando estuve a punto, le miré a los ojos, estaban llorando. Como nunca un estremecimiento extraño me invadió. Dejé de apuntar. Era la primera vez que lo hacía, el animal me había conmovido, además era la primera vez que miraba los ojos de un animal.



Aún conmovido por las circunstancias del día, decidí retirarme. Nuevamente volvió a rozarme, y chillando se posó en una rama cercana. Quise apuntar otra vez. No lo hice. Como la vez anterior le miré a los ojos, seguían llorando. No cabía duda, el sueño me había conmovido demasiado. Pobre Felipe me dije —Veo que ahora hasta le temes a tus sueños.

La rara actitud de aquel animalito me intrigó.

—¿No será que quiere jugar conmigo?

Podría ser.

—Estás con ganas de jugar ¿no? Ven entonces, quiero ser tu amigo. El animalito me miró con tristeza. Traté de acariciarlo, pero él temeroso voló.

—¿Estás enfermo? Podría ser.

—Quién puede entenderte. Bueno amiguito, ya llegó la tarde, me voy, volveré otro día para jugar.

—Recién había avanzado algunos pasos, cuando nuevamente con sus alas y chillidos me rozó, pero en esta oportunidad un coro desabrido respondió desde el árbol cercano. —Ah, recién comprendo tu preocupación tienes miedo que mate a tus pichones, mi fama de hondillero ha llegado hasta ti. —No te preocupes, puedes quedarte tranquila, ya me voy. Seguí alejándome del lugar; esta vez ya más tranquilo. Pero los chillidos de mi amiguita no cesaban. Cada vez eran más violentos, más fuertes y desesperados. Me dio la impresión que algo grave le estaba ocurriendo; impulsado por una fuerza misteriosa regresé.

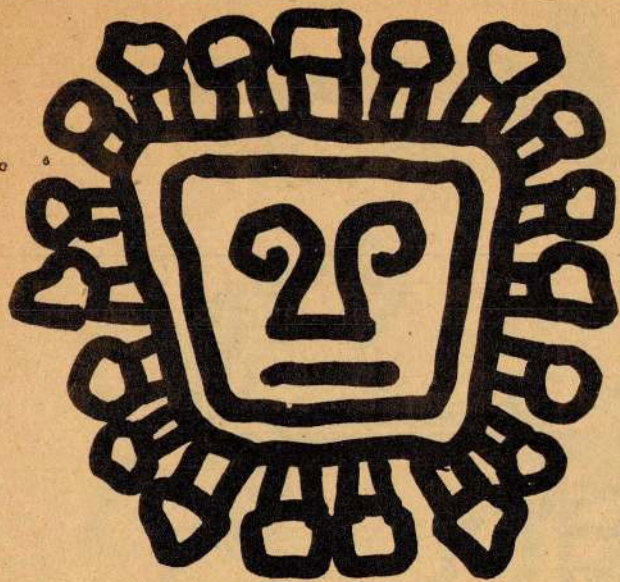
Los chillidos roncós y las plumas que caían en desorden me hicieron presentir lo peor. Esta vez no me equivoqué. Cuando levanté los ojos hacia el nido... ¡Oh! Vi un cuadro desgarrador.

—Mi amiguita, luego de luchar con todas sus fuerzas defendiendo a sus pichones, fue engullida por la culebra, que aún insatisfecha se aprestaba a terminar con los pichones. Había llegado demasiado tarde para auxiliar a mi amiguita. Entonces, recordando mi fama de gran hondillero, estiré el jebe con todas mis fuerzas destrozando la cabeza del enorme reptil, que convertido en un ovillo cayó a mis pies.

—El coro desabrido siguió cantando en el nido. Esta vez mamá no llegaría nunca más.

—Miré a la culebra muerta. — De repente ella también era una madre y buscaba alimentos para llevar a su nido.

—Observé mi hondilla, no sé por qué, la tiré al río. Allí iba perdiéndose entre las rocas y finalmente en el recodo desapareció.



EL MITO DE EN UN HIMNO DE

EDMUNDO BENDEZU AIBAR

Los himnos de Sallqamaywa aparecen en prosa en su *Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru* (1) (1613). Existe, pues, libertad, dentro de ciertos límites, para su distribución en verso. Para ello, nosotros seguimos el ritmo de la lengua hablada y modificamos las anteriores distribuciones métricas. Intentamos examinar y fijar filológicamente el texto quechua tal cual aparece en la edición Urteaga, siguiendo el *Vocabulario* de González Holguín, el *Lexicón* del Padre Domingo de Santo Tomás, que son de la misma época de Sallqamaywa, y los diccionarios modernos de Perroud - Chouvenec y la edición resumida del diccionario del Padre Lira. En algunos casos dudosos nos basamos en el uso actual del dialecto sureño, variedad subdialectal ayacuchana, que afortunadamente no difiere del texto de Sallqamaywa. No estamos de acuerdo con la forma del verso de Mossi en la que Jesús Lara se basó, a causa de la aplicación mecánica que hace del concepto de brevedad del verso quechua y porque no toma en cuenta el ritmo real de la lengua. Lara, quien descarta la traducción de Mossi, solamente conjetura cuando le atribuye "el mérito de haber intentado devolver a los himnos la estructura métrica que debieron haber tenido en su origen" (2).

Hemos tenido a la vista las traducciones de Mossi sobre las que basta repetir la opinión de Lara:

Mossi trató de restaurar el texto original con muy mala fortuna y su traducción destruía a menudo el sentido de los versos. En opinión de Ricardo Rojas los desaciertos del traductor se debieron a atendibles razones de salud. Sin duda tenía razón Rojas, en parte. Pero nosotros, al cabo de un examen detenido de la obra profusa de Mossi, nos hallamos en condiciones de probar que la causa está, ante todo, en el deficiente conocimiento del idioma (3).

Sobre la traducción de Mossi, en sí ya fantástica, Lafone Quevedo hace en sus notas especulaciones filológicas sobre una lengua que desconoce, tan extravagantes como incoherentes, como aquella interpretación fálica de Wiraqocha. Señalamos un ejemplo como muestra de la impostura de Mossi, quien traduce el texto: *mana choricayquiman* por "si allá no fuera tu hijo". La separación defectuosa de las palabras en el texto original nos da en la reconstrucción de Lara: *manachu rikuykiman* traducido por "¿no me es posible

verte?" que encaja bien en el contexto. Hemos consultado también las mejores traducciones de Jesús Lara, en sus dos versiones, la de 1947 y la de 1969; esta última ha sido mejorada, pero ambas se resienten por las alteraciones excesivas y por las interpolaciones en el texto original, que no se indican, de tal manera que bien puede hablarse de varios versos enteramente re-creados y que distan del texto de Sallqamaywa.

Para nuestra traducción confiamos en la idealización implícita en el concepto chomskiano de *competencia* (4) nos sentimos seguros del substrato mental del bilingüe, aunque no estemos libres del error en nuestra *performance*, como no lo está tampoco ningún texto. Por esta misma razón nos valemos del léxico de diferentes épocas y porque no existe todavía para el quechua un lexicón totalmente inclusivo ni sincrónico ni diacrónicamente hablando. De otro lado, pensamos que la prueba del valor de un texto se encuentra en su eficacia comunicativa, la misma que indudablemente se pierde cuando se fijan errores o cuando se aceptan demasiadas variaciones dialectales, cuyo efecto es el de alejar al texto de la norma dada por el uso en los lugares en que funciona la lengua plenamente; y, por último, cuando, en nombre de un purismo artificial y mal entendido, se convierte el texto en una pieza idiolectal ininteligible. Aplicamos el concepto de "traducción completa" de Catford, para quien:

En una traducción *completa* se somete el texto entero al proceso de traducción; es decir, todas las partes del texto LO (lengua origen) son sustituidas por material del texto LT (lengua término) (5).

El texto que reconstituimos ha sufrido relativamente pocas modificaciones, lo que, pensamos, es un índice de la permanencia de formas sintácticas y morfémicas antiguas del quechua. No hemos hecho interpolaciones ni recortes; el trabajo principal está en la reordenación de la escritura del texto original, sobre todo, en cuanto a la separación de palabras, y en el reajuste y corrección de morfemas, más que en su supresión o añadiduras que excedan los espacios ocupados por posibles erratas.

Presentamos el texto del primer himno de Sallqamaywa, tal como aparece en la edición de Urteaga:

Y en este tiempo dicen que el dicho *Mancocapac*, siendo ya muy viejo, solían decir cuando oraba por la

prosperidad de su hijo, hincados las rodillas, diciendo ansí: *Ah Uirocachanticcacpac, cay caricachon cay varmicachon vilca (sic) ulcaapu hinantima chicchacamacmay pincanque mana choricayquiman hananpichum hurimpichum quinrayninpichum capacosnoyqui haynillabay hanancocha mantarayac hurincocha tiyancayca pachacamac runavallpac apoynnayquicuna camman allcañañiyvan riacytam munayqui ricup-tyi jachptiy vnanchaptiy hamuttaptiy ricucanquim yachavanquim inticaquillaca ppunchao catutaca po-coyca chiraoca mananyancacho camachiscam purim vnanchascaman tupusca manmi chayan maycanmi ttopayaoricta apachinarcunque haynillabay oyarillabay manaracpas say coptiy wañuptiy* (6). Nuestro texto filológicamente fijado es como sigue:

Wiraqocham tiks qapaq, Es Wiraqocha el rey del origen,
kay qari kachun, esto sea hombre,
kay warmi kachun, esto sea mujer,
willka ullko apu, señor del manantial sagrado,

hinantinmá chikachak kamaq. es pues el gran creador de todo.

Maypim kanki? ¿Dónde estás?
Manachu rikuykiman? ¿No puedo verte?
Hananpichum, Arriba,
Hurinpichum, Abajo,
kinrayninpichum al través
qapaq usnuyki? ¿está tu trono real?

Hay nillaway! ¡Respóndeme por favor!

Hananqocha mantarayaq, Lago de arriba extendiéndose,
hurinqocha tiyan, lago de abajo asentándose,
kaíqa, ¡he aquí,
pachakamaq runawallpaq, creador del mundo engendradora de gente,
apoy naykikuna! las cosas que te hacen gran señor!

Qanman allqañawiywan, A ti con mis ojos en blanco
rikuytam munayki. ver te quiero.
Rikuptiy, yachaptiy, cuando yo vea y sepa,
vnanchaptiy, hamuttaptiy cuando yo comprenda y conjeture,

rikuwankim, yachawan- kim me verás y me conocerás.
Intiqa, killaqa, Pero el sol y la luna,
punchauqa, tutaqa, y el día y la noche,
poqoyqa, chiraoca y el tiempo de lluvias y el estío

manam yanqachu, no es en vano,
kamachisqam purin, cuando es mandado camina,
vnanchasqaman, hacia lo señalado,
tupusqamanmi chayanman. a su término puede llegar.

Qanmi tupayaurita Tú eres quien el cetro real

apachiwarqanki. me enviaste.
Hay nillaway! ¡Contéstame por favor!
Uyarillaway! ¡Escúchame por favor!
Manaraqpas Cuando todavía
saykuptiy, wanuptiy. no me canse y no me muer- ra.

WIRAQOCHA SALLQAMAYWA



* Texto de la ponencia que el autor leyó en el IV Congreso Internacional de la Asociación de Lingüística y Filología de la América Latina, celebrado en Lima entre el 6 y el 10 de enero de 1975.

Para la hermenéutica del texto anteriormente traducido, nos basamos en la teoría de las formas simples de André Jolles (7) y en su concepto de forma actualizada del mito.

Dice Jolles

Toda vez que una actividad del espíritu lleva la multiplicidad y la diversidad del ser y de los acontecimientos a cristalizarse para tomar cierta figura, todas las veces que esta diversidad, aprehendida por la lengua en sus elementos primarios e indivisibles, y devenida producción del lenguaje puede a la vez querer decir (meinen) y significar (bedeuten) el ser y el acontecimiento, diremos que ha nacido una forma simple (8).

A esos productos lingüísticos o unidades del acontecimiento, la historia literaria los denomina motivos, pero para Jolles esta palabra es ambigua y peligrosa; y, por ello, propone la denominación de **gesto verbal individual** para aquello que designaba anteriormente como "acontecimiento aprehendido por conceptos" o "unidades plenas". Desde luego que esta terminología puede ser sustituida por sus equivalentes de la semántica en sus diversos metalenguajes, de acuerdo con el método que se emplea en la interpretación.

Según la teoría de Jolles, el texto quechua que presentamos, en su nivel fundamental, está formado por **gestos verbales individuales**, que en su ordenamiento y en su significación responden a la estructura de una forma simple y particularmente de un mito.

Examinemos las unidades lingüísticas o **gestos verbales** del himno atribuido por Sallqamaywa al Inca Manco Capac.

La primera unidad designa al dios inca mediante la palabra compuesta **Wiraqocha**, que en su raíz etimológica tiene dos términos con gran valor icónico: **qocha** = lago o mar, que es modificado por **wira** = enjundia, grasa. Como la adjetivación se hace en quechua anteponiéndola al sustantivo, el **gesto verbal** resultante es el de "lago enjundioso o grasoso", imagen que acoge en sí varios elementos: agua, sustancia espesa, blanquecina, una especie de magma primigenia, origen de la vida. Para una mayor determinación **Wiraqocha**, que en la época de Sallqamaywa ya había sufrido derivaciones semánticas, recobra su núcleo semántico primario en la expresión ecuacional **tiksi qapaq** idéntica a origen (**tiksi**) y a poder (**qapaq**). La última palabra se concreta en la imagen del rey, pero en un punto equilibrado mediante el abstracto **tiksi** (origen, fundamento). De esta manera, **Wiraqocha** es el soberano del origen, el juez supremo, el dios que ha pronunciado las palabras fundamentales de la creación: **qari** (hombre, varón, el principio masculino) y **warmi** (mujer, hembra, el principio femenino).

Luego, como en un abanico, se van abriendo las determinaciones de la identidad del dios inca. **Wiraqocha** igual a **apu**, juez supremo, señor del manantial sagrado: **willka ullko**. El sustantivo **ullko** (manantial) fija icónicamente la idea fundamental del origen en una imagen concreta. El segmento que sigue, como para cerrar formal y semánticamente una estrofa, aparece en el texto original en la secuencia: **hinantima chicchacamac**; la que ha sido recompuesta por Mossi en **Hinantima (na?) / Achicchacamac** y traducida por: "Así como quien, / Hace sortilegio con saliva" (9). Nuestro examen filológico, basado en González Holguín, da, como corolario natural, la expresión más adecuada que literalmente afirma que **Wiraqocha** "es pues el gran creador de todo lo que existe" (**hinantinmá chikachak kamaq**).

Luego de señalar los atributos característicos de **Wiraqocha**, se plantean las preguntas del mito: **Maypim kanki?** (¿Dónde estás?) **Manachu rikuykiman?** (¿Es que no puedo verte?). Y la pregunta básica que otra vez busca darle mayor concreción al dios: **Hananpichum, hurinpichum, kinrayninpichum qapaq usnuyki?** (¿Dónde está tu trono real, arriba, abajo o al través?). En seguida la invocación: **Hay nillaway!** (¡Respóndeme por favor!) que da paso a la respuesta definitiva del mito: **Hananqocha mantarayaq, hurinqocha tiyan** (el lago que se extiende arriba y el lago que se asienta abajo), **Kaiqa!** (¡He aquí, míralas), **pachakamaq runawallpaq** (creador del mundo y de los hombres), **apoy naykikuna!** (son las cosas que hacen de ti el "señor grande o juez superior") (10) con palabras de González Holguín. El Inca que evoca el mito insiste en ver al dios poniendo los ojos en blanco o torciéndolos (**qanman allqañawiywan rikuytam munayki**), con la esperanza de que, cuando esté en condiciones de ver, saber, comprender y conjeturar, el dios le verá y le conocerá (**rikuptiy, yachaptiy, unanchaptiy, hamutaptiy, rikuwankim, yachawankim**).

Todo lo creado por el dios: el sol, la luna, el día, la noche, el tiempo de la lluvia y la maduración, el del estío y la sequía, no ha sido creado en vano (**intiqua, killaqa, punchauqa, tutaqa, poqoyqa, chiraqqa manam yanqachu**). Por eso, toda la creación camina, funciona, va por su derrotero hacia su destino, puede llegar a su término, racionalmente mensurado (**tupuy** = medir; **tupusqa** = lo medido, el término) (**kamachisqam purin unanchasqaman, tupusqamanmi chayanman**).

Es el dios quien ha enviado al Inca Manco Capac, su representante en la tierra, la aguja real (**Qanmi tupayaurita apachiwarqanki**).

Ante el dios silencioso concluye el Inca con la invocación para que se manifieste, para que escuche la plegaria, antes del cansancio y de la muerte (**Hay nillaway! Uyarillaway! Manaraqpas saykuptiy, wafuptyiy**).

Ahora bien, para André Jolles el mito es un saber absoluto, que no se produce más que en un caso: cuando un objeto se crea a sí mismo dentro de una pregunta y dentro de su respuesta para hacerse conocer y manifestar en la palabra, en la profecía (11).

Así como los griegos sabían que son los dioses los que conocen la profecía, que los mitos son divinos y que el saber divino, que comprende las cosas a partir de las cosas mismas, es el mito (12).

Para los incas, **Wiraqocha**, el dios supremo, es el que conoce la palabra que dice la verdad y la profecía; y, por eso, el Inca le interroga a partir del mundo, del agua, del cielo y de la tierra, del sol y la luna, del día y la noche, del estío y del tiempo de lluvia; le interroga y la respuesta que actualiza el mito está en los gestos verbales, en las unidades lingüísticas, en la misma palabra que condensa la multiplicidad de fenómenos.

Para que haya mito tiene que haber pregunta, según la teoría de Jolles y él lo explica claramente cuando dice ¿Quién interroga? El hombre. El hombre quiere comprender el universo, quiere comprenderlo como un todo, pero también dentro de sus fenómenos, como el sol y la luna. . . El hombre está frente al universo como el universo está frente a él, y el hombre interroga al universo. . . El hombre exige al universo y a sus fenómenos que se le den a conocer. Y obtiene

una respuesta, es decir, una réplica, una palabra que le sale a su encuentro. El mundo y sus fenómenos se le dan a conocer. Cuando el universo se crea así ante el hombre por medio de pregunta y respuesta, aparece una forma que denominaremos mito. (13)

La estructura del mito así entendida se nos presenta pues en una forma rotunda de respuesta en el texto de Sallqamaywa; además, en él se nos da el nombre del creador supremo, **Wiraqocha**, que lleva la imagen original del lago, del mar, del agua, y este último, dentro del sistema de mitos indígenas, ocupa lugar central. Así, Rebeca Carrión Cachot dice del agua

Es un elemento cultural panandino de origen preincaico, pero que en el período de los incas, asume notable desarrollo, con la fastuosidad de los ritos y festividades religiosas (14).

Wiraqocha no es el dios ubicuo, abstracto, tal como la ideología europea quisiera interpretar; tampoco es un vulgar ídolo de barba blanca o rubia que se fue caminando por el mar y regresó con los rubios españoles.

Wiraqocha, el dios supremo inca, responde a la actividad mental del saber, que es la que origina el mito, y su más bella imagen es la del lago y del cielo que se refleja en él, que el hombre inca podía identificar con el lago sagrado del Titicaca, origen del linaje incaico, donde se celebraban las grandes ceremonias religiosas del imperio.

Estamos seguros que un examen filológico riguroso y una lectura atenta del texto quechua, que sobrevive defectuosamente en las crónicas, nos darán una visión más certera de la cultura del antiguo Perú.

Notas

- (1) Las ediciones que conocemos son las siguientes: Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de. "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru", *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Madrid, ed. Marcos Jiménez de la Espada, 1879, págs. 229-328. An account of the antiquities of Peru, London, Ed. Cl. Markham, Hakluyt Society, vol. XXXVIII, 1873, págs. 67-120. Historia de los Incas y Relación de su Gobierno. Lima, Ed. Horacio H. Urteaga. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, Tomo IX (2a. Serie), 1927, págs. 125-235. Santillán, Fernando de; Valera, Blas; Santacruz Pachacuti, Joan de. *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Asunción, Editorial Guaranía, 1950, págs. 205-281.
- (2) Lara, Jesús. *La poesía quechua*, Cochabamba, Universidad de San Simón, 1947, pág. 73.
- (3) Lara Jesús. *La literatura de los quechuas*, La Paz, Librería y Editorial "Juventud", 1969, pág. 32.
- (4) Chomsky, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, Massachusetts, The M.I.T. Press, 1965, págs. 3-4.
- (5) Catford, J.C. *A Linguistic Theory of Translation*, London, Oxford University Press, 1965, pág. 21. Traducción al español: Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1970, pág. 41.
- (6) Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de. *Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru*. Ed. Urteaga, pág. 148.
- (7) Jolles, André. *Einfache Formen*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1930. Traducción francesa: París, Editions du Seuil, 1972. Traducción al español: Santiago de Chile, Editorial Universitaria, S.A., 1972.
- (8) Hemos retraducido el texto francés que nos parece más claro que el español. Cita en la página 42 de ese texto.
- (9) *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Editorial Guaranía, pág. 306.
- (10) González Holguín, Diego. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Quichua o del Inca*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952, pág. 31.
- (11) Jolles, André. *Op. cit.* pág. 86.
- (12) *Ibid.* pág. 86.
- (13) *Ibid.*, pág. 81.
- (14) Carrión Cachot, Rebeca. "El culto al agua en el antiguo Perú". Separata de la Revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Vol. II, No. 2, Lima, marzo de 1955, pág. 9.

Opiniones

El quechua, extendido fundamentalmente en el área rural de nuestro país, promueve la atención de diversas instituciones. Runa ha considerado conveniente redactar un breve cuestionario y dirigirlo a tres de aquellas instituciones que realizan un significativo trabajo en torno a la problemática del quechua y el hombre andino. Aquí están las respuestas del Dr. Rodolfo Cerrón-Palomino, Director del Centro de Investigación de Lingüística Aplicada (CILA) de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, del Sr. Avelino Mar, Presidente de la Confederación Nacional Agraria (CNA) y del Dr. Ernesto More, Presidente del Instituto de Cultura Andina (INCA), a quienes agradecemos por su colaboración.

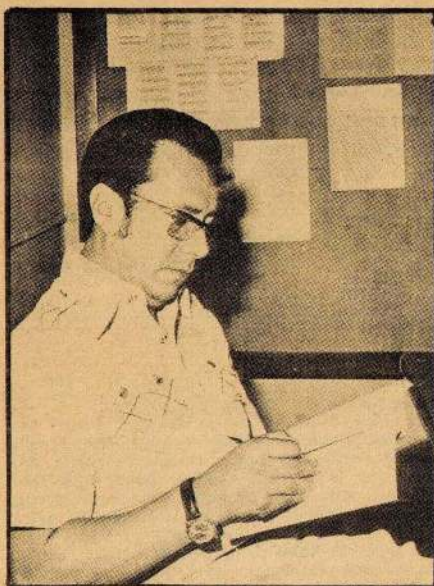
1

¿Cuándo nació su institución y qué tareas ha realizado respecto de la difusión de la lengua quechua como principal vehículo de la cultura andina?

2

A partir de la expedición del Decreto Ley 21156 que oficializó la lengua quechua en nuestro país, reconociendo su vigencia cultural, ¿qué proyectos ha iniciado su institución?

CILA



Rodolfo Cerrón-Palomino

1. El Centro de Investigación de Lingüística Aplicada (CILA), adscrito a la Dirección de Investigación de la Universidad de San Marcos, nació como tal, gracias a la gestión de la Dra. Inés Pozzi-Escot, el 12 de mayo de 1972 patrocinado por los Departamentos Académicos de Lingüística y Educación y como sucesor del antiguo Plan de Fomento Lingüístico, que fuera fundado en 1964, por iniciativa del Dr. Alberto Escobar, con el auspicio económico de la Fundación Ford. Los objetivos que se trazó el CILA, entre otros, fueron el de promover: estudios descriptivos, dialectológicos e histórico-comparativos de las lenguas vernáculas del país, en especial el quechua; estudios contrastivos y sociolingüísticos del español y las lenguas vernáculas, análisis de problemas del bilingüismo y otros problemas de comunicación originados por la situación lingüística del país; y estudios de aplicación de la lingüística a la enseñanza de la lectura y escritura en niños y adultos en situaciones

monolingües quechuas y bilingües quechua-castellano incluyendo la preparación de materiales didácticos.

Dentro de la primera etapa como Plan de Fomento Lingüístico se realizaron estudios fonológicos y morfológicos de tres variedades del Quechua Central (llamado Quechua B o Quechua I por los especialistas); se realizaron también investigaciones sociolingüísticas sobre el castellano de los niños hispano-hablantes de Ayacucho y sobre el bilingüismo quechua-castellano de la misma zona. Paralelamente se inició un programa encaminado a la preparación de materiales didácticos y experimentación de métodos de castellanización y alfabetización de los niños quechua-hablantes del Núcleo Escolar Campesino No. 34 de Quinua, Ayacucho. Asimismo, en su Laboratorio de Idiomas, se dictaron cursos de quechua ayacucho como segunda lengua, los mismos que tuvieron que ser suspendidos por razones de orden fundamentalmente económico.

En su segunda etapa, el CILA, continuando con sus objetivos principales relacionados con el quechua, por un lado, amplió sus áreas de investigación en dialectología quechua, realizándose trabajos de descripción de las variedades habladas en los departamentos de Ancash, Cajamarca, Huánuco, Junín, Lambayeque (Ferrenafe) y Lima (Yauyos). Los resultados de tales investigaciones se vienen dando a conocer a través de las publicaciones del Centro. En el área de lingüística aplicada, por otro lado, la labor estuvo encaminada, en primer término, a modificar la actitud de los maestros hacia las dos lenguas habladas en la región (quechua y castellano) a fin de que las considerasen lenguas instrumentales; en segundo lugar, a demostrarle a los maestros la relación entre lengua oral y lengua escrita y finalmente, a difundir la noción de que el castellano debe ser enseñado con una metodología especial diferente a la de la lengua materna. Con este objeto, se prepararon materiales para la castellanización, para la enseñanza de la lectura y escritura, así como de las matemáticas en castellano y en quechua.

2. Dentro de los proyectos y actividades que programó el CILA a raíz de la dación del Decreto Ley 21156 debo señalar, primeramente, la labor de proyec-

ción social y difusión cultural que se está llevando a cabo mediante el dictado de cursillos y conferencias en provincias para dar a conocer la realidad lingüística quechua, así como los trabajos de investigación que se vienen realizando en nuestra institución como respuesta a la problemática de la diversidad lingüística. Dando inicio a tales actividades, el CILA se ha hecho presente en Cajamarca y Arequipa, en coordinación con las filiales del Instituto Nacional de Cultura en dichas ciudades. Asimismo, a principios del presente año se dictó el Curso de Lingüística Quechua y Cultura Andina I ofrecido principalmente a profesores de los distintos niveles tanto de la capital como de provincias, cuya acogida superó todas las expectativas de los organizadores. Al finalizar dicho curso, los asistentes presentaron un memorial al CILA solicitando que aquél tenga carácter de permanente y sea del nivel de post-gradado para los profesores de quechua, petición que está siendo gestionada ante las autoridades respectivas de la Universidad. Creo conveniente hacer hincapié en el significado que encierra en sí dicha inquietud, pues nos revela la necesidad que existe de que se ofrezcan esta clase de cursos, lo cual constituye un reto para San Marcos, ya que debido a su larga tradición en los estudios del quechua, la misma que se remonta a sus orígenes, no puede permanecer ajena a este tipo de aspiraciones, dando lugar a que proliferen instituciones de dudosa calidad académica que sólo persiguen el lucro y la figuración personal de sus patrocinadores.

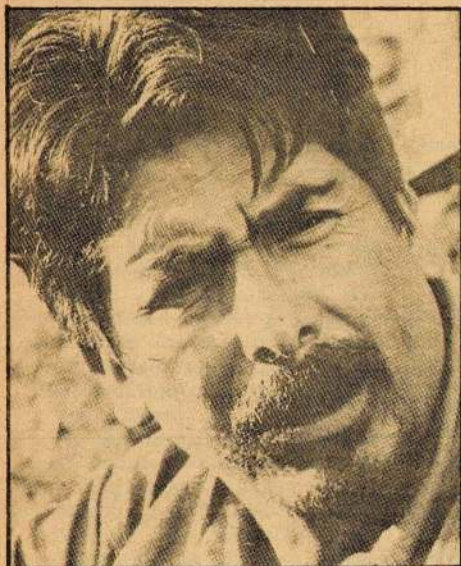
Otra de las actividades importantes asumidas por el CILA tras la oficialización del quechua fue la participación, a nombre de San Marcos, de dos de sus investigadores en la Comisión Técnica de Implementación del Quechua, los lingüistas Félix Quesada y el que habla, quienes tuvieron a su cargo la elaboración de las gramáticas referenciales y diccionarios de consulta de las variedades quechuas en que son especialistas: Cajamarca-Cañaris y Junín-Huanca, respectivamente. Dichos trabajos fueron publicados bajo el patrocinio del Ministerio de Educación en convenio con el Instituto de Estudios Peruanos. Asimismo, debo señalar que el diccionario de la variedad Ancash-Huailas,

preparado por Gary J. Parker y publicado dentro del mismo convenio, se basa, fundamentalmente, en el *Diccionario Polidialectal de Ancash*, elaborado y editado como documento de trabajo, mientras el autor fue miembro temporal del CILA. Ya antes de todo esto, el que habla había formado parte de la Comisión de Alto Nivel nombrada por el gobierno para hacer las recomendaciones pertinentes respecto de la implementación del Decreto-Ley 21156. El alfabeto Oficial Quechua recomendado por dicha Comisión y aprobado luego por Resolución Ministerial No. 4023-75, fue, básicamente, el propuesto por CILA, por intermedio de mi persona.

Dentro de los proyectos inmediatos que se tiene, el más importante es la elaboración y publicación de un *Diccionario Polidialectal Castellano-Quechua*, que recoja no solamente las seis variedades contempladas dentro de la serie publicada por el Ministerio, sino también otras no menos importantes, algunas de las cuales no han sido registradas hasta el momento. Creo que este tipo de diccionario, cuyo antecedente sería el *Diccionario Políglota Incaico*, publicado en 1905, constituirá un verdadero aporte a la cultura nacional, al par que será un instrumento de consulta para los estudiosos de nuestra realidad.

En el área de lingüística aplicada se tiene en marcha una investigación orientada a hacer efectivo el uso tanto oral como escrito del quechua dentro del sistema de educación formal. El equipo que trabaja en esta área inicia este año un nuevo Programa Experimental de Educación Bilingüe para niños quechua-hablantes en la zona de Ayacucho. Las acciones principales del Programa implican, en primer lugar, la castellanización oral a través del empleo de una adecuada metodología de segunda lengua; en segundo lugar, el uso del quechua como instrumento de educación para las diferentes líneas de acción educativa, especialmente en los dos primeros grados de Educación Básica Regular y finalmente, la alfabetización en castellano y en quechua, siendo esta última una de las tareas asumidas dentro del nuevo panorama creado a raíz del Decreto Ley 21156.

Tales son, en suma, las principales actividades que se vienen realizando.



Avelino Mar

1. La CNA nació el 3 de octubre de 1974 en el Congreso de Constitución, celebrado en el recinto del Congreso de la República. Respecto a la difusión de la lengua quechua, no se realizaron mayores tareas de orientación y difusión, pues carecemos de recursos educativos suficientes, los mismos que nos fueron ofrecidos pero se han incumplido.

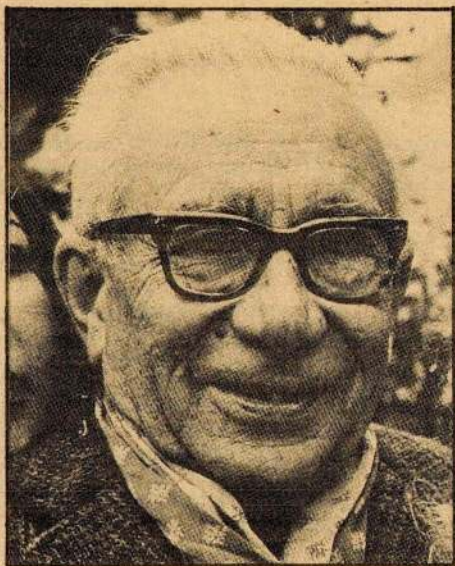
Sin embargo, cabe señalar la intensa actividad que cumplen los cientos de dirigentes quechuahablantes, quienes en su propio idioma conducen Asambleas, mitines y hacen capacitación de base.

2. A partir de la expedición del D.L. 21156 que oficializa el quechua, la CNA participó en la Comisión de Alto Nivel, creada por R.S. No. 009075-ED, la misma que evacuó un planteamiento global para el estudio y tratamiento del idioma, en busca de su vigencia cultural. Sus recomendaciones no son hoy tomadas en cuenta, pese a que todos reconocen que la oficialización del idioma nacional quechua, es un hecho de primer paso en lo que significa Dignidad Nacional y Justicia Social, pues un país sin derecho a pensar y expresarse en su propio idioma, es un pueblo marginado de sus elementales derechos universales.

Igualmente, se ha propuesto la creación de un Centro de Cultura Andina, para impulsar tareas de gran envergadura, pero hay que reconocer que en el ambiente existe poco interés en su promoción. Asimismo, a pesar de existir dispositivos legales que apoyan la difusión del quechua, no existen medios efectivos que la faciliten (falta de instituciones dedicadas a su enseñanza asequible a la gran mayoría, carencia de los recursos necesarios de los medios de comunicación masiva, etc.).

Es por ello que muy poco se ha podido realizar en bien del quechua, no significando esto que hayan cesado nuestras intenciones de apoyar su difusión, en la medida de nuestras posibilidades.

Finalmente, hay que señalar que frente a las presiones extrañas y conservadoras para no impulsar la oficialización del Quechua, nuestra organización agraria tiene que replantear la plena vigencia del dispositivo, debiendo procurarse programas y proyectos concretos de ejecución, tal como la propia UNESCO lo recomienda.



Ernesto More

1. El embrión del Instituto de Cultura Andina fue el Grupo "Pacha", de formación espontánea, que no tuvo estatutos ni local y que, sin embargo, durante los varios lustros que duró, mantuvo, a partir de 1955, una singular coherencia y afán por los problemas peruanos. Lo constituyeron Jesús Atala, Emilio Choy, Julián Huanay, César Guardia Mayorga, Ernesto More, Edmundo Rey Riveros y Emilio Valdivia Ponce. Este Grupo, intensamente politizado, no concebía que parte de la población del Perú (40 ó 50 o/o), compuesta de aimara y quechuahablantes, así como de un crecido número de gente oriunda de zonas selváticas dialectales, se viera constreñida a alfabetizarse en español, olvidando su habla materna y las tradiciones nativas ligadas a ella. Aprendiendo mal el español, ni se dejaban entender por el sector hispanohablante, ni mantenían el vínculo tradicional con sus hermanos del ayllu. Eran gente distorsionada, elemento negativo para una integración.

Este Grupo se comunicó con el Dr. Rafael Aguilar Páez, conocido hombre de letras y ferviente quechuólogo, procediéndose a invitar a una reunión a conocidas personas de mentalidad afín. Entonces vino a constituirse el Instituto de Lenguas Aborígenes. Fue elegido Presidente el Dr. José Antonio Encinas, eminente educador y político, quien falleció desempeñando brillantemente este cargo. Le sucedió el General de División José del Carmen Marín, matemático de reconocida cultura humanista, bajo cuya gestión se consiguió el reconocimiento oficial del I.L.A., por R.S. del 9 de julio de 1959. Terminado su período, el I.L.A. eligió Presidente al Dr. Rafael Aguilar Páez, quien con fervor incomparable dedicó a la entidad gran parte de su tiempo vital. Gracias a su empeño, la Institución sacó la revista Kunan.

Con gran intuición, el doctor Aguilar creó un ciclo cultural, que denominó "Proceso de la Cultura Andina", en el que participaron conocidas personalidades. En ese ciclo, cuyo material fue publicado en Kunan, se hizo el bosquejo, no sólo de los problemas estrictamente lingüísticos, sino de los diversos aspectos básicos de la Cultura Andina.

Debido a la prolongada enfermedad del doctor Aguilar, el I.L.A. entró en receso. Para eximirle de toda preocupación, los miembros del I.L.A. decidieron elegir otro Presidente, aunque nombrando previamente Presidente Vitalicio al doctor Aguilar. Al mismo tiempo, de acuerdo con la corriente propiciada por el doctor Aguilar, el I.L.A. determinó en asamblea modificar el rubro de la institución, que en adelante se llamaría Instituto de Cultura Andina, en el que el estudio, investigación y difusión de las lenguas aborígenes contarían con un Departamento principal. Una vez modificada la razón social del instituto, fue elegido por unanimidad el señor Ernesto More, no por ser destacado quechuólogo o aimarólogo, sino por haber sido pionero en la defensa de las lenguas aborígenes y en la necesidad de su oficialización.

El Instituto de Cultura Andina ha organizado numerosas conferencias y actuaciones, en las cuales se tuvo en cuenta las diversas facetas de la Cultura Andina, y que se llevaron a cabo por notables personalidades en la Casona, el Instituto Nacional de Cultura, la ANEA, la Asociación Nacional de Periodistas, la Academia Diplomática, el teatrín del Concejo de Jesús María y el salón de Mutual El Pueblo. El I.N.C.A. participó, asimismo, en diversos foros y organizó y llevó a cabo dos, con la exclusiva finalidad de discutir el candente problema del alfabeto para las lenguas aborígenes del Perú. El primero de ellos congregó a más de cien expertos en quechua, aimara y dialectos amazónicos, amén de prestigiosos lingüistas de universidades, incluyendo a los del Instituto Lingüístico de Verano. Los resultados fueron personalmente remitidos al Ministro de Educación, mucho antes de la expedición del D.S. que oficializa la lengua quechua. Posteriormente, una Mesa Redonda realizada en Mutual El Pueblo, organizada por el Departamento de Quechua del I.N.C.A., llegó a importantes conclusiones que también fueron puestas en conocimiento del Ministro de Educación, patentizando, así, el Instituto, una vez más, su profundo sentido de participación.

Actualmente, el I.N.C.A., que cumple con el trámite legal necesario para la validez jurídica de la modificación de su razón social, ha sacado a luz la revista Rumi, en que aparece el cuadro de su nueva organización, compuesta por trece departamentos, consagrados a trece personas o categorías representativas de nuestra antigua cultura. Cada Departamento está dirigido por un destacado especialista en el ramo.

En años recientes, el I.N.C.A. ha incorporado como miembros honorarios a personajes de la talla de Hermann Trimborn, Yuri Zubritsky, Juan Larrea, Andrés Alencastre, Xavier Abril, Henri Bonneville, etc.

2. Aparte de continuar con la publicación de Rumi, cuyo 2o número debe de entrar en prensa, a fin de darle una periodicidad tentativa trimestral, el I.N.C.A. se propone organizar una reunión de especialistas en la epopeya americana de Tupac Amaru, reunión a nivel sudamericano, a fin de reunir el caudal bibliográfico sobre la más grande gesta libertaria, la cual constituiría la base de una Enciclopedia de la Independencia de América Latina. Esa reunión podría determinar, con criterio ajeno a todo chauvinismo local, si convendría erigir en el Cusco un simple monumento o un complejo arquitectónico en algún punto aparente de la Ciudad Imperial, en que se tributaría homenaje continental y permanente a los héroes que acompañaron en la incomparable epopeya al más grande mártir de la libertad de estos pueblos.

Propósito del I.N.C.A. es, asimismo, estimular a cada uno de sus Departamentos para que organice las actividades académicas que le corresponde. Acaba de fundarse con gran brío la Filial del I.N.C.A. en Cajamarca y en el curso de este año hará lo propio en Arequipa, Puno y Cusco, donde ya quedaron establecidas las bases en años anteriores. Acaricia el Instituto la idea de organizar este año las bases para dar vida a una Editorial de la Cultura Andina, llamada a dar a luz infinidad de obras de aliento, que han sido pospuestas u olvidadas únicamente por tener contenido legítimamente peruano, poco acepto por la mentalidad oligárquica que ha dominado el Perú, tan inclinada a sacrificar primeramente los auténticos valores culturales de nuestro país, para entregar, luego, nuestras ingentes riquezas al control y usufructo del extranjero.

aproximaciones

Se incluyen en esta sección aproximaciones críticas a estudios que en los últimos años han abordado la problemática del mundo andino en sus diversas expresiones culturales. En los próximos números, Runa divulgará trabajos de esta naturaleza.

MESIANISMO Y MESIANICA

Juan M. Ossio. **IDEOLOGÍA MESIANICA DEL MUNDO ANDINO** (antología). Lima, Ed. Ignacio Prado Pastor, 1973.

A mediados de 1973 Ignacio Prado Pastor editó un importante volumen que lleva por título *Ideología mesiánica del mundo andino*, organizado y prologado por el antropólogo Juan Ossio y que reúne, repartidos en tres partes, veintidós trabajos de los siguientes autores: José María Arguedas, John Earls, Waldemar Espinoza, Onorio Ferrero, Jorge Flores Ochoa, Raúl León Caparó, Manuel Marzal, Luis Millones, Oscar Núñez del Prado, Alejandro Ortiz R., Juan Ossio, Franklin Pease, Josafaf Roel, Abraham Valencia, Stefano Varese, Nathan Wachtel y Tom Zuidema. Todos se refieren, de uno u otro modo, a las formas de pensamiento mítico y religioso de los aborígenes peruanos y han sido reunidos, según explica Ossio, con los propósitos de "demostrar cómo a través de varios autores, nacionales y extranjeros, la mentalidad del campesinado andino manifiesta continuidad y coherencia en el tiempo y en el espacio, y destacar la importancia de las explicaciones superestructurales con respecto a los estudios sobre el mesianismo". Estos propósitos embargan, además, dos aspectos: mostrar la coincidencia, algunas veces desde perspectivas distintas, de las interpretaciones de los autores y presentar las evidencias empíricas a fin de que los lectores puedan deducir sus propias conclusiones. Todo ello bajo el denominador común de otro precepto esencial: estudiar y comprender el mundo andino dentro de su propia cosmovisión, distinguiendo el nivel de las creencias y sistemas de pensamiento del nivel de la realidad; pero, en todo caso, desde las perspectivas del aparato conceptual que les da coherencia y que define el carácter de su propio *ethos*, es decir, dentro de la lógica que rige la estructura del pensamiento autóctono.

El mesianismo ha sido definido por Winick como un tipo de movimiento religioso —mítico, diríamos nosotros— cuyo motivo central es la espera de un líder que ha de liberar a sus seguidores de la opresión o de cualquier otra situación penosa. Corresponde a lo que Herkovits llama movimientos "contratransculturales" en los cuales un pueblo exalta los valores de los modos de vida aborígenes y se mueve agresivamente, en la realidad o en la fantasía, hacia la restauración de aquellos modos, aun frente a su manifiesta impotencia, para rechazar el poder que los subyuga. La Danza de los Espíritus, que se extendió por varias tribus del Oeste de los Estados Unidos en el siglo pasado, es un ejemplo de este tipo de movimientos. Ralph Linton ha tratado de sistematizar este tipo de respuestas aculturativas dentro del concepto de movimientos nativistas que define como "cualquier esfuerzo consciente y organizado por parte de los miembros de una sociedad para revivir o perpetuar determinados aspectos de su cultura" y que incluye una muy variada gama de reacciones, movimientos mágicos, revivalistas, perpetuistas, apocalípticos, etc., todos los cuales se inscriben dentro de una corriente de elementos culturales recordatorios que son seleccionados y que reciben un valor simbólico de muy alto contenido significativo. Cuanto más distintivos son tales elementos con respecto a la cultura del grupo dominante tanto mayor es su valor potencial.

"Hemos recogido el término de 'mesiánica' —dice Ossio— para caracterizar la ideología del mundo andino, presentada en esta antología, pues el tema central es la figura de un Principio Único que ha de restaurar el orden destruido por la Conquista Española". Pensamos, en consecuencia, que el concepto de mesianismo, (circunscrito a conceptos más específicos en la historia de las religiones), en este caso, debe comprenderse dentro de los movimientos nativistas pero con características muy singulares, inclusive anejado al milenarismo ya preexistente, lo cual rebasa los intentos de sistematización que se han formulado sobre este tipo de fenómenos.

Entre las sugestivas proposiciones con que Ossio enlaza y destaca el contenido de los diversos ensayos de esta antología —que, lamentablemente, no podemos puntualizar por el carácter de esta reseña— figuran el sentido del milenarismo en la concepción andina unido a la ideología mesiánica que se sustenta en una concepción cíclica del tiempo y en la idea de que el mundo y el tiempo aparecen ordenados desde la eternidad, lo cual confiere a la ideología mesiánico-milenarista del mundo andino un carácter a la vez universal y particular. Otro punto de vista que nos parece interesante destacar del prólogo de Ossio es la posible naturaleza mesiánica de la Rebelión de Túpac Amaru II, hecho sumamente significativo que no ha sido antes analizado bajo este concepto. Es evidente que Túpac Amaru logró impactar a sus seguidores porque utilizó un lenguaje simbólico de una muy larga tradición andina y es también evidente, como en el caso de Inkarrí, que tuvo los atributos de un agente extra-humano, más allá de cualquier explicación natural, que habría de restaurar el Orden y que, inclusive, tenía la potestad de la resurrección después de su muerte. Como un dato adicional que, acaso, pudiera tener relación con el carácter mesiánico del movimiento de Túpac Amaru II, mencionaremos el hecho de que existió una danza y tonada muy extendida en la Sierra Norte del Perú llamada Tupamaru, una de cuyas versiones recogió el Obispo Martínez de Compañón en Cajamarca.

MESIANISMO EN LA HISTORIA PERUANA

Zuidema

La primera parte del libro, que se refiere al mesianismo en la historia, se inicia con dos extractos del estudio del conocido peruanista holandés Tom Zuidema "Una interpretación alterna de la historia incaica" (La segunda representación), en los que el autor, en base de un análisis de filiación estructuralista de un conjunto de crónicas, establece las relaciones hipotéticas entre los linajes imperiales (Hurin y Hanan), la división del Cusco, los sistemas de partición y los grandes ciclos que se suceden en el orden temporal del mundo. La lectura del trabajo de Zuidema resulta en verdad difícil porque se tiene que presuponer muchos conceptos, puesto que se trata de fragmentos de su libro *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Inca*, en el que seguramente explicita las bases y el método de sus razonamientos. De lo contrario, sólo por el análisis estructural de los inciertos datos de las crónicas, sin tener en consideración los hechos económicos sobre los que se sustentan, incuestionablemente, las relaciones de reciprocidad que determinan los sistemas de mitades y las líneas de parentesco, dejaría la impresión de que se está abusando del método lévi-straussiano del "inventario de pertinencias" para el cual sólo bastan fundamentos provisionales y resultados aún poco explicitados para construir los modelos estructurales; no pasaría entonces de ser un curioso y complicado juego de artificios. No obstante, y pese

al aspecto en realidad tortuoso de sus demostraciones, concluye que el ordenamiento del espacio, de los periodos de duración del mundo, o Soles, y sus cambios o "pachacutis" y la organización social incaicos estuvieron referidos a los mismos principios generales que se advierten en las formas de participación (tripartición y cuatripartición) y en la división decimal, cuya combinación determinan tres estructuras, o mejor dicho subestructuras complementarias de mitades y linajes por lo cual "en la perspectiva inca las miras de esta historia fue dar una imagen no del pasado de los Incas sino expresar el sistema de la organización del Cuzco".

Viene después el trabajo de Nathan Wachtel "La visión de los vencidos: la conquista española en el folklore indígena" (reeditado de *Folklore Americano*, no. 16. Lima), en el cual el destacado investigador de la Escuela Práctica de Altos Estudios de París, mediante el análisis estructural de cuatro diferentes representaciones indígenas del Drama de la Conquista: "La Tragedia de Atahuallpa" (peruana), "La Danza de la Conquista" (guatemalteca), "La Gran Danza de la Conquista" (mexicana) y la "Danza de las Plumas" (mexicana), demuestra la importancia del folklore para comprender cómo la memoria colectiva revive el recuerdo del pasado, revela la forma en que la mentalidad indígena percibe los cambios trascendentes desencadenados por la violenta irrupción de la Conquista y evidencia las disyuntivas del tema de la no-comprensión entre indios y españoles. Un rasgo notable en el trabajo de Wachtel es su preocupación por demostrar la coherencia del material estudiado a través del análisis estructural, pero a diferencia de otros estructuralistas, para quienes —como para el propio Lévi-Strauss— el significado del relato es válido en sí mismo, es decir, cualquier versión es igualmente auténtica o pertinente; para Wachtel el análisis sincrónico del folklore no es suficiente ni puede dar más respuestas a preocupaciones fundamentales; después de este análisis, el folklore requiere también de la Historia, de la Antropología, tal vez del Psicoanálisis. Hay, en efecto, una coherencia interna, una relación de oposiciones, conjunciones y disyunciones que Wachtel identifica en la comparación de las diferentes representaciones. El folklore conserva el recuerdo de las reacciones indígenas en el momento de la Conquista con más o menos gran fidelidad; una especie de gradación conduce del folklore andino al folklore mexicano, de una fidelidad histórica fuerte a una fidelidad histórica débil; los movimientos mesiánicos durante el período colonial son constantes en los Andes, casi

inexistentes en México. De los Andes a México, una estructura común ordena los temas de la Danza de la Conquista; así mismo, la deformación de los hechos históricos respeta también una cierta lógica. Pero el mensaje explícito del folklore no es percibido siempre como tal por los indígenas actuales, puesto que entre la superestructura ideológica y la praxis existe un desnivel por donde se deslizan nuevas significaciones. Las supervivencias precolombinas, el traumatismo de la Conquista, la evangelización, las fisuras sociales, la situación de los indios, los fenómenos de aculturación han modelado, de manera diferente, folklore y memoria colectiva y la presencia o ausencia de movimientos mesiánicos depende de múltiples factores: religiosos, políticos, sociales, económicos y del juego global de sus relaciones y evolución.

Del mismo Wachtel se incluye en este volumen "Rebeliones y milenarismo", un extracto de su libro *Los indios del Perú y la conquista española*, en el cual el historiador francés realiza un penetrante análisis del Estado Neo-Inca, es decir de la resistencia que los incas de Vilcabamba ofrecieron a los conquistadores españoles durante cuarenta años, hasta la ejecución de Túpac Amaru I, por orden del virrey Toledo, en 1572. Wachtel rehace la historia de este período teniendo en cuenta fundamentalmente el aparato conceptual propio de los vencidos, dentro del cual cumplen función importante los movimientos mesiánicos y milenaristas aborígenes, estableciendo una cierta confrontación con el contexto de la oposición mexicana. La dominación española en el Perú, como en México, suscitó una oposición mucho más encarnizada que la que admite la historiografía tradicional y si se comparan las dos áreas geográficas, la resistencia peruana parece haber sido mucho más intensa.

Cabe recordar entre párrafos, que el primero en llamar la atención sobre esta resistencia fue Juan José Vega: "Cuando el Inca fue agarrado en Cajamarca, las guerras de los conquistadores contra los caudillos indígenas no se había iniciado aún (...) La Conquista Española fue, en realidad, el fruto de varias guerras y se logró en un dilatado ciclo, muy sangriento, durante el cual brilló el valor de un pueblo que se resistía a la dominación extranjera (...)". dice en el prólogo de su libro *La guerra de los Viracochas*, el primer intento peruano de presentar también la "visión de los vencidos" aunque desde un punto de vista más episódico que analítico.

Millones

Luis Millones S.G. fue quien inauguró en el Perú la preocupación por el mesianismo al estu-

diar el Taqui Onqoy, uno de los movimientos de mayor magnitud de la América colonial que vinculado al más poderoso pronunciamiento de reconquista —la resistencia de los incas de Vilcabamba— se extendió como el fuego en un reguero de pólvora por una amplísima zona de este virreinato a partir de los repartimientos de Atun Sora, Atun Lucanas y Chocorvos (Ayaucchu). Cubrió todo el Obispado del Cuzco, proyectándose en dos direcciones: por el sur hasta las ciudades de Arequipa, Chquisaca y La Paz y en su avance hacia la costa llegó hasta la propia capital. En esta antología se reproducen los trabajos que Millones publicó en la Revista Peruana de Cultura No. 3 (Lima, 1964) con el mismo título de "Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taqui Onqoy" y en la revista Historia y Cultura No. 1 (Lima, 1965) "Nuevos aspectos del Taqui Onqoy". Como lo manifiesta el autor resulta interesante la similitud entre el Taqui Onqoy y un gran movimiento místico norteamericano conocido bajo la denominación de ghost dance religion y no sólo por el origen evidentemente similar, ya que ambos se producen por el contacto entre grupos blancos y nativos y por el rechazo de los últimos, sino por su paralelismo mucho más íntimo: los profetas andinos, al igual que los norteamericanos, anunciaban la proximidad de la regeneración universal y sus ritos consistían en el baile desenfrenado que precedía al éxtasis, en la posesión de los espíritus y en las convulsiones de los poseídos; pero las proporciones del movimiento peruano rebasan cualquier comparación. La importancia del Taqui Onqoy puede deducirse de los ocho mil indígenas castigados, de los siete años que tuvo de duración activa, así como de la supervivencia de muchos de sus rasgos que, treinta años después, seguían preocupando a los catequizadores. La rápida difusión del movimiento, dice Millones, estuvo alentada por la simplicidad de su técnica mística. Para prepararse al retorno de sus dioses, los nativos danzaban sin descanso hasta caer en trance, durante el cual, entre temblores y espasmos renegaban de su catolicismo impuesto; al volver en sí declaraban estar poseídos por alguno de sus "guacas" que desprendiéndose de las montañas, nubes o fuentes, santuarios habituales, usaban en adelante el cuerpo de los hombres para manifestarse. El nuevo profeta era trasladado a un lugar sagrado donde, con el cuerpo pintado de rojo, recibía las ofrendas de los creyentes. Fue Cristóbal de Albornoz, canónigo de la Catedral del Cuzco, quien a pedido del Cabildo de esa Ciudad se dedicó a la tarea de extirpar tamaña idolatría. Millones ha publicado después Las Instrucciones de Cristóbal de Albornoz (Centro Intercultural de Documentación, Cuernavaca, México, 1971), el más directo cuerpo de documentos de la época para el estudio del Taqui Onqoy.

Espinoza

Waldemar Espinoza Soriano es uno de los investigadores a quien más debe la etnografía peruana contemporánea; en su búsqueda infatigable por los archivos españoles y nacionales, ha logrado descubrir y publicar un muy considerable número de documentos de primer orden, visitas, informes, memoriales,

procesos judiciales, etc., que han venido a aclarar enormemente el panorama etnográfico de las últimas épocas del Perú prehispánico. De él se reedita en esta antología un artículo publicado en los números 17-18 de la revista Cultura y Pueblo: "Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista: Yanahuara-1596", en el cual Espinoza se refiere a un movimiento mesiánico consignado en la crónica de Alonso Ramos Gavilán y que surgió en los pueblos de Mara, Piti y Aquira de la desaparecida provincia de Yanahuara que estuvo ubicada donde ahora es la de Cotabambas, en el departamento de Apurímac. Si bien no tuvo un área de propagación tan extensa como el Taqui Onqoy de 1565, se trata de un típico movimiento nativista-revivalista de cuyo líder sólo se sabe que era tullido y deforme pero de gran personalidad carismática que afirmaba ser el lugarteniente de Dios —no cabe duda que de una divinidad andina, pues pretendía restaurar el culto a las huacas— se decía que un día hizo llover con sólo levantar la mano en dirección a un cielo limpio de nubes, que produjo un temblor con desprendimiento de grandes peñascos y que estas maravillas las hizo en presencia de dos mil seguidores. Se trata además de un movimiento nativista consciente, pues en las reuniones se refería al régimen impuesto por los españoles y lo comparaba con el de los incas. En una ocasión, cuando predicaba a más de dos mil indígenas en el cerro Mara-y-Piti, continúa Espinoza, se prendió una hoguera, el caudillo y sus prosélitos derribaron e hicieron pedazos una gran cruz que allí estaba clavada, la quemaron y en su lugar erigieron la efigie de piedra de una divinidad nativa. Delatado el movimiento por uno de los mismos indígenas, el caudillo fue apresado instaurándosele un proceso criminal, pero la víspera del pronunciamiento de la sentencia se escapó de la cárcel sin poder jamás ser recapturado. Por las conclusiones de Espinoza y los factores que señala, se evidencia una vez más, el carácter y la intensidad de este género de movimientos.

Ossio

Termina la primera parte de la antología con el estudio de Juan Ossio: "Guamán Poma: Nueva Cronica o Carta al Rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino". En este trabajo sintetiza Ossio algunas ideas expuestas en su tesis titulada The Idea of History in Felipe Guamán Poma de Ayala que presentó en el Instituto de Antropología de la Universidad de Oxford para graduarse de bachiller. Antes de referirnos a este trabajo, digamos de paso que la crónica de Guamán Poma, conjuntamente con la relación de Tito Cusi Yupanqui y la de Santa Cruz Pachacuti forman un grupo que los historiadores tradicionales denominaron la Crónica India, siempre juzgado, por supuesto, bajo las premisas del concepto español; así, Jiménez de la Espada calificaba el lenguaje de Tito Cusi y Santa Cruz Pachacuti de "jerigonza bárbara, indiana algarabía" y la obra de Guamán Poma frente a la "arrogancia y la fe en sí misma de la crónica castellana" fue señalada por historiadores como Raúl Porras Barrenechea —no obstante la importancia que le reconoce— de



ser un mensaje del mundo inerte de la edad de piedra... "pura behetría mental por el embrollo de sus ideas y noticias y por el desorden y barbarie del estilo y la sintaxis". El excelente trabajo de Ossio no tiene, por cierto, objetivos reivindicatorios, está mucho más allá de este tipo de preocupaciones y se aboca al análisis de la representación del tiempo y del espacio sobre el fondo común de las relaciones sociales del mundo que percibió Guamán Poma y de este análisis, en términos generales, se desprende que la Nueva Cronica manifiesta más un contenido mesiánico que histórico, que la Conquista no fue para Guamán Poma un acontecimiento histórico sino más bien un cataclismo cósmico, un Pachacuti, según el término andino por el cual el mundo se hubo volteado y puesto al revés. Guamán Poma, portavoz del mundo andino, se dirige al Rey, el único ser capaz de disolver el caos y reestructurar el orden del mundo —es decir, al Inca pero representado bajo la forma del Rey de España— puesto que para él el caos reinante en el Perú estaba básicamente más allá de cualquier explicación humana. En este modelo, que no es proyectado solamente al mundo indígena sino también al de los españoles, se producen naturalmente algunas contradicciones al parecer inexplicables, pero que Ossio resuelve al hacer notar que existe, además, un orden empírico del cual Guamán Poma no puede sustraerse pero que trata de comprenderlo a través de categorías a él cercanas. Guamán Poma no ve justificación alguna para la presencia de los españoles en territorio peruano y menos aún para la cristianización de los indios; él estaba convencido de que el único y verdadero motivo fue la ambición por el oro y la plata y, por lo tanto, no reconoce legitimidad a los derechos concedidos a los cristianos por el Rey de España. Tal concesión de derechos choca con su concepto fundamental de un mundo ordenado ab aeterno. Por otro lado, los indios son definidos en oposición a los españoles como un universo cerrado. Los dos mundos son completamente irreconciliables y debían mantenerse separados si el orden original fuera a restaurarse, de lo contrario el mundo continuaría al revés y, en este sentido, en cuenta Ossio que el propósito de Guamán Poma coincide con el de los movimientos mesiánicos, específicamente del Taqui Onqoy, es decir, con el retorno al orden mediante la participación divina para separar a los españoles. La Nueva Cronica, concluye, no estuvo concebida en términos de individuo sino de arquetipos y este rasgo fun-

damental lo diferencia de los cronistas europeos; así, pues, sólo en su forma externa aparece influida por la historiografía contemporánea, pero en su esencia refleja el molde del pensamiento aborigen. Exento de artificios analógicos, el trabajo de Juan Ossio es un estudio claro, penetrante y sugestivo que revela, como ningún otro, el extraordinario mundo de Felipe Guamán Poma de Ayala.

REPERTORIO MITICO

Arguedas y J. Roel

La segunda parte del libro, "Mesianismo contemporáneo", contiene diversas versiones míticas regionales que ponen de manifiesto a la vez que las particularidades de los diferentes contextos étnicos en los que están insertos, el carácter universal panandino y, sobre todo, la continuidad en el espacio contemporáneo de los arquetipos primordiales de la esperanza mesiánica. Empieza con tres versiones del mito de Inkarrí recogidas por José María Arguedas y Josafat Roel, las primeras que se dieron a conocer. La primera y la tercera fueron recogidas por Arguedas y la segunda por Roel, de boca de los cabecillas "mayores cabildos, hombres respetables por su edad y buen juicio" de los ayllus de Chaupi y Qollana del pueblo de Puquio. Se publican las versiones quechuas y sus respectivas traducciones. A continuación se consignan los extractos de "La posesión de la tierra, los mitos post-hispánicos y la visión del nuevo universo en la población monolingüe quechua" de Arguedas y Alejandro Ortiz Rescaniere y se refieren al mito de Inkarrí y la comunidad de Puquio; al mito de las dos religiones, Culpa y Castigo, El Otro Mundo y el Mito de los Sierros de Vicos, a través de los cuales se reflejan las diferencias de condición de los grupos en los que afloran: mientras que la visión del porvenir que tiene el de Puquio, donde los indios poseen tierras de pasto y de regadío, es de revancha respecto a los dominadores, en el de Vicos, donde los indios nada poseen y tienen que trabajar gratuitamente a cambio de pequeñas parcelas que les permite sembrar el patrón, se ha perdido toda esperanza de reparación en este mundo: "ni siquiera es ya capaz de pensar que después del Juicio Final la vida será mejor. Todo depende de la voluntad de Teete Mañuco inmortal, que dispuso que el hombre esté dividido en castas".

Ortiz R.

Alejandro Ortiz Rescaniere ha recogido y analizado "El mito de la Escuela", lleno de sugestivas oposiciones y que, como dice Ossio, actúa como una especie de puente entre mitos de fuerte contenido mesiánico, como los de Puquio, y otros que carecen de este contenido, como los del Cuzco y del Altiplano, pero que comparten y destacan ciertas categorías y posiciones jerárquicas que caracterizan la estructura de todos estos mitos. Como apéndice formula Ortiz tres esquemas en los que se puede apreciar que entre los mitos andinos de diversas épocas y regiones se vislumbra un mismo tipo de relación: creación-destrucción-filiación de los dioses. Se debe a Ortiz Rescaniere el descubrimiento y explicación de muchas

otras importantes versiones míticas; ha recogido en Vicos varios relatos sobre las aventuras y rivalidades de dos divinidades estrechamente emparentadas, llamadas Adaneva, el padre, y Mañuco, el hijo. El padre en estos relatos es el creador de una primera humanidad; el hijo cuando llega a mayor destruye la obra de su padre y crea la humanidad actual, opuesta e inversa a la primera.

Marzal

Sigue el artículo de Manuel M. Marzal, "Origen del mundo y del hombre en Urcos", que corresponde al cap. III de su libro El mundo religioso de Urcos (Cuzco, 1971), cuyo tema de investigación es el contexto mítico-religioso de los habitantes de cinco pueblos que representan a su vez cinco niveles de religiosidad. Los habitantes de Urcos son católicos y se preocupan de honrar, a su manera, a Jesucristo, la Virgen y los Santos, pero a la vez conservan muchas creencias, ritos y patrones sobrenaturales de filiación precolombina y otros de raigambre posterior pero muy propia de la región; todos los cuales, conjuntamente con las divinidades católicas, constituyen elementos muy significativos en el universo efectivo de su comportamiento habitual. Después de una encuesta y otros métodos de averiguación, Marzal destaca las características de este comportamiento y los rasgos de sincretismo o autoctonismo que pueden advertirse en las versiones acerca del origen del hombre, las edades míticas y otros aspectos singulares de las creencias del grupo, como la idea acerca de los Machus. Es un trabajo muy útil por las observaciones del autor, que establecen importantes puntos de referencia.

Luego se consignan la "Versión del mito de Inkarrí en Q'ero" (Cuzco) recogida por Oscar Núñez del Prado y el trabajo de Abraham Valencia Espinoza "Inkari Qollari dramatizado", versión dramatizada en el pueblo de San Pablo de la provincia de Canchis con el nombre original de El drama de la monarquía de los Incas. Completan el repertorio mitológico las versiones de "Incariy y Qollariy en una comunidad del Altiplano" de Jorge Flores Ochoa, quien recoge tres argumentos sobre Incariy (El Rey Inca) y su contraparte mítica Qollariy (El Rey Colla) en la comunidad de ceramistas de Ch'eqa Pupuja de la provincia de Azángaro (Puno). Publicadas en quechua con sus correspondientes traducciones al castellano, estos relatos llenan el vacío que sobre este patrón mítico tradicional antes existía en el Altiplano. En todas estas versiones se advierten ciertas categorías binarias que podrían corresponder al sistema de relaciones de reciprocidad por mitades (Hurin y Hanan) y probablemente a otros contextos de oposiciones subyacentes cuya revelación constituye ya un verdadero reto.

Caparó

Particular interés despierta el artículo de Raúl León Caparó "La mitología andina en una barriada de Lima", autor manifiesta que, a semejanza de Guamán Poma de Ayala, que percibió el mundo colonial pensando con categorías lógicas propias de la cultura andina, Ignacio Huamaní y Manuel Vargas —habitantes quechuahablan-

tes y analfabetos— de la barriada “Siete de octubre”, perciben el Perú de hoy también a partir de las categorías propias de la cultura de la que han sido arrancados. León Caparó establece un paralelismo entre el sistema de oposiciones del autor de la Nueva Cronica y las versiones de sus informantes que, al final, transcribe en su integridad. Es una lástima que se trate de un estudio tan breve, pues quedan pendientes muchas cuestiones interesantes que habría podido señalar, pero León Caparó se ha situado en una línea de investigación que constituye un verdadero filón para encontrar otros elementos que permitan establecer un conjunto de generalizaciones, un corpus, que se pueda utilizar para “traducir” esas estructuras de pensamiento que se vislumbran en los relatos que recoge.

Varese

Stefano Varese escribió un extraordinario libro sobre los campos, *La sal de los cerros* (Lima, 1968), el primer contexto etnológico e históricamente organizado sobre uno de los más numerosos grupos indígenas de la selva peruana. El último epígrafe del sumario, “Pachacamaite”, se publica en esta antología cerrando la segunda parte. Aunque Varese no se detiene en el estudio de las manifestaciones mesiánicas ni milenaristas que pueden percibirse entre los campos pajonalinos, empieza llamando la atención sobre la diferencia y variedad de formas que pueden presentarse en relación con tales fenómenos. Luego refiere y analiza el mito de Pachacamaite, cuyo nombre sugiere de por sí una relación histórica entre esta divinidad campá y la divinidad panperuana Pachacamac. Pachacamaite es el padre, es Dios, hijo del Sol y esposo de Mamantziki; no es creador pero es edificador y dueño de todos los bienes que poseen los colonos y los misioneros, inclusive de la sal (que ya no se puede obtener como antes por las vías tradicionales). “Pachacamaite es Pawa (=Padre y Dios), vive río abajo. El no es viracocha (blanco) ni es chori. Es hijo del Sol y Mamantziki es su esposa. Pachacamaite hace todo: machetes, ollas, pólvora, cartuchos, sal, escopetas, municiones, hachas. Porque antes los ashaninka eran pobres, no tenían nada. . . ¿De dónde sacaban los ashaninka todas las cosas? Entonces iban allá, donde Pachacamaite, y conseguían todo. “Así era antes; ahora no sabemos. Antes los ashaninka sabían. . .” Se manifiesta en este mito, como lo señala Varese, la sensación de deterioro y pérdida que perciben los campos pajonalinos de la situación con respecto al antiguo orden tradicional; pero hay algo más, y es el papel que juegan en el contexto mítico las cosas, sobre todo las mercancías: hachas, ollas, escopetas y machetes, que la espera a campá no quiere aceptar que sean producto exclusivo de los blancos; tan preciados elementos son enviados por Pachacamaite para que los campos puedan talar los árboles, preparar los cultivos, cocer sus alimentos y puedan cazar, pero los choris y los viracochas que los interceptan sostienen que deben pagar por ellos y esto no es verdad. Hay, nos dice Varese, un rechazo al dinero y al mercantilismo que caracteriza las acciones de los colonos y de los misioneros. Se presenta entonces por esta situación, con

las modificaciones de una distinta realidad cultural, pero con la misma base estructural, la forma del Cargo Cult, como en la Nueva Guinea y otros lugares, un tipo de “culto a las mercancías” y de mesianismo, pues se espera que algún día la situación se resolverá con la desaparición de los intrusos o con el restablecimiento de las relaciones directas con Pachacamaite. “Naturalmente, en este caso, no es el barco de los muertos cargado de hachas y cuchillos, que se espera, pero sí el avión que aterriza de vez en cuando en Oventeni y del que salen misteriosamente grandes cantidades de objetos que no llegan nunca a manos de los nativos”, y es así también que estas formas míticas “constituyen una manifestación de vigor y de vitalidad de la sociedad campá que no se da por vencida después de cuatrocientos años de dominio y que busca en su cosmovisión tradicional las explicaciones y las fuerzas para soportar y superar la crisis de la desacralización impuesta por los blancos”.

ENSAYOS INTERPRETATIVOS

Arguedas

La tercera parte de la antología se inicia con el estudio de José María Arguedas “Mitos quechuas posthispánicos”. Arguedas, como Garcilaso y como Guamán Poma, asumió en sí mismo y en su obra la dramática contraposición de culturas que definen al Perú, o tal vez mejor, la pérdida de un mundo y la asunción de otro. Los cantos y los mitos indígenas que llevaba en el alma se convirtieron en el lenguaje artístico que señala su producción genial. El Perú fue siempre para él una fuente infinita de creación, pero no podía conformarse con la sola expresión literaria y buscó en la ciencia antropológica los medios para entender mejor este país infinito a través del conocimiento de cuanto podía descubrirse en otros mundos. De su preocupación de antropólogo son resultado, entre otros, los mitos que recoge en tres comunidades distintas, muy distintas una de la otra, sobre el origen del hombre. En los datos aparecen elementos de la religión prehispánica y de la católica; las tres versiones son también diferentes pero el personaje central es Inkarrí. Después de un análisis culturalista de las versiones recogidas, Arguedas llega a la conclusión que la literatura oral recopilada demuestra que el pueblo quechua no ha admitido la existencia del “cielo” ni de otro mundo que esté fuera de la tierra y que sea distinto a ella y en el cual el hombre reciba compensaciones que reparen las “injusticias” que sufre. Toda reparación, castigo o premio se realizan en este mundo.

Earls

El ensayo de John Earls, “La organización del poder en la mitología quechua”, se refiere a un análisis de la estructura política del poder en el sistema conceptual de los indios quechuas de los Andes Centrales, según se expresa en su mitología y en sus ritos. “La premisa teórica para este estudio es aquella de la dialéctica tanto en el uso que hacen Lévi-Strauss y Marx del término”, dice Earls y explica que su propósito es usar datos quechuas modernos sobre mitología y religión, para establecer una jerarquía

indígena de cuatro grados de categorías dentro de la superestructura y para ilustrar las ‘correspondencias’ en las regiones de la estructura y la infraestructura, básicamente de acuerdo con un modelo descubierto por R.T. Zuidema en sus estudios sobre parentesco prehispánico y estructura religiosa, que aún rige la estructura conceptual quechua del siglo veinte. Los datos usados los toma de sus propios trabajos de campo realizados en las comunidades indígenas de Sarhua y Huancasancos, de la provincia de Víctor Fajardo. Según este análisis, “puede comprenderse el mesianismo andino como una función de la dialéctica alterada por las perturbaciones históricas de las relaciones estructurales que son intrínsecas a las categorías del sistema conceptual de los andinos” o, más simplemente, recurriendo a la dialéctica marxista: “El elemento mesiánico es la antítesis formada en la superestructura en respuesta a la tesis introducida en la infraestructura y la estructura social por la conquista española. Lo mesiánico alcanza a una nueva síntesis, como está confirmado por el resurgimiento constante de las revueltas campesinas. . .” Pero la síntesis a la cual alcanza lo mesiánico no puede reconstruir el Imperio Inca, no obstante sigue transformándose en términos de categorías de ese Imperio. Concluye Earls: “Por un análisis dialéctico de los tipos lévi-straussiano y marxista, he tratado de demostrar cómo una forma extranjera política dominante ha logrado un cierto grado de estabilidad política, siendo incorporada dentro de una estructura más antigua pero que, no obstante esta estabilidad contiene la semilla de su propia destrucción”.

Ferrero

Desde una forma de aproximación distinta a la de los demás investigadores, comparando las versiones del mito de Inkarrí con los mitos de otras culturas muy diferentes, el historiador de las religiones y sabio maestro universitario Onorio Ferrero titula su ensayo “Significado e implicaciones universales de un mito peruano”. Halla en primer término, una asombrosa coincidencia entre el simbolismo de este mito y el de otros mitos surgidos en culturas muy distintas, como son las culturas orientales en las que determinadas vivencias de la misma tipología siguen tan actuales como las de nuestras serranías. En el tema de la “presencia actual” de Inkarrí resulta evidente el sentido paradójico del Inca; no está situado ni a la cabeza de su pueblo ni en el centro espiritual del Tahuantinsuyo, ni en pleno ejercicio de sus poderes, la Historia es una realidad profana, no significativa, la cosmovisión incaica (el Hiero-Cosmos incaico) ha sufrido, pues, una transformación radical. La ausencia del Inca ha desacralizado la superficie del Tahuantinsuyo; inversamente, su entierro ha sacralizado el mundo subterráneo. Como en Egipto, según el Libro de los muertos, como la “Gran Noche” que es el Kali Yuga de los hindúes, esta cosmovisión ofrece la imagen de un “mundo al revés” en el cual el hiero-cosmos se halla en la parte inferior y el Caos (la historia profana) está encima del Cosmos. Es este también el sentido de la “ocultación” del duodécimo Iman en la Tradición Shi’ita del Irán, de la desaparición del Graal en la mitología occidental del siglo XII, de la

pérdida de la exacta pronunciación del nombre de Yahveh en la tradición hebrea y de toda la numerosa y compleja simbología que ofrecen las mitologías tradicionales cuando se refieren a la época “actual”. La curiosa coincidencia que el mito de Inkarrí tiene con los mitos similares de Oriente estriba en el hecho de que este sacrum que se ha hundido es, precisamente, el regnum o la realeza que lo rige y se supone que sigue rigiendo, aunque sea de manera distinta a nuestro mundo. El Tahuantinsuyo no está aquí como un tiempo histórico sino como un tiempo arquetípico. Es innegable que el mito de Inkarrí refleja en toda su evidencia el sentir de una sociedad que se ha encontrado desplazada y sacudida por los cambios históricos y que tiene conciencia de su pasado, cuyos testimonios aparecen hundidos en las huacas con todos aquellos restos que dejaron los “gentiles”.

Por otra parte, la escatología del mito de Inkarrí no puede explicarse como idea de “venganza” o de “revancha” sino más bien de justicia. Finalmente, la escatología que presenta la restauración del orden cósmico que la tradición incaica concibe en relación con el retorno del Rey-Sacerdote, del Inca, es el símbolo de una profunda vocación andina de reorganización general del mundo, expresada de acuerdo con los patrones de su propia tradición.

Pease

Debemos a Franklin Pease G.Y., aclaraciones muy importantes acerca del culto solar y otros aspectos significativos de la religión y mitos de los incas. Esta vez, cerrando la tercera parte del libro que reseñamos, el antologista ha escogido de su ya notable producción “El mito de Inkarrí y la visión de los vencidos”. Encontramos en el ensayo de Pease una preocupación fundamentalmente histórica y, a diferencia de los demás autores para quienes la historia resulta algo así como el fondo difuso de las contingencias sincrónicas, el trabajo de Pease está organizado sobre un eje histórico de referencias. Es una perspectiva muy difícil, por la naturaleza de las fuentes, pero no la menos lógica, como algunos suponen, para juzgar un mito, menos si se manejan al mismo tiempo, como lo hace el autor, otros conceptos de las ciencias antropológicas y, sobre todo, de la simbología del pensamiento mítico-religioso. La historia no puede escapar por sí misma al problema de las relaciones entre el acontecimiento y la estructura. Examinando analogías y diferencias, similitudes y disyunciones en base a las crónicas y otros estudios, Pease formula esenciales proposiciones: Inkarrí es el Inca, pero no es sólo un gobernante sino un ser divino que sirve de modelo (arquetipo) y es posible que sea un arquetipo anterior al Tahuantinsuyo; esto podría explicarse por la supervivencia hasta nuestros días de este patrón de pensamiento, mientras que es de suponer que si hubiese estado vinculado al culto solar, habría desaparecido tan rápido como éste. El mito es la expresión de una imagen de la realidad y esa imagen es tan real como es real esa sociedad; por ello, los textos andinos de Inkarrí dejan testimonios de la ruptura ocasionada, pero justamente fuera de un esquema histórico. La tendencia al

“eterno retorno” podría considerarse normal en una sociedad tradicional basada en modelos cíclicos, pero la imagen escatológica occidental (cristiana) se yuxtapone en la tradición andina con la idea de un “juicio final” milenarista incorporado al mundo tradicional cíclico, de los mitos de Inkarrí con las características del mesianismo cristiano. Pease ha aclarado que el mito de Inkarrí surgió en la década de 1560, la misma época del Taqui Onqoy. Si bien la respuesta o visión mesiánica del vencido no es necesariamente histórica, mejor dicho no se configura bajo modelos históricos, puesto que su visión del pasado está inmersa dentro de un contexto para nosotros ahistórico, sin las precisiones temporales ni las categorías personales que la historia maneja. Al margen de su propia realidad mítica Inkarrí está inscrito en una realidad histórica concreta y a nuestro alcance, toda vez que utilizamos criterios occidentales o modernos. Inkarrí resulta entonces, al mismo tiempo, histórico y ahistórico. Pero en la historicidad total envolvente, se completaría así, en nuestros días, un ciclo iniciado por una divinidad creadora celeste (Wiracocha), que se transformó en fertilizadora para dejar paso a un nuevo creador: el Sol. Este último, vencido por los españoles, es reemplazado por un dios subterráneo, con cuyo renacimiento se espera recordar el mundo: Inkarrí.

Importante volumen es, pues, éste que hemos reseñado. Como se ve, se trata de trabajos especializados que enfocan y analizan el contexto ideológico del mundo andino bajo modernos y penetrantes criterios, todos ellos procedentes de la antropología contemporánea, muy alejados ya de la historiografía tradicional. Es una buena muestra de que se han roto los viejos moldes tradicionales y se han perfeccionado enormemente los instrumentos de trabajo.

Fernando Silva Santisteban

aproximaciones

Francisco de Avila. DIOSES Y HOMBRES DE HUAROCHIRI. Trad. castellana de José María Arguedas. Estudio bibliográfico de Pierre Duviols. Lima, Ed. IEP y Museo Nacional de Historia, 1966.

Una reseña con diez años de atraso tiene serias desventajas: necesidad de reabrir el diálogo acerca del tema, descubrir los intereses que rodearon la aparición del libro, situarse en las perspectivas del conocimiento científico al momento de la publicación, etc. Algunas veces, sin embargo, la naturaleza específica del tema a comentar, su trascendencia documental o su influencia en las investigaciones posteriores, justifica el correr todos esos riesgos. Tal es el caso de *Dioses y hombres de Huarochirí* cuya versión castellana y edición nacional habían sido largamente esperados hasta antes de la publicación que hoy comentamos.

Conservado durante muchos años en la Biblioteca Nacional de Madrid, el manuscrito quechua recogido por el cura Francisco de Avila saltó al plano de la investigación científica gracias a la difusión que le hicieron Trimborn (1939) y Galante (1942). Su texto empieza con una sugestiva reflexión del extirpador de idolatrías que refleja la ambivalencia de su posición en la sociedad colonial española: destructor y preservador de la cultura aborigen: "Si los indios de la antigüedad hubieran sabido escribir, la vida de todos ellos, en todas partes, no se habría perdido. Se tendrían también noticias de ellos como existen sobre los españoles y sus jefes; aparecerían sus imágenes. Así es, y por ser así y como hasta ahora no está escrito eso, yo hablo aquí sobre la vida de los antiguos hombres de este pueblo llamado Huarochirí". Avila, que pasó la mitad de su vida destruyendo imágenes de piedra y momias indígenas, resulta a la postre el compilador de uno de los mejores testimonios de la cultura aborigen.

El documento en mención se constituye en el único repertorio global de mitos y rituales de una comunidad específica en los andes centrales y su importancia ha sido comparada al Popol Vuh de los Quiché y El libro de los libros de Chilam Balam. Arguedas llegó a decir que se trata de una "pequeña biblia regional", frase que se sigue repitiendo cuando se trata de calificar la obra.

Probablemente todas las comparaciones aciertan, cuando menos, en resaltar las calidades de la información cosmogónica. En varias oportunidades el documento refiere creaciones del hombre y universo andino,

o bien reconstrucciones así como catástrofes que condenaban a humanidades arcaicas y pecaminosas. Sobresale aquel relato, en que el llama sumida en tristeza revela a su amo el próximo fin del mundo. El pastor, aconsejado por su bestia, huyó hacia la montaña de Huilacoto, donde "encontró que todos los animales estaban reunidos". Juntos, los sobrevivientes presenciaron el diluvio de cinco días; las aguas, al crecer y retirarse, exterminaron la humanidad (Avila p.31). En otra parte del libro cinco deidades que con forma humana visitan la tierra descubren a los hombres simulando ser dioses. El castigo inmediato es ahora una lluvia que arrastra al mar a pecadores y a sus pertenencias. (Avila pág. 45).

Pero Dioses y hombres no es sólo una colección de mitos cosmogónicos regionales, es —y creo que esto lo define mejor— la epopeya de la conquista de los valles costeros por las etnias Yauyos, de la Sierra Central. La contienda aparece en el texto de muchas maneras, pero principalmente como la batalla ritual entre el nevado-dios Pariacaca y el "demonio" Huallallo Carhuincho, divinidad de las gentes costeñas a quienes se reconoce bajo la denominación de Yungas. El texto, que puede parangonarse con la mejor literatura de este género, dice lo siguiente:

"Como Pariacaca estaba formado por cinco hombres, desde cinco direcciones hizo caer torrentes de lluvia; esa lluvia era amarilla y roja; después, de las mismas cinco direcciones empezaron a salir rayos; pero, desde el amanecer hasta la tarde, Huallallo Carhuincho permaneció vivo, como fuego inmenso que ardía y alcanzaba hasta el cielo; no se dejó matar. Mientras tanto, las aguas que Pariacaca hizo llover, se precipitaron hacia abajo, a una laguna, en avalancha toda el agua (...) Y cuando las aguas llenaron el lago, Pariacaca apagó el inmenso fuego y siguió lanzándole rayos sin descanso. Entonces Huallallo Carhuincho huyó hacia la región que se llama Anti (La selva amazónica). Uno de los hijos de Pariacaca persiguió al fugitivo, se quedó a la entrada de la región de Anti, y hasta ahora está allí: "No vaya a volver", pensando sigue allí, vigilante, hasta ahora". (Avila p. 59).

Dioses y Hombres de Huarochirí
Narración quechua
recogida por Francisco

de Avila (1598?) - Edición
bilingüe - Traducción castellana
de José María Arguedas - Es-
tudio bibliográfico de Pierre
Duviols - Lima, Perú - 1966

El antagonismo de los pueblos en pugna se expresa

también de manera mucho más directa, cuando los informantes de Avila reconocen a los Yauyos como el pueblo elegido de Pariacaca, "huacosasa" en la terminología del relato sagrado.

En determinado momento, Macahuisa, una deidad (huaca) hijo de Pariacaca, explica al Inca (en este caso, remoto jefe cuzqueño disminuido ante el poder de los dioses locales) que debe ser huacosasa como los Yauyos y éste obedece entre atemorizado y halagado (Avila 135). En otra oportunidad son ofendidos por sus parientes de Checa que los llaman "silvestres"; al presentar sus quejas a Pariacaca, éste les dice "Hijo no tengas pena. Llévate este mi gorro de oro; levantándolo, bailarás y cantarás en L'acsa-tampo y Pococaya. Allí, de este modo, todos los hombres dirán de ti: "Este debe ser muy amado por Pariacaca" y, diciendo, te temerán mucho; no podrán despreciarte ni odiarte" (Avila 138-139). Finalmente, es un servidor Yauyo que hace la correcta interpretación al contemplar las entrañas de una llama recién sacrificada: "¡Ah, atac! No está bien el mundo, (...) hermanos. No pasará mucho tiempo y nuestro padre Pariacaca se convertirá en silencio..." Los otros sacerdotes se escandalizaron ante tamaño vaticinio. "A los pocos días que ocurrió esta disputa, oyeron todos la noticia: "Los huiracochas (españoles) han aparecido en Cajamarca" (Avila p. 105).

Por el contrario, a lo largo del texto, no se ahorran calificativos para expresar la posición subordinada de los yungas (habitantes de zonas cálidas): son ellos quienes menosprecian a Pariacaca en su disfraz de hombre pobre, y durante una fiesta no le ofrecen nada. Como resultado, el dios, irritado, destruye el pueblo con huaicos, perdonando tan sólo a una mujer y a sus hijos porque, en medio del convite, acertó a sentir lástima de su aspecto de mendigo y le invitó un mate de chicha (Avila p. 48). Los capítulos IX y XII son además relatos del despojo progresivo de las tierras yungas quienes finalmente, una vez vencidos, "olvidaron" a sus dioses y se convirtieron en adoradores de Pariacaca.

La antinomia Yungas-Yauyos del documento de Avila, ha sido tratada en otros términos en versiones recogidas por los visitantes José de Arriaga y Rodrigo Hernández Príncipe, que persiguieron "idolatrías" indígenas en las sierras de Lima y Recuay, respectivamente. Duviols (1973) descubrió con mucha sutileza la pugna entre agricultores (huari) y pastores (llacuz) que opusieron y complementaron sus economías a lo largo de la historia cultural peruana. En Dioses y hombres... se puede reconocer a Yungas y Yauyos como representantes regionales de tal oposición, que también fuera documentada por Zuidema (1962) en otro contexto.

Probablemente una de las cosas que hace excepcional a este documento es la información que trae acerca del mar. Divinidades, hombre y cultura marítima, aparecen expresados con el lenguaje de la mejor literatura mítica. Pero como todo el conjunto de relatos ha sido narrado por informantes

serranos, la versión de Avila es la versión serrana de la mitología de los pueblos costeros. Así por ejemplo, Urpayhuachac (literalmente la que pare palomas) es el nombre quechua de la diosa criadora de los peces. Se nos escapan las razones para esta denominación y desconocemos las voces o calificativos Yungas para nombrar e invocar a su deidad. Su presencia en el texto, así como la del dios creador Con, ha dado lugar a trabajos especialmente dedicados a estos personajes (Trimborn 1953; Rostworowski 1972, 1973).

Una mirada retrospectiva a todo el documento nos hace ver también su concordancia con patrones culturales descubiertos en informes de otras zonas. El carácter oracular de las divinidades andinas y la presencia de sacerdotes-intérpretes a quienes aquí se les llama yañica, corresponden claramente a situaciones conocidas en la literatura etnológica contemporánea. Lo mismo se puede decir de la categorización de animales benditos o malditos por los dioses. Flores Ochoa (1975) encontró que para los pastores, el mundo animal estaba dividido entre los salqa o silvestres y los uywa o domesticados, categorización que en cierta manera corresponde con aquellos que en el relato de Avila alentaron o descorazonaron al dios Con, cuando buscaba a su mujer, su actitud les acarreo luego los castigos y premios que en adelante marcaron a toda la especie (Avila p. 26-27).

Para terminar este escueto comentario, quisiera resaltar una vez más la ventaja que ofrecen documentos de carácter regional sobre las crónicas generales del Perú Colonial o Prehispánico. Dioses y hombres... se refiere casi exclusivamente a los valles de Pachacamac y Lima, y a las doctrinas de San Damián y Huarochirí. Su publicación coincidió más o menos con un vuelco en la historiografía nacional. Ya por entonces se empezaba a notar en ella un fuerte énfasis antropológico. Consecuentemente, se hizo notorio el esfuerzo para alcanzar un nivel de precisión más delimitado, usando comparativamente economía y sociedad comunales con las imágenes globales que podían ofrecer funcionarios o panegiristas de los estados español e inca. Tal es el caso de las publicaciones de las visitas de Huánuco y Chucuito. Por otra parte, la reconstrucción histórica de una microregión permite, de manera más fácil, el reconocimiento etnográfico de la zona, que finalmente puede ser usado para apoyar o descartar la veracidad del documento.

La compleja estructura de Dioses y hombres... reclama un análisis antropológico antes que una reseña. Son muchos los puntos que quedaron oscuros en la edición de 1966, con la sola presencia del intuitivo prólogo de Arguedas y el aporte bibliográfico de Duviols. Si bien podemos concordar con el escritor peruano que Dioses y hombres... es una biblia regional, lo que también podemos decir es que hasta ahora ha carecido de exegetas. La urgencia imperiosa de una

nueva edición en la que necesariamente habrá que contar con un lingüista especializado en quechua, hace indispensable también un enfoque etnológico que interprete de mejor manera la información sobre la sociedad y cultura indígenas.

Luis Millones

PERU ¿PAIS BILINGÜE? O CUANDO LA IDENTIDAD ETNICA ES ESTIGMA SOCIAL

"La nación está formada por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera".

González Prada

En el Perú cualquier reflexión sobre el indio tiene que asociarse necesariamente a su lengua y desembocar, inevitablemente, en el planteamiento de problemas sociales. Y es que hombre, lengua y sociedad, son elementos indisolubles de la estructura misma de una nación.

El problema indígena en el Perú, y América en general, además de ser problema social, es problema continental. El destino, la integración, la participación o, simplemente el progreso de los países del continente está ligado indiscutiblemente al destino, integración, participación o progreso de sus minorías étnicas: 18 millones de hombres organizados, social y económicamente en forma separada, y que operan como totales sociales dentro de las diversas naciones.

La condición actual del indio es el resultado de un proceso histórico que se inicia en el siglo XVI y que, salvo circunstancias de tiempo, lugar y sistema de gobierno, asume características generales en las diversas naciones de América.

En el área andina y en especial en el Perú la conquista española fue una empresa económica, en la que los conquistadores invertían sus bienes y personas con la esperanza de lograr pronto y cuantiosos beneficios. Sin embargo, el proceso económico quedó enmascarado tras las ideas de evangelización, protección y defensa de los naturales, y una frondosa legislación que a lo largo de tres siglos, buscó normar la conducta de los gobernantes. Las Leyes de Indias son las primeras medidas de una política indigenista en América. Trataron de ser gufa del indio en lo espiritual, lo social, lo económico y lo político, redeándolo de una serie de garantías para cortar el abuso, los malos tratos y la explotación inicua de que era, o pudiera, ser objeto. Esta política tutelar quedó en teoría. Su fracaso es patético. El indio después de 300 años de gobierno bajo leyes de protección y amparo quedó tan miserable y desvalido como antes.

La Independencia tampoco le significó mejoría alguna. Al promulgarse constituciones y códigos, reconociendo la igualdad

de todos los ciudadanos, de hecho se logró empeorar la situación del indio, ya que los deberes que lo incumbían se hicieron efectivos únicamente a través de los impuestos y el servicio militar, mientras que sus derechos carecieron de efectividad gracias a su ignorancia para ejercitarlos.

Los próceres de la libertad y los organizadores de las nuevas nacionalidades, saturados de liberalismo individualista y racionalismo francés, trataron de borrar la situación colonial. Todos los hombres eran iguales ante la ley, por consiguiente debían desaparecer los privilegios, las legislaciones tutelares, el colectivismo, las instituciones comunales incluso la denominación de indígenas. El imperio de la ley no admitía distingos. Todos eran ciudadanos. Sin embargo, los indios no vislumbraron este imperio de libertad e igualdad, proclamado una y mil veces.

De modo muy general, en el Perú republicano, en los postulados y medidas de la política indigenista destacan varios momentos, que reflejan también épocas y situaciones diferentes. Entre 1824 y 1829, Bolívar, al asumir el gobierno de la República, dicta las primeras medidas tendientes a conservar el carácter y propiedad de los recursos y bienes de la comunidad, como forma de igualar en sus derechos civiles a la población indígena y a la masa urbana. Sin embargo, Bolívar, al no entender cabalmente el ancestral espíritu comunitario del indio, con su decreto de 8 de marzo de 1824, marcó el inicio de la desaparición de una serie de comunidades.

Luego de los luctuosos sucesos de Puno y Cusco, el lapso entre 1846 y 1855 representa un período de rehabilitación del indio. En 1846, Castilla promulgó una ley que disponía que la enajenación de tierras de las comunidades indígenas son materia de indemnización. En 1847, se habilita al indio en el ejercicio de la ciudadanía "a fin de que ejerzan derechos en las elecciones". En 1849, se declaraba a los indígenas de Huarochirí, dueños de las tierras adquiridas al Rey de España. Un decreto de abril de 1850 restituye sus tierras a los indígenas de Huarochirí, Carampona, Asunción, Laraos y San Miguel de Viso, con la condición de sostener escuelas.

La ley electoral de 1851 señala entre los requisitos para ser electores, "saber leer y escribir, excepto los indígenas que pagan contribución". El mismo año se declara también que "los indios no tienen necesidad de pasaporte para transitar, dentro del territorio". El decreto

de 5 de julio de 1854, "suprime la contribución de indígenas", restablecido, sin embargo, en junio de 1855.

Después de un largo período de desinterés por las comunidades y el indio, que muestran al comunero como anónimo telón de fondo de la peripecia republicana, Piérola, en mayo de 1880, establece el protectorado de la raza indígena. Pero es sólo a comienzos del presente siglo, entre 1910 y 1925, que el movimiento indigenista adquiere notoriedad. En 1910, Joaquín Capelo, Dora Mayer y Pedro S. Zulen fundan la "Asociación Pro-Indígena", primer intento eficaz de defensa de los pueblos regnícolas contra la opresión creciente del gamonalismo.

En 1919, el problema del indio adquiere categoría de asunto constitucional y se incorpora en la carta del año siguiente. Este será el primer paso del intenso movimiento que se producirá seis años después. Por entonces se crean los Patronatos Departamentales de la Raza Indígena, la Sección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Fomento y la Dirección de Educación Indígena. Fueron de suma importancia las actividades encomendadas a estas entidades. Así, la Sección de Asuntos Indígenas, tuvo las siguientes atribuciones:

- Investigar y estudiar la situación actual de los indígenas en la República reuniendo al efecto los datos que fuesen necesarios.
- Inspeccionar y vigilar el cumplimiento de las leyes y disposiciones vigentes en lo referente a los indígenas, y en especial las expedidas para su protección.
- Atender las quejas y reclamos de cualquier género presentados por los indígenas.
- Proponer las medidas necesarias para amparar a la raza indígena de los abusos y exacciones de que pudiera ser víctima. Desgraciadamente, la Sección se convirtió en simple plaza burocrática, como ocurre con otras secciones anquilosadas por falta de interés y actividad creadora.

Entre 1925 y 1929, surge el movimiento indigenista, agitación intelectual y artística que tendrá en las revistas *Amauta* y *La Sierra* sus principales difusores. A fines de 1926 se forma en el Cusco el Grupo *Resurgimiento*, el más feliz ensayo de beligerancia indigenista. Son memorables los debates en que intervinieron los propios indios, y en los que por primera vez un Huamán o un Huatuco "se sentaron en las poltronas reservadas a los caballeros", para hablar de su mundo con libertad, claridad y conocimiento pleno.

Sin embargo, el auge del pedagogismo de esta década redujo el problema del indio a una mera solución educativa. Era suficiente multiplicar el número de "escuelas" para convertir al "indio" en civilizado. Desapareciendo al analfabeto desaparecía el enorme obstáculo al progreso que significaba una población de varios millones de iletrados. Para asegurar la completa transformación del indio se estableció a más del servicio militar obligatorio, internados compulsorios.

A partir de 1939, con los estudios antropológicos de Mishkin, y el desarrollo de los estudios de comunidad, el problema del indio quedó planteado

en términos antropológicos de incorporación o integración a la sociedad actual. Los postulados y medidas de la política indigenista del país, se redujeron a la integración del indio al sistema socioeconómico predominante, a la vez que se reconocían y respetaban los valores culturales propios del indio.

Finalmente desde 1955 las modernas ideas de la teoría del desarrollo y el impacto de la Carta de la Naciones Unidas plantearon junto con el desarrollo de las ciencias sociales y las nuevas perspectivas de la etnología, la relación del problema indígena con el problema nacional y con la situación de miseria y de subdesarrollo del país. En la práctica, sin embargo todo el trabajo se dirigió a desarrollo de la comunidad, pues el método, además, de enfrentar problemas y realidades teóricos, no ha sido especialmente efectivo, por impedirlo la estructura económica vigente, que incluía formas de producción precapitalistas.

De cualquier modo, en el Perú, y en América, se ha entendido por desarrollo de la comunidad, a la promoción agrícola, pecuaria y artesanal, o al establecimiento y extensión de servicios como educación y salud. Poco es lo que se ha hecho en lo referente a créditos y organización para la venta de sus productos. Ni se ha tratado de lograr la participación del indio en los centros de poder y decisión nacionales, regionales, incluso, locales que de acuerdo con los principios postulados significaría su verdadera emancipación.

En suma, en el Perú, de todo este mare magnum de principios, supuestos, leyes y decretos, que han pretendido normar, orientar e incluso decidir la situación de cientos de miles de hombres, se desprenden dos hechos incontrovertibles:

- La presencia de un vasto sector de la población nacional ajeno a los patrones de la cultura occidental; y —como resultado—
- la persistencia de un conjunto de lenguas vernaculares vinculadas a este sector.

Así resulta por demás ocioso negar la existencia formal del indio y hablar y actuar como si se trataran de meros campesinos nacionales. Obviamente el no llamarlos indios —pero sí cholos— no modifica su condición de dominados, de pobres, de marginados, de participantes de una estructura económica que establece status diferentes, sin acceso a la educación y sin tener una posibilidad real de superar tal situación. La coexistencia de dos sociedades —la india y la no india— delimitadas entre sí, separadas por fuertes barreras sociales y culturales, hace que la sociedad india se vea comprimida, reprimida desde fuera por la otra sociedad. Si bien el problema de la tierra, su tenencia, utilización y producción es de especial importancia en la situación del indio, la lengua constituye, indiscutiblemente, el elemento que lo define e identifica, el rasgo que deja de ser abstracción para convertirse en realidad social.

El carácter multilingüe y pluricultural del Perú no es entelequia, sino realidad concreta. Perú *¿país bilingüe* (Serie: Perú Problema 13. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1975 150 pp.), plantea el problema y aunque no lo resuelve nos enfrenta a una verdad orillada

durante muchos años. La pregunta *¿país bilingüe?* sirve de pretexto para recordarnos la pervivencia de un centenar de lenguas aborígenes entre las cuales el quechua, expresado porcentualmente, no alcanza grado significativo en el total del contexto lingüístico del país.

La dación de la Ley 21156 que oficializó el quechua, sirve de pretexto a Alberto Escobar, José Matos Mar y Giorgio Alberti —lingüista, antropólogo y sociólogo, respectivamente, del Instituto de Estudios Peruanos— para plantear una serie de cuestiones referentes a la didáctica de las lenguas y su funcionamiento, buscando en el caso del quechua despejar algunas de las interrogantes generadas por la promulgación de la ley y su implementación.

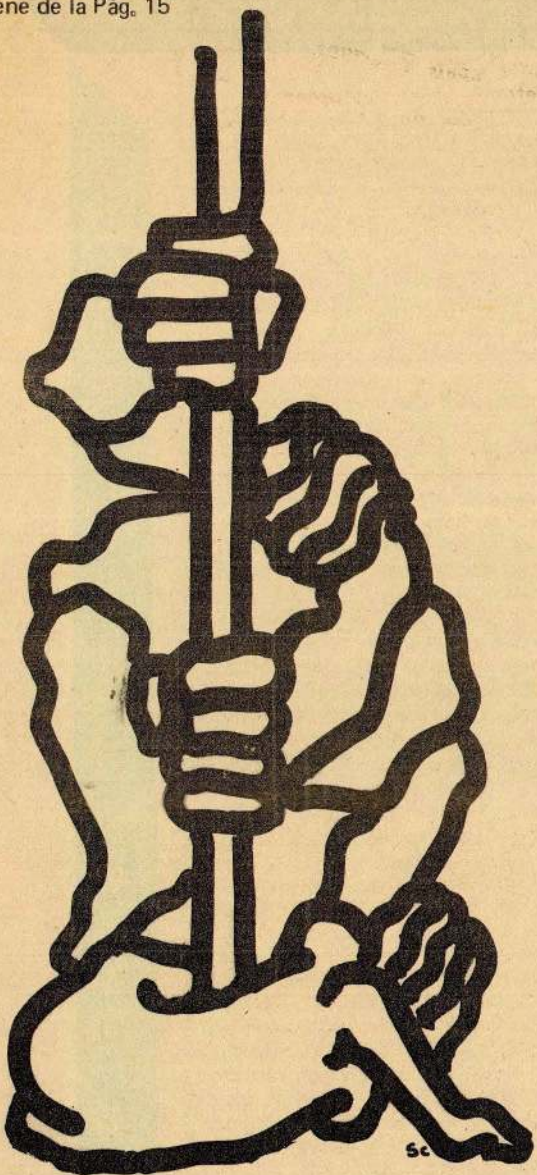
La diversidad de opciones y planteamientos, resumidos en los subtítulos de Perú *¿país bilingüe?* se nos aparece como una breve rosa náutica. Podemos partir a cualquier rumbo, sin tener ninguno previo, pero siempre tocaremos dos realidades insoslayables: la interrelación entre lengua, cultura y sociedad, y el conflicto entre ideología y realidad. Una toma de conciencia de estas realidades supone pues un análisis de totalidad de la situación, e implica una cabal definición de política cultural, en la que la acción del Estado queda involucrada mediante la búsqueda de una nueva sociedad, donde los medios de comunicación masiva sean fines y no medios. Cabe recordar aquí lo que hace algunos años escribiera J.M.B. Farfán:

"...es interesante observar el curioso fenómeno de un indio joven en cualquier lugar del Perú con su reloj pulsera y su radio transistorizado. El primero es más un adorno que una prenda de tiempo, el segundo le sirve para sintonizar la música vernacular. El resto del programa le es ajeno, es extraño. No le habla en la lengua de sus anhelos y necesidades, de sus frustraciones y grandes injusticias. Como lo ignoran él también los deja pasar... El quechua no transige con los hábitos tradicionales. Lo conserva con una tenacidad a toda prueba. Es la defensa de su personalidad. Sus costumbres tradicionales —buenas o malas— lo acompañan toda la vida".

Perú *¿país bilingüe?*, aparte de cualquier concepto cívico y sanción moral, es el reto que implica una ley. Es la respuesta a 16 millones de peruanos que creen compartir por primera vez el sentimiento de pertenecer a un mismo país. Liberados de las sugerencias de su lectura, Perú *¿país bilingüe?* acierta al ubicarnos, no ante los articulados de una ley, ni los fundamentos lingüísticos o conceptos teóricos del quechua, sino ante una realidad social, frente a la que el volumen del Instituto de Estudios Peruanos, cumple una importante función testimonial —no divulgativa— en momentos en que el Perú está buscando su propia vertebración.

Rogger Ravines

Alberto Escobar
José Matos Mar
Giorgio Alberti



por ellas! (Almagro se lanza nuevamente pero esta vez contra la india I).

PIZARRO.— ¡Bien, Almagro! ¡Mis parabienes! ¡Tres asaltos: Almagro, dos puyazos; Ribera, uno! (Ribera que ha podido finalmente levantar al indio I, monta sobre él e inicia una nueva embestida)

RIBERA.— ¡Cuarto asalto! ¡De Ribera, cuernos de Satanás! (El indio II por efecto del agotamiento o de la bebida ha caído de rodillas y Almagro, siempre montado sobre él, lo aguijonea con las espuelas para levantarlo. Ribera ha atacado esta vez a la india IV y la ha herido) ¡Demontres, que le di! ¡Ja, ja, ja!

PIZARRO.— ¡Cuarto asalto, cobrado por Ribera! (Almagro a punta de espolear al indio II ha conseguido levantarlo. Da una vuelta sobre él y ahora embiste con furia contra la india II que está todavía entera)

PIZARRO.— ¡Quinto asalto!

ALMAGRO.— ¡Ahé! ¡Coño! (Gritando estas palabras hiere a la india y sale ileso del encuentro) ¡La cogí!

PIZARRO.— ¡Fin de la primera parte del combate! ¡Dad un poco de resuello a las cabalgaduras! ¡Descansad vosotros mismos! ¡Bebed la chicha para refrigeraros! Número de heridas: Almagro, tres; Ribera, dos. Número de caídas: Almagro, una; Ribera, una. (La india I desde el tercer asalto de Almagro está hincada en tierra gimiendo y cubriéndose la cara, con ambas manos, de donde mana la sangre. Seguramente está herida en los ojos).

PIZARRO.— ¡Arrastrad fuera esa india que entorpece la lid! (Hernando y Gonzalo cogen a la india por los pies y la arrastran hasta el lado opuesto al que se encuentra el fogón) Una india inutilizada. Quedan todavía tres indias por jugar, a dos garrochas cada uno. (Almagro y Ribera se han refrescado con la chicha. Yuyuba da de beber a los indios I y II y les limpia el rostro. Ribera está impaciente. Sin esperar más, salta sobre el indio I).

RIBERA.— ¡Sexto asalto! ¡De Ribera! (Agrede con tal ímpetu que da un picotazo a la india II en una ida y revolviendo su cabalgadura vuelve a herir a la misma india en la vuelta)

RIBERA.— ¡Y séptimo, de Ribera!

PIZARRO.— ¡Bravo, Ribera! ¡Cuatro asaltos a vuestra cuenta!

ALMAGRO.— (Por lo bajo) ¡Esta es la mía! (Monta y arremete) ¡Una! ¡Y dos!! (Almagro ha pasado entre las indias III y IV e inclinándose a derecha e izquierda ataca y hiere consecutivamente a ambas)

PIZARRO.— ¡Ribera, cuatro picas; Almagro, cinco picas! (Pero Almagro pierde en el encuentro su montura. El indio I cae al suelo rodando, haciendo perder el equilibrio a su jinete).

ALMAGRO.— ¡Cuerpo de Cristo! (Ya de pie intenta alzar al indio I inútilmente porque éste se halla por completo derrotado) ¡Alzate, coño! ¡Yegua! ¡Yuyuba! ¡Chicha! ¡Yuyuba! ¡Coño, coño, coño!... (La india II ha quedado sin movimiento en el sitio. La india III se arrastra a gatas fuera del campo de la lucha. Ribera ve que sólo queda por herir a la india IV y que el indio II, su cabalgadura, gira sobre sí mismo sin atinar a obedecer la dirección que intenta darle)

RIBERA.— ¡Putá, diablos, puta, diablos, puta, puta, puta, diablos, puta! (Se escucha los gritos simultáneos de Ribera y Almagro repitiendo: ¡Coño, puta, diablos, coño, puta, diablos, coño, puta, diablos...! (Ribera de pronto da un fuerte golpe sobre la cabeza del indio II quien rueda instantáneo y de pie arremete a golpes de pica contra la única india (IV) viva, se encarniza en ella y finalmente victorioso, con un pie sobre la india muerta, grita:)

RIBERA.— ¡Ribera, seis heridas!

ALMAGRO.— ¡No soy ningún zoquete! ¡Esa es una bribonada que no os consiento! ¡Los lidiadores de a caballo deben atacar desde la montura! ¡Habéis perdido y la lidia ha terminado!

RIBERA.— ¿Terminado y habéis perdido? ¡Me hacéis reír, voto al chápiro!

ALMAGRO.— ¡Podéis reír cuanto queráis pero yo tengo la razón!

RIBERA.— ¡No hay ninguna regla sobre herir a pie o montado!

ALMAGRO.— ¡No conocéis ni habéis oído hablar de lidias en toda vuestra ramera vida!

RIBERA.— ¡Se habla de este combate, por el mismo diablo, de este combate! ¡No de peleas con toros!

ALMAGRO.— ¡De este combate hablo, coño, en que habéis perdido! ¡Maldito sea!

PIZARRO.— Sosegaos, Almagro. Si no hacéis uso de la serenidad nada se pondrá en claro. Dejadme que os diga cuál es mi pensamiento.

ALMAGRO.— ¡Vos no tenéis por qué entrometeros!

PIZARRO.— ¡Vaya! ¡Soy el juez de plaza, me parece!

ALMAGRO.— ¡Sois un mañoso juez de plaza y voy a demostraros por qué! ¡O tenéis amaños con Ribera o tenéis algo contra mí! ¡Después del tercer asalto contasteis la caída del indio como caída mía, siendo manifiesto de acuerdo al estatuto que vos mismo ordenasteis al iniciarse la pelea que: "la caída del caballo no sería estimada como caída del jinete"! ¡Repito vuestras mismas palabras y acabo de una vez esta disputa! ¡Abur! (Va a salir pero se vuelve) ¡Pero recordad bien lo que ahora os digo! La habéis agarrado conmigo, reparo en ello desde hace tiempo, empero tened cuidado, Pizarro, porque soy manso ¡y del agua mansa, librete Dios! (Sale de escena soliviantado. Pegada a las paredes se desliza Yuyuba, quien en llegando a la puerta huye a todo correr. De pronto y en el silencio que se ha creado a la salida de Almagro, Pizarro estalla en carcajadas. La risa se contagia a los demás españoles).

RIBERA.— No hay manera de enfadarse con Almagro... ¡Ja, ja, ja! ¡Aunque adopte aires de comediante...!

PIZARRO.— ¡Se alborota como un ganso pero luego es dulce como una paloma...!

RIBERA.— ¿Quién podría hacerle daño al Tuerto?

PIZARRO.— ¡Añadid, quién pensaría en hacerle daño! ¡Pero ya es bastante! (Poniéndose de pie) ¡A recogerse todos! ¡Que la guardia limpie esta sala antes de mañana! Este lugar, no hay que olvidarlo, será destinado a ser casa de Dios. (Sale. Ahora la escena está toda en sombras. Ribera empieza a cantar una pastorel de Gil Vicente y después de abrazar a los hermanos de Pizarro, salen de escena los tres cantando. Sólo se escucha los gemidos de alguna india y el barbotar de uno de los indios borrachos. Fuera de escena, aún las voces de los que cantan. Rodrigo se levanta, da unos pasos y volviéndose a la indiecita)

RODRIGO.— ¡Ven! ¡Vamos! ¡Dame la mano! (Ella se acerca. Rodrigo le coge una mano y salen. A lo lejos).

RIBERA.— ¡Por el triunfo de las armas españolas, victor!

TRES VOCES.— ¡Victor!

OSCURIDAD

LOS AUTORES

EDMUNDO BENDEZU (Huanta, Ayacucho, 1929). Novelista, crítico literario y profesor universitario, ha publicado *La poética de Martín Adán* (1969) y *Tres de octubre: crónica de fugitivos* (1976), novela con la que compartiera el segundo lugar en el Premio de Novela Universo 1973.

RODOLFO CERRON-PALOMINO (Santiago León de Chongos, Huancayo, Junín, 1940). Lingüista y profesor universitario. Autor de *Gramática Junín-Huanca* y de *Diccionario Junín-Huanca* (1976). Actualmente es director del Centro de Investigaciones de Lingüística Aplicada (CILA).

HERNANDO CORTES (Piura, 1927). Autor, director y actor teatral. Ha estrenado *La ciudad de los reyes* (1967) que permaneció dos años en cartelera. *Los conquistadores* (1977) es la segunda obra que estrena, esta vez con el Teatro Nacional Popular.

PORFIRIO MENESES (Huanta, Ayacucho, 1915). Poeta, cuentista y profesor universitario. Premio Nacional de Fomento a la Cultura "Ricardo Palma" (1965). Ha publicado, entre otras obras, *Choleras* (1946, 1974), *El hombrecillo oscuro* (1954) y *Sólo un camino tiene el río* (1976).

LUIS MILLONES (Lima, 1940). Antropólogo y profesor universitario. Ha publicado *Minorías étnicas en el Perú* (1973).

ALEJANDRO ORTIZ RESCANIERE (Lima, 1941). Antropólogo y profesor universitario. Ha publicado *De Adaneva a Inkarrí* (1973).

JUAN M. OSSIO (Lima, 1943). Antropólogo y profesor universitario. Ha publicado la antología *Ideología mesiánica del mundo andino* (1973). Actualmente prepara un estudio sobre la organización social en la comunidad de Andamarca.

LUIS A. RATTO (Lima, 1930). Narrador, crítico literario y profesor universitario. Ha sido miembro del Consejo Superior de Educación. Ha publicado la antología *Poéticas peruanas del siglo XX* (1961).

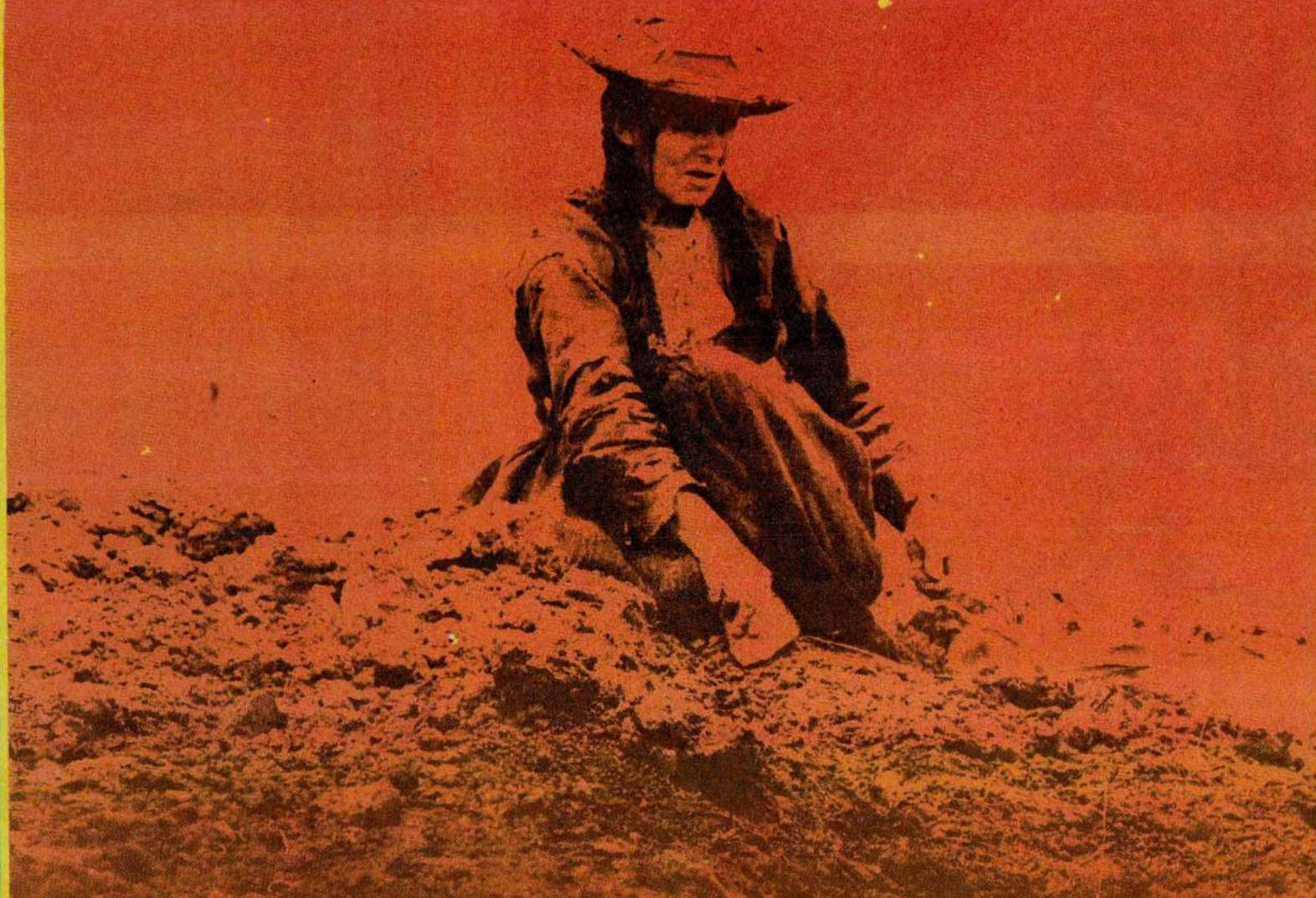
ROGGER RAVINES (Cajamarca, 1942). Arqueólogo. Ha publicado *Arqueología: precursores* (1970), en colaboración con Duccio Bonavia. Actualmente es Jefe del Departamento de Investigaciones del Patrimonio Monumental del INC.

FREDY A. RONCALLA (Chalhuanka, Apurímac, 1953). Ex-alumno del Programa de Lengua y Literatura de la Universidad Católica de Lima. Ha hecho estudios sobre la adquisición de símbolos de los niños quechubablantes de la comunidad de Chuschi, Ayacucho. Actualmente trabaja en el Centro de Tele Educación de la universidad mencionada (CETUC).

FERNANDO SILVA SANTISTEBAN (Cajamarca, 1929). Etnohistoriador y profesor universitario. Fue Director del Museo Nacional de Historia (1963-64) y de la Casa de la Cultura del Perú (1964-69). Premio Nacional de Historia (1959). Ha publicado *Los obrajes en el Virreinato del Perú* (1964) y *Antropología* (1977).

AUREO SOTELO (Lima 1935). Obrero de construcción civil, ha sido también enfermero veterinario y herrador. En 1964 se graduó de maestro escolar. Primer premio en el área de cuento en el Primer Festival de Creatividad Literaria organizado por ENRADPERU (1976). Entre sus obras destacan *Los reformadores de la Reforma* (1968) y *Teatro escolar popular* (1977).

CLODOALDO SOTO RUIZ (Huanta, Ayacucho, 1938). Profesor de quechua. Autor de *Gramática Ayacucho-Chanca* y de *Diccionario Ayacucho-Chanca* (1976).



*A pesar de los cuatrocientos años de persecución
a que ha hecho frente,
el kechwa no ha perdido su vitalidad.
En el Perú la mayor parte del pueblo habla kechwa;
y si bien el idioma ha perdido su pureza,
a tal punto que el kechwa primitivo
resulta ya difícil
para los que hablamos el actual,
en cambio se ha enriquecido
con palabras castellanas,
que ha incorporado
reduciéndolas a la morfología kechwa.
El kechwa es un idioma suficientemente rico
para la expresión del hombre superior.
En circunstancias propicias
podrá dar una gran literatura.
Y matarlo ha de ser muy difícil.*

José María Arguedas