

EL LEGADO CULTURAL DE JOSE MARIA ARGUEDAS

RENÁN VEGA CANTOR*

"El universalismo puro, abstracto, aún no existe. El hombre adquiere sus caracteres particulares tanto en el vientre materno como en el seno de la comunidad en la cual se forma. En nuestro tiempos esta necesidad de comunión con el hombre y el paisaje nativos, aparece al mismo tiempo que la "desesperación" y el individualismo extremo de quienes por haber perdido toda clase de vínculos de esta naturaleza se ven frente al vacío. La primera actitud representa la continuación de la fe constante en el ilimitado porvenir de la especie; la segunda, la expresión breve y congestionada de la crisis de angustia que padece un grupo de artistas e intelectuales europeos".

"Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas; la teoría socialista no sólo dió un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mí de energía, le dió un destino y la cargó aún más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico. No pretendí jamás ser un político ni me creí con aptitudes para practicar la disciplina de un partido, pero fue la ideología socialista y el estar cerca de los movimientos socialistas lo que dió dirección y permanencia, un claro destino a la energía que sentí desencadenarse durante la juventud".

José María Arguedas

* Profesor Universidad Pedagógica Nacional.

I. LA OBRA LITERARIA DE JOSE MARÍA ARGUEDAS: FIN DEL DISCRETO ENCANTO DEL INDIGENISMO

En la evolución de la literatura de Nuestra América, la obra de José María Arguedas cierra un ciclo, y abre otro. Con esa vasta producción termina el indigenismo tradicional y se inicia un nuevo tipo de literatura que engloba a los más diversos sectores de la sociedad peruana y continental, en proceso de modernización y desarrollo capitalista. Pero, ¿cómo se produjo esa transición? ¿Cuál fue el papel desempeñado por Arguedas en ese proceso?

a. El Surgimiento del Indigenismo

El desarrollo literario del indio de principios del siglo XX, no se diferenció mucho del "**descubrimiento**" de América por parte de los Españoles cuatro siglos antes. Aunque los indigenistas pretendían incorporar al indio al ámbito de las letras peruanas y continentales, no consideraban su auténtica vitalidad en la vida peruana del 900 y tampoco reconocían su creciente protagonismo social y político. Simplemente se trataba de incorporarlo formalmente como problema de un remoto pasado porque los indigenistas se negaban a reconocer la existencia de los comuneros indios que habitaban muy cerca, en los Andes peruanos.

Paradójicamente, los primeros indigenistas contemplan al indio con los ojos del europeo colonizador, y por lo mismo su visión fue profundamente artificial. Además, esos indigenistas, que provenían de la Costa, reproducían la vieja dicotomía heredada desde los tiempos de la Colonia, entre la costa civilizada, "**uropeizada**" y poblada por los "**blancos**", y una sierra atrasada y habitada por indios "**incivilizados**".

No era extraño encontrar entre la intelectualidad peruana de comienzos de siglo concepciones absolutamente racistas cuando de abordar el problema indio se trataba. Al respecto es ilustrativa la opinión de Francisco García Calderón, uno de los intelectuales más conocidos por entonces, quien en 1912 emitía estas "**autorizadas**" opiniones:

"La cuestión de raza...es la llave de las ansias irreparables que dilaceran a América. El aymara es duro y sanguinario, el Quechua es sumiso; sus características más marcantes(sic) son simulación, sumisión y aflicción; su energía defensiva es atrocidad, dureza e hipocresía. Solo los negros tienen aun mayores vicios. La población se degenera y el continente retorna a su original barbarie"¹.

Fue con esos ojos como los indígenas vieron a las comunidades de la sierra. No partían de un conocimiento directo de la realidad y apoyándose en premisas racista generaban una visión falsa y caricaturesca del indio y su cultura. Construyeron un lenguaje literario de mala calidad y sus personajes aparecían como estereotipos poco convincentes que nada tenían que ver con el indio real y concreto. La desolación de Arguedas ante la literatura indigenista de principios de siglo fue total: **"Sentí una gran decepción -manifestó- porque las obras más famosas de la época mostraban a los indígenas como seres decadentes. Entonces sentí una gran realidad humana del indio, totalmente diferente a la presentada por la literatura imperante"**².

Con la claridad que lo caracterizó, en los años 1960 Arguedas efectúa un balance retrospectivo del indigenismo, considerando que el gran problema de la **"generación del 900"** radicó en que su indigenismo era en la esencia falso porque sus portavoces **"analizan la historia y reivindican la "grandeza" del imperio incaico, pero no se ocupan del indio vivo, marginado de todos los derechos constitucionales republicanos"**, y todo porque lo ignoran³.

¹ Francisco García Calderón. *Les democracies latines de l'Amérique*, París, 1912, citado por Manuel Sarkisyanz, *Tembler en los Andes. Protestas del resurgimiento indio en el Perú*. Ediciones Abya-Yala, 1992. p. 338.

² Mario Vargas Llosa. "Tres notas sobre Arguedas. Indigenismo y buenas intenciones", en: *La nueva novela latinoamericana*. Buenos Aires: Paidós, 1972. p. 37.

³ J.M. Arguedas, "Razón de ser del indigenismo en el Perú", en: Angel Rama (comp.). *Formación de una cultura nacional...* p. 190.

Contradictoriamente, la reivindicación del indio por parte de los primeros indigenistas tenía un objetivo no indio, en la medida en que negándose a ver su situación real en el mundo concreto o reconociendo tan solo su miseria y "descomposición" social, pretendían reivindicar a otras "razas", y principalmente a la "española". No sorprende, entonces, que muchos de esos indigenistas terminaran siendo hispanistas- y después muchos se convirtieron en auténticos fascistas, como el hoy olvidado José de la Riva Agüero - para exaltar sólo los aportes ibéricos y ratificar su desprecio hacia todo lo indio⁴.

Sin embargo, según Arguedas, ese primitivo indigenismo vislumbra inconscientemente el papel que el mestizo ha desempeñado en la historia peruana, aunque ese reconocimiento "se hiciera con el propósito de demostrar que tales valores fueron posibles por lo que en ellos había de hispánico"⁵. Y eso ya constituía un paso adelante.

B. Mariátegui y la Segunda Fase del Indigenismo

Un paso todavía más significativo se dió en las décadas de 1920 y 1930, cuando surgió una corriente renovadora en el campo del indigenismo, que se alimentaba de la sociedad peruana. Entre las concepciones sociales que orientaron una nueva visualización de la comunidad y la cultura indias, desarrollo la figura legendaria de José Carlos Mariátegui y del grupo Amauta. Esta segunda oleada de indigenismo afirmaba rotundamente que el indio era un elemento vital de la realidad peruana, lo que se expresaba en los llamados de Mariátegui encaminados a "peruanizar al Perú", para captar lo específico de esa sociedad, en la cual lo indio jugaba un papel destacado. Porque, decía Mariátegui: "Si el indio ocupa el primer plano en la literatura y el arte peruanos, no será, seguramente, por su interés literario o plástico, sino

⁴ Ver: M. Sarkisyanz, Op. cit., p. 164 y ss.

⁵ Ibid.

porque las fuerzas y el impulso vital de la nación tienden a reivindicarlo"⁶.

Aquí el indio no estaba subordinado ni era anticuario del pasado, sino que empezaba a ser considerado como un sujeto protagónico en la lucha de la nación peruana por construir una sociedad diferente, en la perspectiva de destruir el semifeudalismo primero y luego el capitalismo. En esta óptica se reconocía, entonces, el protagonismo histórico-social de los indios, enfatizando sus formas de lucha contra las fuerzas (de gamonales y hacendados) que lo oprimen y explotan.

Este reconocimiento del protagonismo histórico y cultural del indio influyó a Arguedas, pues éste en la búsqueda de una cultura nacional se nutrió filosóficamente del pensamiento de Mariátegui, del que heredó un acentuado nacionalismo y la imperiosa urgencia de transformar la sociedad peruana para organizar una nueva, donde los indios desempeñaran un rol activo⁷.

Sin embargo, pese a que Mariátegui y el primer grupo de socialistas que vislumbraron el "problema indio" resaltaron el plano de la explotación india del presente que, por sus propias limitaciones de perspectiva y de clase, no podían ver los indigenistas del 900, siguieron presentando el problema en términos dualistas -como se podrá apreciar en las primeras obras de Arguedas- al seguir hablando de manera excluyente entre sierra y costa en el plano espacial, entre indio y "blanco" en el plano racial, entre el quechua y español en el plano lingüístico y entre feudalismo y capitalismo en el plano económico. Seguía siendo una visión de exclusiones y de dicotomías que esquematizaba demasiado a la sociedad peruana y máximo si se tiene en cuenta que el capitalismo ya desde los años 1920 estaba trastocando drásticamente el orden agrario y cultural predominante en importantes zonas de la sierra peruana.

Esta segunda concepción también es revalorada críticamente por Arguedas:

⁶ Salvador Bueno, "José María Arguedas en una edición bilingüe". Casa de las Américas, No. 106, Enero-Febrero 1978. p. 186.

⁷ A. Rama, Op. cit., p. IX y ss.

Toda la intelectualidad del Perú es sacudida por la influencia de esa revista (Amauta): el indio y el paisaje. Se trata de un arte combatiente, antihispanista. La revolución socialista aparece como inminente y fácil para los lectores de Amauta... el gamonal es presentado con expresión inhumana y feroz, se muestra al indio o en sus miserias o en sus virtudes. Pasado el tiempo esta obra aparece como superficial, de escaso valor artístico y casi nada sobrevive de ella, pero cumplió una función social importante.⁸

La crítica de Arguedas iba todavía más lejos, aunque era muy equilibrada. En efecto, sostenía que desprendiéndose de Amauta, escritores posteriores, como Luis E. Valcárcel, llegaron a planear la restauración del imperio inca, cayendo en un ciego antihispanismo que los condujo a un chovinismo provinciano. Estas actitudes no comprendían las transformaciones operadas por la irrupción mundial del capitalismo en Nuestra América después de la crisis de los años treinta, irrupción que borraría esa imagen prístina de los grupos indios.

En efecto, sostenía que desprendiéndose de Amauta, escritores posteriores, como si nada hubiera pasado en la historia en los últimos quinientos años, cobran vigencia en la actualidad a raíz de la aparición de un pensamiento indigenista que en algunas regiones de Nuestra América plantea el retorno al mundo prehispánico⁹.

Pero la crítica de Arguedas era equilibrada, como decíamos, porque reconocía que el énfasis en la realidad dual del Perú que hacían los socialistas, se originaba, sobre todo, en el desconocimiento inmediato que del programa tenía Mariátegui, quien, por su prematura muerte, no alcanzó a profundizar en su

⁸ J.M. Arguedas, "Razón de ser...", p. 195.

⁹ Posiciones indigenistas de este tipo tienen alguna fuerza en países como Bolivia y Perú. Al respecto, cf. Fausto Reynaga et al. Utopía y revolución. México: Ed. Nueva Imagen, 1982.

estudio¹⁰. Además, Mariátegui no cayó tampoco en el romanticismo utópico y nostálgico de algunos de sus seguidores.

Esta segunda corriente del indigenismo fortaleció la sensibilidad social de Arguedas, lo que posibilitó comprender y asumir la rebeldía indígena desde la propia vida de las comunidades. Eso personalmente se le facilitó por su particular experiencia de haber convivido con los comuneros durante su infancia. Revalorando el influjo de la revista dirigida por Mariátegui, Arguedas en alguna forma agradecía cuando recordaba:

"Yo declaro con todo júbilo que sin Amauta, la revista dirigida por Mariátegui, no sería nada, que sin las doctrinas sociales difundidas después de la primera guerra mundial tampoco habría sido nada. Es Amauta, la posibilidad teórica de que en el mundo puedan, alguna vez, por obra del hombre mismo, desaparecer todas las injusticias sociales, lo que hace posible que escribamos, y lo que nos da un instrumento teórico, una luz indispensable para juzgar estas vivencias y hacer de ellas un material bueno para la literatura"¹¹.

C. El Dualismo Inicial de la Literatura de Arguedas

A comienzos de los años 1930, al iniciar Arguedas su carrera literaria (su primer cuento fue publicado en 1933, cuando apenas contaba con 22 años de edad) tenía varias "ventajas" sobre las corrientes indigenistas que habían dominado en el panorama de las letras peruanas. Una primera ventaja: conocía la producción artística del indigenismo, lo que le permitió ubicar sus limitaciones estéticas. Una segunda se la proporcionaba su propia experiencia vital entre

¹⁰ J.M. Arguedas, "Razón de ser...", p. 194.

¹¹ J.M. Arguedas, Primer encuentro..., citado por R. Forgues, Op. cit., p. 396.

los indios, cuando casi convertido en uno de ellos vivió sus penalidades y sufrimientos, lo cual le permitió conocer en carne propia la vida cotidiana de los comuneros. Esta era una gran "ventaja", pues, como se ha recalcado antes, los indigenistas, tanto de los 900 como los de Amauta, desconocían directamente la realidad india. Una tercera, que compartía con los de Amauta, era su sensibilidad social, nutrida con sus ideas socialistas de luchar por construir una sociedad distinta que transformara las condiciones de opresión de su presente. Y finalmente, Arguedas se diferenciaba de todos los escritores e intelectuales "blancos" y mestizos de su generación, porque conocía directamente el quechua, lengua que nunca despreció, como hacían todos sus contemporáneos letrados, quienes, aunque la dominaran, solo la usaban a hurtadillas, como temiendo ser descubiertos empleando ese "idioma de los indios". Hablando de la vitalidad del quechua, y de su necesario emparentamiento con el español, Arguedas sostenía: **"Más de 4 siglos de contacto entre el quechua y el castellano han causado en la lengua inca efectos que no son negativos. En ello se muestra la fuerza proveniente de esta lengua, en la flexibilidad con que se han incorporado... términos necesarios para la expresión artística"**¹². Y Arguedas fue el principal gestor de una nueva expresión estética, que fusionó creadoramente los dos idiomas predominantes en la sociedad peruana.

A pesar de todas estas "ventajas", para que Arguedas lograra por fin la producción de un nuevo tipo de literatura no indigenista, primero produjo una serie de obras en las que reproduciría las diferencias del indigenismo, sobre todo de la segunda de las tendencias antes señaladas. Las primeras obras de Arguedas de la década de 1930, aunque desde el punto de vista del manejo del lenguaje significaron una primera aproximación del español y el quechua, seguían presentando la imagen dualista de la sociedad peruana, escindida entre **mistis**¹³ e indios, odio y amor, capitalismo y feudalismo, ambivalencias entemezcladas en una concepción mayor que enfrenta el mundo de arriba (la

¹² Citado en S. Bueno, Op. cit., p. 146.

¹³ Mistis: señores o hacendados. Pueden ser blancos o mestizos. Son los grandes propietarios que necesitan del trabajo del indio. Su comportamiento ante los indígenas suele ser brutal.

sierra) y el mundo de abajo (la costa), el cóndor y el toro¹⁴.

La división dualista originaria de Arguedas reflejaba el influjo de Amauta, siendo además una manifestación del propio desgarramiento interior que vivió el escritor, que a los 25 años no sabía en realidad a qué mundo pertenecía, si al de los comuneros indios que lo acogieron en su seno, o al mundo de los "blancos", en una de cuyas familias había nacido. La dualidad rondó la vida de Arguedas, desde su más tierna edad: fue rechazado por los mistis y aceptado por los indios. Ese dualismo en poco tiempo pasó por tres momentos: el inicial de abandono y desarraigo en el mundo de los "blancos"; un segundo, de aceptación en el mundo indio, donde vivió un proceso temporal de identificación con su cultura, valores, magia, símbolos y donde aprendió el quechua, y, uno final, cuando aprendió que la soledad inicial sólo desapareció efímeramente entre los indios, pues no consiguió ser uno de ellos, sintiéndose huérfano y abandonado. Por esta circunstancia de índole autobiográfica, en sus primeros escritos no hay cabida para los mestizos, que tan sólo aparecerán en 1941 en su novela *Yawar Fiesta*.

D. Mestizaje y Trasculturación

En la primera época de la producción arguediana encontramos un mundo escindido y aislado, que reproducía el dualismo típico de la segunda corriente indigenista, aunque empezaba a ser superado con el intento de recrear literariamente la rica realidad peruana, con su sincretismo cultural y lingüístico. En esa visión no había lugar para el mestizo. Rápidamente Arguedas comprendió que sin incorporar al mestizo, cualquier obra literaria que pretendiera asumir la problemática indígena del Perú sería artificial y esquemática, ya que el mestizo permeaba todas las estructuras de la sociedad peruana, incluso aquellas donde las comunidades parecían haberse conservado más "puras". Paradójicamente, la superación de la novela indigenista se dió por la vía de la incorporación del mestizo en la construcción literaria, lo que enriqueció la visión sobre la cultura india, con todos los problemas, contradicciones y

¹⁴ Alberto Flórez G., *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. La Habana: Premio Casa de las Américas, 1986. p. 327.

elementos transculturizadores.

En diversas reflexiones literarias, Arguedas dió cuenta de la forma como el reconocimiento del mestizo alteró la perspectiva del indigenismo. Haciendo alusión al mestizo, Arguedas consideraba que no era fácil:

Erguirse contra indios y terratenientes; meterse como una cuña entre ellos; engañar al terrateniente afilando el ingenio hasta lo inverosímil y sangrar a los indios, con el mismo ingenio succionarlos más y a instantes confabularse con ellos, en el secreto más profundo o mostrando tan sólo una punta de las orejas para que el dueño acierte y se incline a ceder, cuando sea menester.¹⁵

Este lúcido análisis muestra como desde un primer momento Arguedas no fue un indigenista ortodoxo y romántico, que estuviera limitado en su cosmovisión por esa mirada nostálgica del indio, sino que consideraba el papel de los mestizos en profundidad, como elementos dinámicos y contradictorios, que incluso en determinadas circunstancias podían ser la única posibilidad de supervivencia de las culturas indias. Teniendo en cuenta este criterio, en diversos estudios antropológicos Arguedas distinguió entre las comunidades "conservadoras" y las "económicamente fuertes".

Contra lo que pudiera pensarse a primera vista, consideró que aquellas que más posibilidad de resistencia presentan no son las "conservadoras" que intentan desconocer los caminos que la "occidentalización" trae consigo, aislándose por ejemplo, sino las segundas, las "económicamente fuertes", que podrían sobrevivir mejor asimilando "anticuerpos mestizos" de resistencia, o, en otras palabras, porque adoptando críticamente elementos occidentales podrían resistir

¹⁵ J.M. Arguedas, "La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú". Apéndice a Yawar Fiesta. Buenos Aires: Losada, 1974.

sin perder su identidad¹⁶.

Arguedas igualmente señala las dimensiones del cruce cultural que se produce entre indios y miembros de otras culturas. Como resultado de esa mutua influencia:

ha aparecido un personaje, un producto humano que está desplegando una actividad poderosísima, cada vez más importante: el mestizo. Hablamos en términos de cultura; no tenemos en cuenta para nada el concepto de raza. Quien quiera puede ver en el Perú indios de la raza blanca y sujetos de piel cobriza, occidentales por su conducta.¹⁷

En 1941, en su obra *Yawar Fiesta*, se aprecia el vuelco de Arguedas respecto al indigenismo anterior. Esta obra no tiene una visión estereotipada y dualista simple, pues se muestran diversos sectores sociales con muy variadas actitudes. En el paisaje social aparecen indios, terratenientes, estudiantes, mestizos y políticos. Y como ruptura fundamental, en esta obra también se presenta la transculturación, entendida según la definía el ilustre investigador cubano F. Ortiz, inventor de la expresión, como un intercambio de elementos culturales de diversa procedencia que originan un

proceso en el cual se da algo a cambio de lo que se recibe; es un "toma y dame"... Es un proceso en el que ambas partes de la ecuación resultan modificadas... en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente.¹⁸

¹⁶ A. Rama, Op. cit., p. XX y ss.

¹⁷ J.M. Arguedas, "El complejo cultural en el Perú", en: *Formación de una cultura...*, p.2.

¹⁸ Fernando Ortiz. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Barcelona: Ariel, 1972.

Sí, la transculturación es una ecuación en que ambas partes reciben y el cambio cultural adopta, si se trata de dos culturas, un sentido bidimensional. Eso lo comprendió muy bien Arguedas y desde *Yawar Fiesta*, como en todas sus obras posteriores, lo plasmó magistralmente. En el caso que nos ocupa, la transculturación fue vista como la apropiación por parte del mundo de los indios de importantes manifestaciones culturales del mundo "blanco", como de las corridas de toros; pero no únicamente eso, sino que dicha apropiación incorpora sus propios ceremoniales que rebasan el rito tradicional español; y de otro lado, también el mundo de los "blancos" se apropia, aunque ellos no lo hagan conscientemente ni lo quieran reconocer, de elementos culturales indios, llegando incluso a familiarizarse con ceremonias religiosas nativas. Esto es lo que se puede llamar la indianización del criollo¹⁹.

En la producción literaria de Arguedas, la transculturación aparece en *Todas las Sangres*, donde describe un universo verdaderamente complejo y contradictorio, pues un terrateniente tradicional (Bruno Aragón de Peralta), impotente para entender y resistir el embate del capitalismo tradicional que descompone sus formas de vida, adopta comportamientos propios de los comuneros indios, e incluso llega a comportarse con la visión mágica y simbólica del mundo propia de sus peones indígenas.

Sintetizando el objetivo de su literatura y los alcances estéticos que se desprenden del estudio del indio, el elemento social predominante en la historia peruana, Arguedas resalta la visión de totalidad, imprescindible para poder comprender adecuadamente la realidad social y construir una literatura que expresara la complejidad de la gran riqueza social y cultural en la que transcurre la vida del indio:

Siempre se habla de uno como intérprete del indio y eso me parece muy parcial; no se puede conocer al indio si no se conoce a las demás personas que hacen del indio lo que es; solamente pueden conocer bien al indio las personas que conocen también, con la

¹⁹ J.M. Arguedas, "El complejo...", p. 2.

misma profundidad, a las gentes o sectores sociales que han determinado que el indio sea tal como es ahora, tal como va cambiando y evolucionando; es decir, era necesario conocer el mundo total humano, todo el contexto social.²⁰

e. Ruptura plena con el indigenismo tradicional

A partir de *Yawar Fiesta* la ruptura con el indigenismo está consumada, y luego será desarrollada en los *Ríos Profundos*, *Todas las Sangres* y en la truncada novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

Esa ruptura implicó varias transformaciones. El Perú dejó de ser visto como un Universo dual para ser considerado como un complejo entramado de países, formas de organización social, culturas y lenguas que conforman una totalidad dinámica y articulada.

De paso, hay que decir que esta visión literaria de Arguedas, rica en sugerencias para las Ciencias Sociales, no fue asimilada por importantes corrientes del análisis social de Nuestra América de los años 1950 y 1960, que pasaron a presentar como fabulosos descubrimientos el llamado "dualismo estructural" y la teoría de la "marginalidad", cuando ya Arguedas con su obra literaria había roto con esa vieja e ideologizada forma de ver a estas sociedades. El logro de Arguedas demuestra que la literatura cumple, entre muchos roles importantes, la función de anticiparse a ciertos descubrimientos en el terreno científico. Y el análisis totalizado de Arguedas fue una valiosa contribución en ese campo. Lo que debemos lamentar es que pasara tanto tiempo para ser asimilada por las Ciencias Sociales del continente.

La literatura de Arguedas recorrió los más diversos caminos geográficos del Perú, como él mismo lo recordaba al hablar de su obra principal:

²⁰ J.M. Arguedas, *Primer Encuentro...*, citado por R. Forgues, Op. cit., p. 143.

Todas las Sangres ha madurado durante largos años. Para poder escribirla fue necesario haber intentado interpretar en *Aguas* (1935) la vida de una aldea, en *Yawar Fiesta* (1941) la de una capital de provincia y en *Los Ríos Profundos* (1958) la vida de un territorio humano y geográfico más vasto y complejo. Sin estas obras no hubiese podido crear *Todas las Sangres* (...). Y siendo que mi última novela es más literaria que las anteriores porque en ella lo literario proviene de la faz y el corazón de infinidad de gentes distintas entrabadas en nuestro país en una urdimbre sutil, profunda, a veces terrible, y no solamente de la descripción del llanto y de la mágica maravilla de los ríos y montañas.²¹

La producción literaria de Arguedas, generada en el período 1935-1969, revela los mecanismos particulares que posibilitaron la transición de la sociedad servil y semifeudal a la sociedad capitalista. Parafraseando la célebre afirmación de Marx, en el sentido que la obra de Balzac acerca a la comprensión de la sociedad francesa postnapoleónica, podemos decir que la crisis de la sociedad tradicional peruana y los nuevos desajustes y contradicciones generados por el capitalismo pueden ser conocidos cabalmente a través de la obra literaria de Arguedas.

La asimilación de esos procesos en su obra literaria, se facilitaba porque Arguedas conoció de cerca dos coyunturas significativas (las de 1930 y 1960), momentos esenciales en la acelerada expansión capitalista y descomposición del régimen agrario tradicional²².

²¹ Citado en Juana Martínez G., "José María Arguedas", *Historia de la Literatura Latinoamericana*, No. 13. Bogotá: Oveja Negra, s.f. p. 209.

²² J.M. Arguedas, "La soledad cósmica en la poesía quechua", *Casa de las Américas*, No. 15-16. Noviembre 1962, Febrero 1963, p. 15 y ss.

El primer momento aparece contextualizado en su artículo **La Soledad Cósmica de la poesía quechua**. Allí relata la forma como a principios de los años 1930 se produjo el contacto entre la costa y la sierra y una "nueva invasión ingresó a torrentes en el mundo hispanoquechua antiguo, ciertos valores de la civilización industrial"²³. Ese proceso de acercamiento significó que los sectores aristocráticos se apresuraran a recuperar el "tiempo perdido" durante tres siglos de distanciamiento entre la costa y la sierra. Unos, los más conservadores se resistieron ante el empuje de las "perversas costumbres que la Civilización traía" y otros, los "modernizantes":

confundieron desde entonces y no sin cierta lógica, lo colonial y lo quechua, el indio y las catedrales, en un solo bulto. Para ellos, ambos casos representaban el pasado más vergonzoso, el "atraso", la "antigualla", el lastre de la civilización.²⁴

Desde el momento en que penetraron los valores y vicios propios del capitalismo (individualismo, mercantilismo, egoísmo, competencia), la descomposición de la sociedad tradicional fue acelerada; pero, a la vez, ese no fue un proceso unilineal y mecánico, puesto que originó recomposición social y resistencia entre los sectores populares. El aspecto de la resistencia, lo recalca Arguedas al considerar que la irrupción del capitalismo no supuso ni la desaparición inmediata, en términos físicos y culturales, de las comunidades indígenas ni tampoco la imposición omnímoda de los valores de la cultura "occidental".

Y aquí está el otro aporte de la obra arguediana: resaltar y dimensionar, como no lo hacían los indigenistas tradicionales, la capacidad de resistencia y de rebelión de los indígenas. Donde el indigenismo tradicional veía a un indio resignado, sumiso, con dudosas muestras de rebeldía, Arguedas observa a un sujeto inconforme, activo, dinámico, con espíritu de rebeldía, experimentando

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

odio interior hacia sus opresores. Pero que Arguedas mostrara la rebelión india y la compartiera, no implicaba que su análisis hubiera sido falsamente heroico y unilateral. Bien por el contrario, los personajes indios **-como todos sus personajes-** son de carne y hueso, auténticos, que sienten, vibran, lloran, resisten, alimentan odios, rencores, temores, y se adaptan a las situaciones. Se puede decir que si con la obra de Arguedas el indígena entra por la puerta grande a la literatura universal, también ingresan los Andes, con su magia, su belleza y sus mitos²⁵.

Así mismo, en el uso del lenguaje, Arguedas ha hecho aportes notables obteniendo, luego de una lucha titánica de varios años, la expresión característica de los indígenas, sin desfigurar el quechua ni caer tampoco en la retórica o el formalismo. En su propia habla cotidiana, Arguedas expresó las múltiples facetas de los indios, sin descontextualizarlos ni beatificarlos. Recreó bellamente **-como lo hace en Los ríos profundos-** la majestuosa naturaleza andina, con sus ríos, montañas, árboles y animales, que le dan un vigor inusual a sus descripciones geográficas y resaltan la función de la naturaleza en la trama de sus obras.

Esa relación indio-naturaleza, que él había conocido en su niñez, le permitió comprender la magia andina y la soledad cósmica del hombre quechua. Es necesario detenerse un poco en esta parte de la obra de Arguedas, puesto que desde el punto de vista ecológico sus escritos tienen un carácter anticipatorio. En efecto, hace 40 o 50 años las consideraciones de Arguedas sobre la naturaleza, las plantas y los animales podrían parecer románticas y bucólicas, porque entonces no se habían percibido en toda su dimensión los efectos negativos que el "progreso" genera sobre el medio ambiente. Pero en la actualidad, ante la magnitud de los problemas ambientales, las palabras de Arguedas cobran una inusitada vigencia. Porque él en sus obras nos señaló reiteradamente cómo las comunidades indígenas tienen una relación armónica con la naturaleza, los ríos, las quebradas, las montañas, los animales y el cosmos, donde se privilegia el equilibrio y no la expoliación ni la destrucción. Arguedas nos presenta una excelente discriminación de la naturaleza tal y como

²⁵ M. Vargas Llosa, Op. cit., p. 37.

la conciben los pueblos indios:

Así como las montañas y los ríos tienen poder sobre los seres vivos, todo lo que hay en el mundo está animado a la manera del ser humano. Nada es inerte. Las piedras tienen "encanto", lloran si no pueden desplazarse por las noches, están vinculadas por odios o amores con los insectos que habitan sobre ellas o que, simplemente, se posan sobre su superficie. Los árboles y arbustos rien o se quejan; sufren cuando se les rompe una rama o se les arranca una flor; pero gozan si un picaflor baila sobre su corola. Algunos picaflores pueden volar hasta el sol y volver. Los peces juegan en los remansos. Y todas estas cosas vivas están relacionadas entre sí. Las montañas tienen ciertas zonas especialmente sensibles sobre las cuales el hombre puede reposar pero no quedarse dormido, a riesgo de que la montaña le transmita alguna dolencia que puede ser mortal.²⁶

Esa sensibilidad ante la naturaleza, propia de la cosmovisión indígena, buena falta le ha hecho durante los últimos 500 años al llamado pensamiento occidental y al modelo industrializador, carencia que tantos efectos negativos ha tenido sobre nuestra madre tierra y sobre el hombre mismo.

Que ese pensamiento profundo frente a la naturaleza es muy actual, se pone de presente con las afirmaciones de Mario Vargas Llosa, un escritor que se ha declarado "europeo"²⁷, que no ha ocultado su repudio por las culturas

²⁶ J.M. Arguedas. "Algunas observaciones sobre el niño indio actual y los factores que modelan su conducta". Consejo Nacional de Menores, Vol. III, p. 3-18, citado por R. Forgues, *Op. cit.*, p. 185-186.

²⁷ En la campaña electoral de 1990, Vargas Llosa, como candidato presidencial de la vieja y "nueva" derecha, se declaró como representante de la tradición europea, afirmación que en el Perú -poblado mayoritariamente por indios y cholos (mestizos)- tiene un gran significado

indígenas y que incluso recientemente manifestó estar de acuerdo con la desaparición de esas culturas²⁸. Con respecto a la concepción de naturaleza en Arguedas, formulaba una opinión significativa si se tienen en cuenta sus últimos comentarios -no exentos de racismo- sobre los indios de su país. El mencionado escritor dijo en aquella oportunidad:

Esta mística de la naturaleza, el rechazo de todo lo que aleja al hombre de ella, su alegato apasionado para que la flora y la fauna sean amadas y respetadas como lo que son en los pueblos primitivos -que viven en intimidad con ellas- podía parecer hace algunos años idealismo trasnochado. Pero los tiempos cambian. Muchos hombres han perdido las ilusiones que presentaba el desarrollo industrial como panacea para los males sociales... Por eso han surgido los movimientos llamados ecologistas.²⁹

simbólico. Significa, nada más ni nada menos, que autoproclamarse como representante de la élite oligárquica que siempre ha visto como inferiores a los indios y a los pobres.

²⁸ A raíz de la celebración de los 500 años, Vargas Llosa escribió un artículo titulado "Preguntas de Conquista" en el que abiertamente emitió opiniones contra la supervivencia de los pueblos indígenas. Entre algunos de sus apartes decía: "Tal vez no hay manera realista de integrar nuestras sociedades sin pedir a los indios pagar un precio alto: *renunciar a su cultura, lenguaje y creencias...*" "Si fuera forzada a escoger entre las culturas indias y su asimilación completa, con gran tristeza (!) *escogería la modernización*". Y, rematando con una sentencia digna de los más famosos etnocidas de la historia, dice: "*Es trágico (!) destruir lo que está existiendo como posibilidad cultural, aun cuando es arcaico, pero temo que tendremos que tomar una decisión*". De tal manera que Vargas Llosa se siente autorizado -¿a nombre de qué?- a tomar una decisión sobre el futuro de los pueblos indios del Perú. ¡Vaya tamaño despropósito! Citado en Boletín del Grupo Internacional sobre Asuntos Indígenas, No. 1, Julio-Agosto 1991. (Subrayado nuestro).

²⁹ M. Vargas Llosa, "Literatura y suicidio: el caso Arguedas", Revista Iberoamericana, No. 110-111, enero-junio 1980, p. 20.

Tanto Arguedas como los movimientos ecologistas de tipo político señalan claramente la responsabilidad del capitalismo en el problema del deterioro ambiental, porque es ese tipo de organización social el que ha trastocado y modificado las relaciones con la naturaleza, deteriorándola notablemente. Es en este contexto y sólo en este que tiene importancia la ecología, tal y como lo percibió adecuadamente Arguedas, cuya voz expresaba el sentir de los pueblos indios de América.

De otra parte, en la nueva forma de ver a los indígenas Arguedas no muestra héroes individuales sino que reivindica permanentemente el espíritu colectivo del hombre andino. En el plano narrativo la acción nunca gira en torno a un personaje principal, pues sus personajes son ante todo colectivos: los comuneros en *Yawar Fiesta*; la ciudad de Abancay en *Los Ríos Profundos*; la muchedumbre de la prisión en *El Sexto*; los comuneros que trabajaban en las minas, los habitantes indios de la ciudad y los trabajadores de las haciendas en *Todas las Sangres* y los trabajadores del Puerto de Chimbote en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

La transformación capitalista de los años 1960 también fue visualizada creadoramente por Arguedas, como se deja entrever en sus dos últimas obras (*Todas las Sangres* y *El zorro de arriba y el zorro de abajo*), en el que se acepta la nueva arremetida contra el semifeudalismo agrario por capitalistas locales (Fermín Peralta de Aragón, en *Todas las sangres*) o las multinacionales, en el terreno de la industria minera, en la primera, y de la industria pesquera, en la segunda.

En estas últimas obras, en virtud del conocimiento de la realidad peruana de los sesenta, es donde se establece un más sólido vínculo entre el Arguedas literario y el Arguedas investigador social -**los dos oficios que él supo combinar como pocos durante toda su vida**-. Teniendo en cuenta esta relación, no es sorprendente constatar que antes de la publicación de *Todas las Sangres*, Arguedas hubiera realizado importantes estudios de tipo etnológico sobre la religiosidad popular, el sincretismo religioso, los mitos indígenas posthispánicos, el mestizaje, la diferenciación entre comunidades atendiendo a su capacidad de resistencia, y que incluso efectuara una comparación sobre el

significado de las comunidades en la cultura hispana y en la peruana³⁰. Gran parte de la información que Arguedas encontró en su labor de investigador social fue aprovechada para escribir su obra más extensa y ambiciosa, aunque desde luego se haya recreado literariamente la realidad.

En el caso de su última e inconclusa obra, encontramos una más directa relación entre investigación social e imaginación literaria, pues para comenzar Arguedas fue a Chimbote a efectuar un trabajo investigativo, en el que realizó encuestas, entrevistas, tomó fotografías, recorrió los lugares más importantes, levantó croquis, captó las distintas opiniones sobre el efecto de la actividad pesquera, pues en los años sesenta ese puerto llegó a ser una de las zonas pesqueras más importantes del mundo. Sólo después de realizar esa indagación de sociólogo y etnógrafo, Arguedas concibió la idea de escribir una novela, en la que apareciera **-como se entreve en lo que dejó escrito-** el impacto de los cambios en el mundo de la gran ciudad, contexto espacial que Arguedas nunca había recreado literariamente en profundidad.

Estudiar una gran ciudad en "transición", como Chimbote, se puede decir que era la conclusión lógica de toda la trayectoria literaria de Arguedas; por desgracia esa labor fue interrumpida por el suicidio del escritor. En una carta al investigador norteamericano John Murra, Arguedas expresaba el impacto que le había causado observar la dura realidad del Perú de los años sesenta: "En Chimbote y Puno -decía- he visto al Perú de estos días y su fuerza casi me dobla. Tengo que crecer hasta llegar a la altura de la energía, de esa terri-

³⁰ Ver: Angel Rama (compilador), *Señores e indios*. Buenos Aires: Ed. Calicanto 1976, donde se recogen 38 estudios etnológicos y antropológicos de Arguedas a lo largo del período 1940-1969. Así mismo ver el libro ya citado: *Formación de una cultura...*, en donde se recopilan otros estudios antropológicos. La comparación de las comunidades en España y Perú, aparece en su Tesis de doctorado en Antropología, *Las comunidades de España y del Perú*, Lima: Universidad de San Marcos, 1968. El trabajo antropológico de Arguedas también se manifestó en la traducción de literatura quechua al español. Sus textos más conocidos al respecto son: J.M. Arguedas (Traductor), *Leyendas y hombres de Huarochirí*: México: Siglo XXI, 1973, y J.M. Arguedas, César Miró y Sebastián Salazar Bondy, *Ollantay y cantos y narraciones quechuas*, Lima: Biblioteca peruana, 1974.

ble fuerza que levanta mundos y en muchos frentes se rompe y sangra"³¹.

f. Adiós al Indigenismo

Teniendo en cuenta todos los elementos mencionados en este ensayo, podemos concluir diciendo que con Arguedas se cierra el ciclo del indigenismo romántico, para dar paso a un nuevo tipo de literatura - que sería injusto en realidad calificar de indigenista, puesto que ese discurso considera a los distintos agentes sociales inmersos en la sociedad peruana y, por qué no decirlo, en la de Nuestra América- o, usando las mismas palabras de Arguedas, todas las sangres que forman este pluricultural y diverso mundo social que es el Perú y cada uno de nuestros países. Incluso la visualización de Arguedas es tan sutil que él mismo señala cómo, en los días que corren, es imposible considerar, aislándola del contexto mundial, la evolución cultural de un país, pues es necesario involucrar las fuerzas imperiales que inciden en la vida de cada territorio. En este sentido Arguedas fue claro:

La narrativa actual, que se inicia como indigenista - decía-, ha dejado de ser tal en cuanto abarca la descripción e interpretación del destino de la comunidad total del país, pero podría seguir siendo calificada de indigenista en tanto que continúa reafirmando los valores humanos excelsos de la población nativa y de la promesa que significa o constituye para el resultado final del desencadenamiento de las luchas sociales en que el Perú, y otros países semejantes de América Latina, se encuentran debatiéndose.³²

El nuevo "indigenismo", que en realidad no debería seguir llamándose de esa forma, planteado por Arguedas, piensa ante todo en el futuro, para constituir un proyecto distinto de sociedad, en la que puedan participar sin exclusión

³¹ Citado en A. Flórez Galindo, Op. cit., Apéndice documental, p. 332.

³² J.M. Arguedas, "Razón de ser...", p. 197.

todas las raíces que configuran cada país y el continente entero. Y en esa utopía el pasado milenario de los pueblos indios de Nuestra América ilumina el amanecer, porque la "historia anda, o más rápidamente o con mayor lentitud de lo que suponemos que representan las fuerzas que unos empujamos y otros tiran en sentido contrario"³³, y ese amanecer surgirá del magma indígena, "fruto directo y legítimo, nueva llama de una tradición milenaria cuya hondura no ha de ser posible llenar únicamente con cemento y lágrimas"³⁴.

II. ARGUEDAS: CONOCIMIENTO SOCIAL E IDENTIDAD CULTURAL

a. El sentido de la investigación social de las culturas indígena y mestiza

La vida intelectual de Arguedas se sitúa en la literatura y en la investigación antropológica como dos planos complementarios, que apuntan a un mismo objetivo: el rescate de lo específico de la cultura indígena, de sus debilidades y resistencias.

A diferencia de lo sucedido a otros escritores profesionales, que por los escasos recursos que les proporciona la literatura deben dedicarse a otro tipo de actividades, renegando interiormente por esa pérdida de tiempo que les impide dedicarse de lleno al oficio de escritor, Arguedas nunca consideró que sus actividades de investigador social y profesor universitario fueran marginales o que simplemente se convirtieran en una forma de vivir por los pocos ingresos pecuniarios que le proporcionaban sus obras.

Desde el punto de vista investigativo la producción arguediana fue copiosa y

³³ J.M. Arguedas, "Cartas a Verónica Spasskaya", Casa de las Américas, No. 99, Noviembre-Diciembre 1976, p. 64.

³⁴ J.M. Arguedas, "La soledad cósmica...", p. 25.

variada³⁵. A la investigación concreta Arguedas nunca la subestimó, más bien la consideró fundamental para conocer una mayor gama de matices culturales del pueblo indígena y mestizo de la sierra peruana. Teniendo en cuenta la importancia intrínseca que le atribuía a su labor de investigador social, Arguedas desconfiaba del escritor profesional:

No es profesión escribir novelas y poesías -manifestaba-. O yo, con mi experiencia nacional, que en ciertos sentidos sigue siendo provinciana, entiendo provincianamente el sentido de esta palabra oficio como una técnica que se ha aprendido y que se ejerce específicamente, orondamente para ganar plata. Soy en ese sentido un escritor provincial;...yo tuve que estudiar etnología como profesión.³⁶

Y continuando con su crítica de fondo a la producción literaria vista como mercancía, Arguedas enfatizaba:

Escribimos por amor, por goce y necesidad, no por oficio. Eso de planear una novela pensando en que con su venta se han de ganar honorarios, me parece cosa de gente muy metida en las especializaciones. Yo no vivo para escribir y creo que hay que vivir desincondicionalmente para interpretar el caos y el orden.³⁷

Con esta particular concepción de lo que debe ser un escritor, Arguedas se dedicó a recorrer gran parte de su país y con trabajo directo, la dialéctica de lo

³⁵ Según diversos recuentos bibliográficos, se calcula que Arguedas escribió más de 300 artículos antropológicos y etnológicos. Cf. Jorge Lafforgue, "Observaciones marginales", en J.M. Arguedas, *Relatos completos*, Op. cit., p. 235.

³⁶ J.M. Arguedas, *El zorro...*, p. 25-26.

³⁷ *Ibid.*

concreto, indagó sobre variados aspectos de la cultura indígena, y a partir de ese "eje" escudriñó en la cultura mestiza agraria e incluso citadina de Lima, Ayacucho y otras ciudades peruanas.

Aunque Arguedas no era teórico consumado en el campo de la Antropología y la Etnología, sí conocía las nociones básicas de esas disciplinas que le permitieron efectuar un prolongado e incansable trabajo de campo, realizando estudios sobre religiosidad popular y folklore; recolectando mitos y canciones quechuas; traduciendo himnos y poemas; comparando etnográficamente diversas comunidades; y publicando continuas reflexiones sobre los variados significados de la cultura.

Este reconocimiento directo dotó a Arguedas de una sensibilidad superior a la científica, lo que le permitió captar aspectos inmateriales e invisibles que configuran la cultura indígena³⁸. Por esta versatilidad, Arguedas, pese a que reiterativamente concentrara su atención en la **"cultura india"**, pretendía comprender los elementos distintivos de una cultura nacional indoamericana y estableció los sentidos del intercambio cultural que se producían entre varios mundos³⁹. Al estudiar estos intercambios, Arguedas fue un **Transculturizador**, puesto que su misma vida -**como hemos descrito en la primera parte de este ensayo**- era resultado del cruce cultural entre **"blanco"** e indígena. Y esta experiencia vital, que nutrió su producción literaria, fue crucial en sus investigaciones sociales, pues lo llevaron a identificar los rasgos distintivos no de culturas separadas (**"blanca"** e **india, por ejemplo**) sino de una nueva cultura mestiza, resultado del intercambio, de los préstamos mutuos y del sincretismo. Como en ningún otro terreno, esa nueva cultura se expresó en la mezcla idiomática, porque el castellano se convirtió en la **"expresión legítima del mundo peruano de los Andes, noble torbellino en que espíritus diferentes, como forjados en estrellas antípodas, luchan, se atraen, se rechazan y se mezclan, entre las más altas montañas, los ríos más hondos,**

³⁸ Fernando Mires, El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1991. p. 143.

³⁹ A. Rama, "José María Arguedas transculturador", Op. cit.

entre nieves y lagos silenciosos, la helada y el fuego"⁴⁰.

Además, como su obra de investigador social estaba encaminada a estudiar las supervivencias de lo indio en la cultura mestiza, su mensaje, a diferencia del indigenismo tradicional, no iba destinado solamente al mundo indio sino que se dirigía a un ámbito pluricultural, no indio, de cholos y "blancos". De esta forma intentaba demostrar que los valores tomados comúnmente por inferiores, por ser indios, no eran espurios y que renacían en diversas manifestaciones culturales de mestizos e incluso de hacendados y señores blancos⁴¹.

En sus investigaciones, Arguedas muestra la diversidad de "supervivencias" indias, incluso prehispánicas, que se encuentran en la cultura mestiza. En el plano musical estudia la conjugación de instrumentos de la zona andina (flautas, quenas, tambores) con instrumentos europeos (violín, guitarra)⁴². A nivel religioso destaca la manera como las diferentes cosmovisiones se mezclan para originar una interpretación religiosa inédita, en la cual, pese a predominar la concepción católica, esta contiene elementos de la religiosidad popular india⁴³. La multiplicidad de manifestaciones religiosas fue recogida por Arguedas en diversos estudios, en los que demostró cómo funcionaban en la práctica los préstamos mutuos entre el católico y la religiosidad popular. Señalaba cómo ese sincretismo les proporcionaba a los comuneros indios una fuerza interior que alimentaba su utopía futurista, creencia mesiánica esperanzada en el regreso a un mundo anterior y mejor que aquella sociedad en la que

⁴⁰ J.M. Arguedas, Prólogo a *Diamantes y pedernales*. Buenos Aires: Calicanto, 1977. p. 13.

⁴¹ A. Rama, "José María Arguedas...", p. 17.

⁴² Ver: J.M. Arguedas, "Canciones quechuas", Op. cit., y "El Charango", en *Señores e indios...*

⁴³ El sincretismo religioso es profundizado por Arguedas en su "Puquio: una cultura en proceso de cambio", en *Formación de una cultura...*, p. 74 y ss.

vivían⁴⁴.

El carácter mesiánico de la cultura india y de parte de la mestiza fue clarificado con el estudio de los mitos quechuas, entre los cuales sobresale particularmente el de Inkarrí (que etimológicamente significa "Rey Inca"), con una fuerte connotación mesiánica.

Inkarrí fue el primer Dios, hijo del sol y de una mujer salvaje. Hizo todo lo que existe en el mundo. Amarró el sol a la cima de un cerro y atrapó al viento. Inkarrí fue el primer fundador de la ciudad del Cuzco. Cuando llegaron los españoles, fue hecho prisionero.

Fue martirizado y decapitado, la cabeza del Dios fue llevada al Cuzco, la cabeza de Inkarrí está viva y el cuerpo de Inkarrí se está reconstruyendo hacia abajo de la tierra. Pero como ya no tiene poder, sus leyes no se cumplen, ni su voluntad se acata. Cuando el cuerpo de Inkarrí esté completo, él volverá y ese día se hará el juicio final. Como prueba de que Inkarrí está en el Cuzco, los pájaros de la costa cantan: "En el Cuzco el rey", "Al Cuzco id"⁴⁵.

El carácter mesiánico del mito es claro: sobrevendrá un momento en el que el cuerpo y la cabeza, separados violentamente por los españoles, se unirán y ese día terminarán los problemas de las comunidades indias. Esta apreciación aparece nítida en otra de las versiones del mito:

La cabeza de Inkarrí está en el palacio de Lima y permanece ¡viva! Pero no tiene poder alguno porque está separada del cuerpo. En tanto se mantenga la

⁴⁴ Sobre las concepciones utopistas de la zona andina del Perú, ver: Alberto Flórez, Op. cit., y Manuel Sarkisyanz, Op. cit.

⁴⁵ J.M. Arguedas, "Mitos quechuas posthispánicos", en Formación de una cultura..., p. 175.

posibilidad de la reintegración del cuerpo de dios, la humanidad por él creada (los indios) continuará subyugada. Si la cabeza del dios queda en libertad y se reintegra con el cuerpo podrá enfrentarse nuevamente al dios católico y competir con él. Pero si no logra constituirse y recobrar su potencia sobrenatural, quizás moriremos todos (los indios).⁴⁶

Como el mito de Inkarrí, fueron diversos los mitos, leyendas y tradiciones recogidos por Arguedas, para testimoniar la importancia de la literatura oral, rica en ritmos y musicalidad poéticos⁴⁷.

b. La cultura, patrimonio difícil de colonizar

En los trabajos antropológicos de Arguedas sobresalió la preocupación por establecer las características de la cultura mestiza del Perú, sus formas de supervivencia, el tipo de relaciones que establece con la cultura transnacional de masas y sus mecanismos de resistencia. En los años 1960, notando la creciente penetración de los medios masivos de comunicación, Arguedas intuyó el sentido destructor de esa penetración, desenmascarando la fuerza de las transnacionales y de la dominación internacional como encargadas de impulsar la arremetida contra la diversidad cultural del Perú para imponer la homogeneización capitalista. Arguedas lo expresó claramente:

Las potencias que dominan económica y políticamente a los países débiles intentan consolidar tal dominio mediante la aplicación de un proceso de dominación cultural... Se trata de condicionar la mentalidad del pueblo latinoamericano. Esa gran empresa tiene auxiliares influyentes y poderosos entre los socios

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ver: J.M. Arguedas, "La soledad cósmica..." y Ollantay y cantos y narraciones quechuas...

latinoamericanos de los grandes consorcios... Constituyen una extensión de los núcleos que han de "colonizar" a los países sobre los cuales ejercen un casi pleno dominio económico y político.⁴⁸

Pese a la avalancha deculturizadora, indicaba Arguedas, los pueblos tienen formas de resistencia en el plano de la cultura, porque ésta es un patrimonio difícil de colonizar, y en medio de las más sofisticadas formas de despersonalización cultural los pueblos sobreviven, luchan, resisten, generando una cultura popular, con ramificaciones en distintos espacios y contextos. Incluso Arguedas, con un verdadero carácter de anticipación, constataba que los medios de cultura occidentales no pueden ser rechazados del todo, cayendo en un chovinismo provincial, sino que con ellos se debe establecer un **"vínculo profundo no avasallable para bien del destino de sus propias naciones y de las mismas naciones donde se han organizado los grandes consorcios, muchos de los cuales parecen haber olvidado que el hombre tiene de veras alma y ella muy raras veces es negociable"**⁴⁹.

En conclusión, de la misma forma que en el campo literario Arguedas fue un auténtico innovador que contribuyó al surgimiento de una nueva literatura peruana de raigambre universal, en el ámbito de los estudios antropológicos elaboró trabajos de significación encaminados a resaltar el aporte que al conocimiento y al saber universales realizan las culturas indígenas. Esa creencia guió su investigación social y permitió a Arguedas descollar en este campo con la misma seriedad y altura del terreno literario.

En cualquiera de sus campos de estudio, Arguedas partió del principio de **"considerar siempre al Perú como una fuente infinita para la creación"**. De ahí su búsqueda por **"perfeccionar los medios de entender este país infinito mediante el conocimiento de todo cuanto se descubre en otros**

⁴⁸ J.M. Arguedas, "La cultura: patrimonio difícil de colonizar", en Formación de una cultura..., p. 188.

⁴⁹ Ibid.

mundos". Por eso, consideraba Arguedas, pretender imitar a alguien a partir de la diversidad peruana y continental "resulta algo escandaloso". Consciente de la riqueza cultural de Nuestra América, de mil rostros, con orgullo podía decir Arguedas que si otros mundos "en técnica nos superaron y dominaron, no sabemos hasta qué tiempos, pero en arte podemos ya obligarlos a que aprendan de nosotros y lo podemos hacer incluso sin movernos de aquí mismo"⁵⁰.

Y como escritor e investigador social, Arguedas, casi sin salir de su Perú natal, demostró con su obra que Nuestra América, contra viento y marea, tiene una cultura viva, que late en el alma popular y que ningún poder de la tierra, por descomunal que sea, puede arrancar y negar miles de años de historia propia. Esa obra del gran escritor peruano es un esperanzador mensaje de que en Nuestra América, como en el mito de Inkarrí, algún día se fusionará la cabeza, hundida en la tierra de la ignorancia y el desprecio, con sus miembros desparramados a lo largo del continente, desde río Bravo hasta la Patagonia, para originar un continente en que nuestros pueblos, como el gran dios Inkarrí, volverán a nacer de las mil muertes a las que han sido condenados durante cinco siglos, pero de cuyas muertes han renacido no en una sino en cientos de veces. Porque "ese hermoso día... en que nuestros pueblos volverán a nacer viene, lo siento, siento en la niña de mis ojos la aurora"⁵¹.

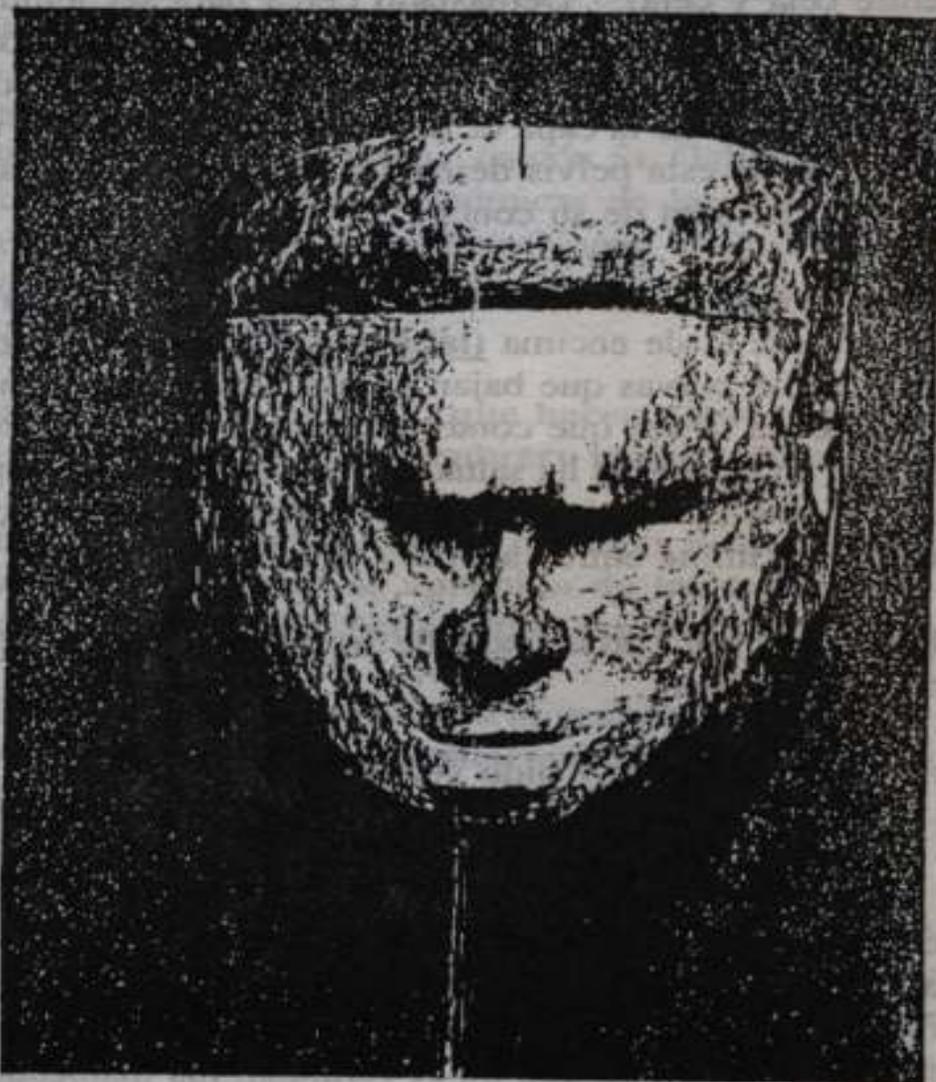
⁵⁰ J.M. Arguedas, "No soy un aculturado", en Renán Vega C., (compilador), José María Arguedas (Antología). Bogotá: El Buho, 1991. p. 53-55.

⁵¹ J.M. Arguedas, "Carta a Hugo Blanco", citado en Carlos Vidales, "Arguedas: su corazón, rey entre sombras", en Estravagario, Bogotá: COLCULTURA, 1976. p. 47.

TALLAS EN EL OLVIDO Y EN EL PERDON O EL AVANCE DE LA CARNAVALADA CHAMANICA

(Máscaras del Alto Putumayo - Colección Tauchert)

BRUNO MAZZOLDI S.*



* Universidad de Nariño.

*A Génica y Maya
para que me perdonen la demora*

Come l'augello

No me caben los huesos. De los pómulos me salen. Los ilíacos se me han subido a la cara, a no ser que en medio de ancas descarnadas se me haya parado la nariz, sin altivez, pues, aunque me abulte el entrecejo, este pájaro, alas las cejas, no se yergue propiamente: ¿cómo seguir llamando "erección" la que se tenga entre ceja y ceja? Demasiado cerca para ser tenida, no propia entonces, robada, casi en el mismo lugar no del todo ocupado por el mensaje de la reina impotente del cuento de Edgar Allan Poe, pendiente de "un botón de bronce al pie del centro de la capa de la chimenea", casi, pues un poco más abajo de lo que pende de esta pelvis descarada, dando la vuelta al mentón, es la lengua, llama blanda fuera de su concha.

Al revés, si sobreviviese un derecho cualquiera, ahora el labio inferior, no satisfecho con montarse al de encima (labium labii lupus), se mete la nariz, se la come, mientras las curvas que bajan de las aletas desdoblan las de labio y barbilla insurgentes, a la vez que contestan a los arcos de las cejas y de las cuencas de los ojos: un uppercut ha saltado al pantano de mi rostro levantando olas sucesivas de carne autofágica, desde el mentón ensoberbecido hasta la semicircunferencia del límite entre cabello y frente.

Por encima del tabique un cordel pasa de un ojo al otro, trait-d'union de vistazo para conmigo mismo.

De lo que me admiro, des-miro y pido venia.

*

Por exorbitancia, como si una fiera pujara por salir del costal de la faz (las más francamente animales, las de bestia afuera, son las más sosegadas), o por narcisismo famélico, como si el exceso de expresión tendiera a encostalar los rasgos en la materia facial (para que no se refundan los dislocados elementos de mi querida reconocibilidad: un párpado gigante se dilata sobre el doblez de

media cara en trance de invadir la otra mitad, la nariz bailando lúbricamente sobre un tajo de boca que se envagina en la mejilla...), por impulso centrífugo o centrípeto, por ambos a la vez, se declina hasta lo imposible la mutua contaminación de lo humano y lo animal, lo informe y lo normativo, lo sobrenatural y lo sórdido, salud y patología, risa y espanto, ebriedad y cordura, lo mismo y lo otro.

De semejante orgía de carantoñas voy a intentar la travesía dejando que se lleven el sombrero alzado por una maestra de la escuela de Santo Tomás de Aquino del Municipio de Yacuanquer, Nariño, a propósito de ciertas "Actitudes psicósomáticas a pedir de Duende", tan pertinentes aquí como en cualquier otra referencia al lance autoincorporativo de la mueca, trátese del remolino de arrugas de **'s Bündner Gritli**, de Flums, cantón St. Gallen, Suiza (Hansmann: 1959. 32-33), o de las acrobacias fisonómicas de las máscaras Bugaku, del género Ninomai, procedentes de Hiroshima (Noma: 1957. 22-23), siempre que el simulacro esté al servicio, cuando no al vicio, de un dispositivo homeopático antimelancólico:

"No dan la cara, eso es lo que hacen algunos: retienen el rostro como si un sombrero invisible la ocultara (...)

Y sobre todo absorben mocos. En lugar de dejar salir palabras de la boca, se apropian de las secreciones nasales celosamente. No sueltan esa contrapalabra. (...)

Autoalimentarse desde adentro, reabsorber la materialidad que escapa a la conciencia, la substancia de la enfermedad, el veneno..." (David: 1992. 24)

Aunque **moque**, "burla", de donde "mueca", al igual que **momerie**, y el alemán **Mummerei**, "mascarada", descontando **morgue** por coincidir la fisonomía cadavérica con la proto-máscara, no perteneciese a una familia de base ***murr-**, "hocico", juntamente con la expresión **mornifler**, "sorber por la nariz" (Picoche: 1971. Voces **momerie** y **morgue**, 436-437), de todas formas intentaría seguir el punteado que va del dar la cara en demasía al no darla para nada, perro de Carnaval y perra de Cuaresma en uno, sea como sea me las

arreglaría para husmear las huellas de la cópula de proyección mortificante e incorporación enmascarante que, en vísperas del Miércoles de Ceniza, en Sibundoy, culmina en el rito del Enjale del Gallo, cuya sangre, mezclada con moco de inocentes, se me convierte en las mismísimas especies del autocanibalismo errático de la mueca del perdón.

Si la materia de esta momerías -sauce, balso, achapo, me han dicho, e, inverosímilmente, yarumo, según la hija de Hedy Sulser, la dueña del chalet a orilla de la laguna de La Cocha a cuyas paredes se asomaron a lo largo de casi medio siglo, hasta cuando el chalet cambió de propietario y Miguel Tauchert se hizo a la colección entera salvándola de una triste venta por unidades - si el magma de las apariciones fantasmales se redujera a mero cromatismo, ¿no podría consistir en el nuevo color que Joyce, por estornudo de arrogancia étnica, arrojó exclusivamente a la cara de los poetas irlandeses, es decir snotgreen, "verdemoco"?

El incubado por tal ectoplasma merecería la pregunta de Buck Mulligan en la obertura del Ulysses: "snotgreen. You can almost taste it, cant'you?"¹.

Añadir gotas amargas de gallo descabezado.

Taste, "gustar", "probar", del antiguo francés taster, "tocar", en virtud de la penetración examinante de taxare, "tocar", "picar", "morder", determinando un origen, estimando, fijando un precio, me deja presumir que la matriz tag-remita también al "remate metálico en el extremo de un lazo", a "citación

¹ "Stephen suffered him to pull out and hold up on show by its corner a dirty crumpled handkerchief. Buck Mulligan wiped the razorblade neatly. Then, gazing over the handkerchief, he said:

- The bard's noserag. A new art colour for our Irish poets: snotgreen. You can almost taste it, can't you?

He mounted to the parapet again and gazed out over Dublin bay, his fair oakpale hair stirring slightly.

- God, he said quietly. Isn't the sea what Algy calls it: a grey sweet mother? The snotgreen sea. The scrotumtightening sea. Epi oinopa ponton. Ah, Dedalus, the Greeks. I must teach you. You must read them in the original." (Joyce: 1922-1960. 11).

descontada, frase de cajón, refrán", no menos que al "letrero con dirección para ser amarrado en pieza de equipaje", y, en las catacumbas de New York después del 68, durante los años que los estudiosos de la práctica del exvoto profano llamado "graffiti" apodan "década del Yo", a la firma acompañada por el número de la calle en que habita el firmante (Riout, Gurdjiau, Leroux: 1985. 64-65), en una palabra justamente al **tag**, ya que a eso vamos, es decir a la revisión del supuesto por el que la máscara sería definitoria en vista de un "entre nosotros", de una primera persona plural que suene **ñukanchi**, sin que la conjunción de **ñuca**, "yo", y **anchi**, "afrecho" (Torres: 1982. Voces **ñukanchi**, **ñuka**, **anchi**, 202 y 29) deje necesariamente presumir que el quechuahablante, el inga en particular, dé por sentado que al ritmo precipitado del "nosotros" haya de quedar el "yo" en cáscara de grano desmenuzado - aquí entre nos, ¿ya oyeron la del rauda **salame** disparado desde la fábrica de embutidos derecho a las que parecen gradas paradisíacas por gracia de artefacto terrorista? Sopesando y palpando, **tasting** el espécimen, una diputada en disfraz de Santísima Virgen, voz ni tan en **off** medio saliendo de una boca de éstas, arguye: "**A no ser por el** remate con la marca, diría que se trata del Santo Espíritu" -, lejos, en suma, de una certeza armada de lanza digital en buzón evangélico, restando lo comprobado y resabido, sin mano en la masa de la identificación del seminal insignificante de los insignificantes. A no ser por ella.

A tientas, prueba improbable, firma de contrafirma, imprevisible cuerpo neumático, incorporable y a la vez devorador, el estereotipo del Matachín, su constante trompética labial parecida a la boca "en actitud de silbar" característica de la máscara de los danzantes **llameros** en la tradición Aymara (Torres: op.cit. Voz **llamiru**, 175) confirmando la vasta difusión del rasgo inherente a la energía de la exhalación; el Sanjuan tan canónico, sus dientes de roedor no siempre a la vista, pues el Bautista fue y sigue siendo cuy, en todo el ámbito andino víctima sacrificial por excelencia a la que Cristo mismo es asimilado (adórenle si no el hociquillo sobre el nevoso mantel del fresco de la Última Cena en la Recoleta del Convento de San Diego de Quito), boquiabierto, la espada lingual desenvainada semejando el flujo de flema que en quechua, "idioma general" del chamanismo en todo el oeste amazónico" (Chaumeil: 1992. 11), responde al nombre de **yachay**, rampa de lanzamiento y pista de aterrizaje para misiles virológicos e inmunológicos de contrataque y defensa

cuya paradójica autonomía de espíritu auxiliar es paralela a la del canto, el icaro creciendo en el cantor igual que un embrión (Luna: 1986. 115; 1991. 37-41); o en atención a estructuras morfológicas distintas de las pertinentes al Carnaval de Sibundoy tal como ha venido celebrándose últimamente, la metamascarita manando de los labios de una de las fachas aparentemente menos equívocas de toda la banda, la que algunas tipologías atribuirían al Curaca Pipero (Corredor y otros: 1990, 4), santo mozartiano catado y recatado por el vaho de su cachimba mágica, soplando la hipótesis del residuo de un antiguo nexo entre el yachay y el motivo de la llamada "lengua personalizada" de la estatuaria precolombina del área del Alto Magdalena² - sea en la sumisión a fórmulas todavía vigentes o supuestamente residuales, sea en plena débaque de rostrituertos y borrachos, volubles testimonios del escaso interés de la tesis consistente en establecer una trayectoria evolutiva del "chamanismo de

² El cordial intercambio epistolar con una de las autoras de *Estatuaria del Macizo Colombiano* (Sotomayor y Uribe: 1987), suscitado por la versión manuscrita de "Saber ex pectore", conato de aproximación a una leyenda del Alto Putumayo recogida por Alberto Juajibioy, intercambio del que la versión ulterior (Mazzoldi: 1989), entre otras sugestivas acotaciones, aprovechó la señalación del equívoco consistente en confundir a un ilustre antropólogo con el Primer Violín de la Filarmónica de Bogotá, quizás tolere aquí un suplemento que estimule su fecunda prolongación: al considerar que cierto uso de las citas de Konrad Theodor Preuss (mencionado para consolidar la hipótesis consistente en reconocer en las llamadas "lenguas" una "representación del vómito posterior a la ingestión de la carne humana"), "más que un caso vulgar de misreading, configuraría una de las vicisitudes de cierto saber que, por su inexorabilidad asimiladora, no sería extraño al que nos concierne" (ib., 44), es decir a la modalidad epistémica de la acción o pseudo-acción inherente a la forma verbal yachana y al morfema -q definida por los quechuistas como "saber consuetudinario" (ib., passim), ya que dichas citas, en el contexto de la argumentación de Sotomayor y Uribe, corroboran inequívocamente una hipótesis distinta, o sea la de una emanación de espíritus auxiliares, eventualmente confirmada por cierta analogía con las representaciones amazónicas del yachay, a su vez adherentes al relato tradicional cuya lectura se había propuesto "Saber ex pectore" - mucho más que validar una hipótesis a expensas de otra, el propósito fue ilustrar de qué manera determinadas prácticas de conocimiento, frecuentemente tenidas por refractarias a la modernidad, pueden contribuir generosamente al análisis de la tendencia a la asimilación incorporativa del "precursor" que distingue a buena parte de la praxis investigativa contemporánea, no sin un amago de trasiego de algunos tópicos de la teoría de la anxiety of influence (Bloom: 1973) al orden del texto científico.

cámara³ a la supuesta degradación de un chamanismo de masa o carnavalesco, mientras lo que estaría en juego, desde la posibilidad de cualquier principio evolutivo y sus suplementos, sería la oposición de singularidad discrepante y étnos, las máscaras del Valle de Sibundoy no responden unívocamente a una asignación definitoria, isotópica ni de fundas.

No se han tallado sólo para ser ofrecidas por quienes las asuman como peso de lo tasado, probado, tocado, y en cuanto tal asignable. Asumen, prueban, tocan, tientan. Aún la más obvia, de nombre resabido y genealogía asentada, asume y consume - con(a)sume - al que cree asumirla. Se enmascara en él.

³ O de cineclub subdesarrollado.

Michael Taussig (1987) parece estar dispuesto a conceder a las prácticas de curación del Putumayo la precaria eficacia de los comentarios cinefílicos. Es lo que me apuré en manifestarle mediante una carta abierta que algunos amigos consideraron impertinente: "Mientras tanto (en el apogeo de tu carrera - envidia chismosa la mía) hay que olvidar otra piadosa promesa del copy-writer de la Rice University (scil: sobre la contracarátula de "Shamanism, Colonialism and the Wild Man"), es decir 'el propósito crítico y autoconsciente de enmendar los pecados positivistas del pasado'.

Mientras tanto (dando conferencias de antropólogo malgré lui en tres continentes y publicando lo que quieres - refunfuño al lado del colchón de Chu Chu) urge racionalizar.

No vale la pena mencionar de qué estabas o estás enfermo. Si te curaron o no, ni pensarlo. Aquí no hay ni magic ni magia. Aquí no pasó nada. El que está 'hondamente afectado por el yagé' no eres tú (aunque admitir lo contrario no sería gran menoscabo para el positivista más tozudo, a menos que el decoro académico y las condiciones ideales de la observación objetiva no apremien más que lo observable). El que está chumadito es José García. Lo tuyo no es una visión. No es más que un enredo de sombras retorciéndose bajo el látigo de la sádica vela, 'the moving shadows flung by the candle', que así coronas con el 'fuego cruzado' que te atraviesa, mientras cedés a las sombras el punto de intersección para que traben cuernos de abigarrados chivos expiatorios, víctimas del desplazamiento de la agresividad de los 'escobazos' de los abanicos y de los chasquidos linguales. Puro cine.

Admitirás al menos que en esta sala de proyección subdesarrollada quien encontró por qué rascarse no es Don Santiago ni Don José, si es cierto que las sombras, de su bolsillo (a propósito, ¿habrá alguna relación entre el antiguo alto alemán Tasko, 'bolsa', y Täushung, 'engaño', 'alucinación?'), pagan tus ganas de despejar la incógnita de la magia hidalga, por su cuenta y riesgo, sobreponiendo al rostro de lo degradado colonial el blasón de lo que fuera supuestamente inmune a la diferenciación (scil: la figura de una 'máscara pétrea' agustiniana)" (Mazzoldi: 1987. 18-19).

"Máscara", del bajo latín masca cuyo sentido primero habría sido "demonio", y, por lo menos desde el siglo VII, "bruja", procede de la misma matriz de mascota: toda máscara tendría un toque de espíritu auxiliar, y, como todo auxilio, mágico o tecnológico, al reemplazar, al suplir, al enredar lo primero y lo segundo, el adelante y el atrás, expropia, o, si prefieren, echa en cara el vendaje de identidad que desde nuestro ser más íntimo nos envuelve en el otro, en la ciega tentación del otro, así como ishí, "neblina", sustantivo quechua, en calidad de infijo añade a la forma verbal los sentidos de "ayuda" y "compañía" (Torres: op. cit. 125): hálito de monte enmascara porque auxilia desustantivándose.

Más para replicarme que explicarme mejor, entre tanta culpa y vendetta internacional y a destiempo, aún alrededor y sobre todo bajo aguas más quietas que las de La Cocha, perdónenme una enésima mención ajena al supuestamente consabido contexto cultural, la del atalaya pendiente del correo de antorchas, lejano indicio del retorno del asesino de Ifigenia.

El vigilante insomne, a partir de cuyo aviso se desgrana el rosario de venganzas y revenganzas de la Orestíada, tendría un remedio contra el terror nocturno que primero en él se ensaña, cantar o canturrear, si no se le derritiera en lamento el refrán consolador, si el tag musical, garantía de familiaridad para consigo mismo, no se le desatase en lágrimas. A menos que el remedio no estribe justamente no más en el remedo, en el conato de canto, no sólo por caída del anhelo de uni-vocidad, sino por desfallecimiento de la voluntad de la misma voz, ni una ni muchas.

*

Quizás no obedezca tan sólo al imperativo de la coquetería universitaria algún apunte respecto del arte griego del alivio de la pesadilla al pie de unas máscaras empleadas durante el rito del Perdón y Reconciliación en el desarrollo del Carnaval de la comunidad camwëntsa camëntsa, las que, de año en año, en la sede del cabildo indígena de Sibundoy, Alto Putumayo, se alzan como celadas descubriendo los semblantes de los miembros de la Comparsa de los Sanjuanés, para que cada cual, al arrodillarse, bese la Vara de Mando del Gobernador, no sin que poco antes, en la plaza, uno de ellos haya logrado

empuñar firmemente la cabeza del ave solar, arrancarla y abandonar el flácido pescuezo a los escardillos de los cristales de los Saraguayes, danzantes cuyos tocados relumbran por arte de papel brillante, algodón y espejos (Guerrero y otros: 1987).

No sea dicho inter nos, entre sedicentes exponentes de la erudición eurocéntrica de la otrora capital del Departamento de Nariño y Putumayo, pero habría que contemplar el apuro de alguna picada de ojo a la reconciliación interétnica para pedir venia por la abrupta entrada en escena del vigía esquiliano, colgado cabeza abajo del cabestro de una cinta, aquí, de relumbrón, en medio de Saraguayes, Sanjuanés y Matachines, tan lejos de su gallinero y, por más señas, en la traducción de Paul Mazon:

"Car, au lieu du sommeil, c'est la peur qui seule s'en approche et me defend de joindre mes paupières pour un sommeil paisible - quand je veux donc chanter ou fredonner, me faire avec des refrains un remède contre la torpeur, alors j'éclate en sanglots, déplorant le sort de cette maison, où ne règne plus le bel ordre d'antan. Ah! puisse donc luire aujourd'hui l'hereuse fin de mes peines et le feu messenger de joie illuminer les ténèbres!" Agamemnon, 14-21 - Mazon: 1961. 10),

a no ser que se prefieran los reconcentrados endecasílabos que el filólogo pastuso Leopoldo López Álvarez prestó al abnegado servidor y cómplice involuntario de Clitemnestra, el pobre tiritando y estirando el cuello igual que un gallito empapado de rocío en espera de un amanecer portátil:

**"Nunca, nunca (scil. 'mi lecho')
la visita recibe de los Sueños
sino el Terror que está en la cabecera,
y mantiene mis ojos siempre abiertos;
y si quiero cantar y no dormirme
rompo a llorar, y sin querer lamento
la suerte de esta casa en donde otrora
lo próspero reinó bajo su dueño!
¡Si viniese el final de mi trabajo!**

¡Ah, si luciese la señal de fuego!"
(López Alvarez: 1939. 129)

Lo que estas muecas me sugieren es que, en el idioma de quienes más por arte de machete bien afilado que de retoque de gubias las dieron a soñar (las imágenes de Manuel Guerrero y Emma Rodríguez dan testimonio de la técnica empleada más recientemente - Guerrero: 1986), en su mayoría miembros de la comunidad camwëntsa camëntsa visitados una y otra vez por el intermediario de la señora Sulser, Manuel Checa, o en el de los inga de San Andrés, de Santiago y de tantas otras comunidades inga por dentro y por fuera del Putumayo, la acción mediante la cual un cruel e indeliberado dispositivo de vigilia, el "terror", **fóbos**, en camëntsa **uatján** (Juajibioy: 1989. 274)⁴, inga **mánchay** (Tandioy et al.: 1978. 148), es conscientemente suplido por un remedio que Esquilo detalla mediante el verbo **entémnein**, "entallar", "grabar", "esculpir", igual que en griego, no se perdería ni de vista ni de tacto el bulto

⁴ Al excitar "distintas explicaciones, empezando por desarrollar la que incluye en hipótesis aquello denominado castellanamente como 'duende' en la categoría de los **uatis** o 'espíritus' entre los Sionas, siendo que en quechua **huati** o **wati**, quiere decir algo conveniente al duende: 'pícaro', y prestando atención a **huatica**, "tentador", no menos que a **huaticana**, forma verbal de la que explaya todo el abanico semántico, entre otras acepciones "tentar", "probar", "seducir", Luis Montenegro (1988. 10) ha marcado la necesidad de intensificar el estudio de las contigüidades de las prácticas de saber-creer de tierras bajas y tierras altas inherentes a experiencias paralelas poco euclidianamente intersecadas gracias al uso de idénticos dispositivos psicotrónicos, las que a través del quechua, podrían haber mantenido relación con una misma matriz lingüística.

Mientras se aprete el nexo entre **huatu**, "cordel", "hechizo", "pronóstico", **huatukayana**, "burlarse", "hacer mal", "rememorar", literal y burdamente "llamar al **huatu**", y **huatuna**, "adivinar", "fornicar", "pecar", "extrañar", "investigar", "instruir", "recordar" (Torres: op. cit. 98), un riguroso protocolo etnolingüístico que soporte y auxilie las variadas y singulares picardías de una fantasmática de la acción de conocimiento común a los ámbitos amazónicos y andinos, corrientemente amañadas en cómodos lapsus traductivos de corte catequístico, además de proporcionar elementos comparativos para el estudio del **uatján** camëntsa, podría quizás dar razón del parentesco que vincula y diferencia a las nociones de **wahtí** o **wati** características de las culturas pertenecientes al área lingüística tukano, para las que el súbito impensado se declina pasando por la agresividad de cierta clase de borracho, el **ho'cha wati**, la burla comiquísima del **were wati**, los **wati bain** y los **wati bain hoyo**, peligrosos **wati** de chamanes muertos, censados por Jean Langdon (1991. 5-6), sin hablar de los obscenos panzones pesadillescos ni del antropófago **pihsu-bári wahtí**, "llamar-devorar-espíritu", ponderados por Reichel-Dolmatoff (1978. 190-192).

del conato de cura: como una imagen en sauce la meloterapia reconciliante se entalla, sin ser propiamente tangible, mucho menos manejable.

Pido excusas: más de una vez dije "conato" sin haberme fijado suficientemente en el "impulso", la "movida" o la "iniciativa" de conari, "intentar", "aprestarse", y, tratándose de personajes echados al arreglo compulsivo de su donosura, como quiere el Heautontimorúmenos, "atarearse", pues, en lugar de dejar pendiente el asunto entre un ojo y el otro, hubiera tenido que deshacerme hace rato de la conexión de "nariz" u "hocico", muktér, y "burla", mukterismós, para recordar que del exceso de rostro se suspende el sentido del enmascaramiento, la vacilación irónica a la que el ser de verdad sigue acudiendo con sonadero de agripado crónico, o no sería todavía evidente la confluencia del lituano smunkù, "caer desliziándose", y del sánscrito muñcáti, "liberar, dejar ir", en la forma reconstruida *(s)munko, "hacer deslizar, 'sonarse la nariz'"⁵, ni la glutinosa injerencia de lágrimas y otras secreciones en la expresión correspondiente a una de las formas más radicales del desprendimiento de los espejismos mundanos, la "liberación" que los hindúes llaman moksha⁶.

Haría falta ajustar intempestivamente el nexo entre la proyección incoativa y la peripecia del don en que consiste el per-dón, la fuerza curativa del extravío del don a través y por el don del for-give que Tom Pinkson invoca a la sombra de la manifestación del Absoluto heideggeriano (Pinkson: 1989. 91 y 96) tan escasamente proclive a la carnavalada, en fin habría que dar tiempo a la

⁵ *(S)munko: 'hacer deslizar' ('sonarse la nariz')

-go (sans.) muñcáti 'liberar, dejar ir'. (gr.) apo-mússó 'me sueño la nariz', smukter 'hocico', (lat.) mungo 'me sueño la nariz', (angl.-sax.) smugan 'deslizar', (lit.) smunkù 'caer deslizando', munkù 'escapar'." (Delamarre: 1984. 270).

⁶ Macdonell señala la forma verbal móksha, "querer liberarse, buscar la liberación", "liberarse de (ac.)", como desiderativo irregular de muká o muñká, y a la vez enumera las siguientes acepciones inherentes al sustantivo correspondiente: moksha, m. desprendimiento, liberación, escape, de (abl., raramente gen. o °); liberación de ulterior transmigración, emancipación final; suerte de canto que lleva a la liberación; desprendimiento de un cuerpo celeste devorado por Ráhu, fin de un eclipse; caída o goteo hacia afuera o hacia abajo (de hojas, etc.); efusión; dejar libre (a un cautivo); hacer fluir, verter (lágrimas, etc.); desenredar, desatar (pelo); solución (de un problema); tirar, disparar, descargar (flechas, etc.); diseminar (de granos); pronunciación (de una maldición); abandono, renuncia." (Macdonell: 1924-1988, 230, 236).

la peripecia del don en que consiste el per-dón, la fuerza curativa del extravío del don a través y por el don del for-give que Tom Pinkson invoca a la sombra de la manifestación del Absoluto heideggeriano (Pinkson: 1989. 91 y 96) tan escasamente proclive a la carnavalada, en fin habría que dar tiempo a la persecución del avance o suplemento de simulacro, prominencia de una cara, jobiá camëntsa, sin sujeto presentable, roído por ella, por una presentación a su vez menguada por los cortes del "ofender", jo-buevã-n (Juajibioy: op. cit. 200), desde su origen suplantado, pues para la irritabilidad del solamente supuesto pero sonado ser intacto no hay marcas sin heridas, sin el contagio que las afecta con una virulencia epidémica digna del Fuego de San Antonio, la que me parece superada sólo por la caótica asimetría de ciertas cerámicas del complejo Tumaco-Tolita, propulsión de "máscara" o "máscaras", no sé cuántas, jobotsaneshe las llamó Tayta Martín Agreda, cuyos cantos tienen la virtud de hacer avanzar con nerviosa gentileza de gamo las visiones del yagé, avahuasca, camëntsa biaj-íy, en su casita de la vereda de Tamabioy, el viernes antepasado, mirando las fotos tomadas por Tauchert, entre brindis y rebindris de chichita argutísima y apalomada, gozando las formas como lo vi tan solo en otra ocasión, ante unos cuantos caracoles caribeños, su echar adelante de preñadas pero con la desfachatez de las nalgas entreabiertas en un grabado del Das Buch Belial de Jacobus de Theramo, "El Diablo y la Coqueta", si olvido bien, donde una gran dama, entretenida por el excesivo cuidado de sí, no suscita en el espejo su propia figura sino la de un trasero burlón (según la hipotética versión de un misionero dado al excesivo cuidado de los otros, el umbral de la hedionda cueva de Yurupary⁷).

⁷ Así reza la versión tariana del mito de Yurupary, grabada en tukano y tariana por el parasitólogo Ettore Biocca, traducida al portugués por el indio tariana Grasiliano Mendes, del portugués al italiano por Biocca, del italiano al inglés por Stephen Hugh-Jones:

"Los niños no escucharon (...)

Entonces llamó lluvia y viento, y dijo: 'Corran, busquen reparo'. Mientras los niños buscaban hojas para repararse de la lluvia, se echó al suelo, abrió su culo enorme y dijo: 'Escóndanse aquí'. Los muchachos vieron una gruta seca y todos corrieron adentro. El último se había limpiado la boca con casabe; mientras estaba por entrar, Yurupary cerró, pues pensó que el muchacho no había comido.

Desde la maloca vieron ese enorme temporal y dijeron: 'Está bravo últimamente. Seguramente cogió y comió a todos nuestros hijos'. Las mujeres gritaron: '¡Así es, ya no tenemos más

Quien se regalase el lujo de advertir larvatus condono, "yo perdono en máscara", daría a entender hasta qué punto el enfermo, el alma raptada por el enemigo, más que sostener la aplicación y la tenacidad del intento de absolución, de la ablución psicosomática de la "limpia", para regresar a sus cabales debería contentarse con un trance de conato incondicional, no a falta de nada mejor, sino por desmadrepadre de esperanza, contentarse radicalmente, rajarse de risa incumplida ignorando la posibilidad del mínimo chance de diálogo, amnistía, indulto, remisión, condonación, descuento, suyo y del otro, con y sin don (declinación no del todo azarosa que nada debe, aparentemente, al apellido del médico inglés inventor del consabido disfraz), ahí mismo, en el embozo remisivo, en el handkerchief, literalmente "cubre cabeza manual", de un encono de venganza tirado al querer ignorar que solamente lo imperdonable puede ser perdonado, sólo lo immaculado infecto.

Orestes, Electra, quien todavía no sepa perdonar (si el perdón respondiese a un saber cualquiera, si fuese respuesta entre otras posibles, si no refundiese la lógica del responder, y no faltan argumentos para creerlo, al margen de las antropologías y metafísicas del don⁸), el vengador da vueltas en el círculo

hijos!'" (Hugh-Jones: 1979, 305).

⁸ Mi más impronunciado conato consistiría en tratar de hacer aparecer los múltiples efectos deparados por la lectura de Jacques Derrida, dones que los cortes de corchetes, una vez más, hacen olvidar pues: "Aunque todas las antropologías, cuando no las metafísicas del don, a justo título y con razón, hayan tratado conjuntamente, como un sistema, el don y la deuda, el don y el ciclo de la restitución, el don y el préstamo, el don y el crédito, el don y el contra-don, aquí, de manera viva y tajante, nos apartamos (départissons) de esta tradición. Es decir de la tradición misma. Tomaremos nuestro punto de partida en la disociación, en la evidencia engeguecedora de este otro axioma: no hay don, si es que hay, sino en lo que interrumpe el sistema o así mismo el símbolo, en una partición sin retorno y sin repartición, sin el ser-con-sigo del don-contra-don.

Para que haya don, se precisa que el donatario no rinda, no amortigüe, no reembolse, no pague su deuda, no entre en el contrato, no haya nunca contraído deuda alguna. (Este 'se precisa', ya es la marca de un deber, el deber de-no...: más aún el donatario se debe el no rendir, tiene el deber de no deber, y el donante de no dar por descontada la restitución). Se precisa, en últimas, que no reconozca el don como don. Si lo reconoce como don, si el don le aparece como tal, si el presente le es presente como presente, este simple reconocimiento es suficiente para anular

vicioso del miasma, del piaculum, "mancha", "contaminación", que ha captado y enfermado por igual al culpable, desde el momento en que el supuesto justiciero se enfrenta literalmente cara a cara con su adversario, tanto más hondo ensartándoselo cuanto más pretenda librarse de él, haciendo del rostro abominado la lepra del suyo.

Así que la praxis del antímolpos esquiliano y del icaro amazónico coinciden con el efecto de cunguiasca, "muesca, corte (en madera)" (Tandioy et al.: op cit. 62) , porque el canto ha de ser tan sólido cuanto una máscara culposa (siempre que por "culpa" entendamos una animosidad resistente a la casufística etnocéntrica vaticana, trátase de la amartía mediterránea, falta sin sujeto, o de la kama andina, simultáneamente atenta al delito y a la fuerza singularizante y vocacional exhalada por los lugares de poder de los antepasados - Harrison:1993. 173; Mazzoldi: 1992. 48-52), mientras la máscara, no obstante y en virtud de las nuevas apariencias, ha de ser tan impalpable cuanto el soplo, caracol ronroneante para poder auxiliar el paso de lo que resta de mí, no necesariamente la estela lagrimosa de lo torturado en el grito, ni el resto de lagañas del bostezo devorante, cuando todavía (dispéñeme ahora una torpe retraducción de la versión francesa de Las Coéforas, ligeramente modificada) "mi mente por sí misma huye de mí, y cuando ante mi rostro soplan, como un aura penetrante la cólera de mi corazón y su odio alimentado de rencores" (Mazon: 1961. 94-95).

el don. ¿Por qué? porque rinde, en el lugar, por así decirlo, de la cosa misma un equivalente simbólico. Ni siquiera puede decirse aquí que lo simbólico re-constituya el intercambio y anule el don en la deuda. No re-constituye un intercambio que, no teniendo ya lugar como intercambio de cosas o de bienes, se transfiguraría en intercambio simbólico. Lo simbólico abre y constituye el orden del intercambio y de la deuda, la ley o el orden de la circulación en que el don se anula. (...)

Es suficiente que el otro perciba y guarde, ni siquiera el objeto del dono, el objeto donado, la cosa, sino el sentido o la calidad, la propiedad de don del dono, su sentido intencional, para que el don sea anulado. Por algo decíamos: es suficiente que él guarde su fenomenalidad. Pero guardar comienza por tomar. Desde que el otro acepta, desde que toma, ya no hay don. Para que se produzca esta destrucción, es suficiente que el movimiento de aceptación (de prehensión, de recepción) dure un poco, por poco que sea, más que un instante, un instante ya tomado en la síntesis temporalizadora, en el syn, o el cum, o el ser-con-sigo del tiempo." (Derrida: 1991. 25-27).

El trance del perdón, del invocar y alabar el insaber del perdón sin haber perdonado todavía, mientras todavía no nos hemos separado de la memoria de la ofensa igual que el gallo de su cabeza, tiempo de ortigas restregadas y chilacuanes o papayuelos arrojados durante el carnaval de la comunidad inga, cuando las aparentes polisemias, en quechua e inga, kunkana, "olvidar, perdonar", cungarichí, "calmar una pena, hacer que alguien olvide", cungasca, "medio desprevenido, tranquilo y despreocupado", y cunguiasca, "muesca, corte (en madera)", nos dejan resbalar entre los dedos ávidos aquello de que es preciso sacar la punta, lo que hay que extender, sobar obscenamente, jalar para adentro, enjalar, en el idioma de los otros, los de al lado, cunga o kunka, "cuello, pescuezo; entalladura" (Torres:op. cit., 162), nos inducen, ya chumaditos en cualquier lengua, a doblar la "rodilla", cungur, esta muesca, este cuello de la pierna.

*

Lo que se le ocurrió a Tayta Martín con la primera foto en la mano -estaba mirando, si recuerdo mal, una de las máscaras más irremisiblemente azabaches, la de labio leporino reventado por insulto de machetico, jeta desplazada, redonda como cáliz de altavoz electoral, la cruz invertida de la nariz siguiendo la tangente de la boca, los ojos agobiados por los balcones en que ondula la frente, la mejilla derecha hinchada como si se hubiese tragado un yunque de zapatero con su zapato y los mantuviese ensalivados, así como se guardaría un descomunal bolo de coca, la piel templada sobre el plano de la presumible suela contradiciendo la zafada de nariz y eructo elocuente, mientras de la izquierda emerge un tumor prepuciforme que deja guiñar la madera bajo el pigmento, gastado por generaciones de frankesteines oprimiendo la tecla de mando de no sé cuáles mutaciones teratológicas, a no dudarlo emparentadas con otros prodigios de la misma familia, los de protuberancias frontales colmas de bilis extraviada, entregados al obtuso paroxismo de la dolencia que transforma algunos de ellos en obesos abortos del Ángel de la Melancolía, pesadísimos y anublados - lo que exclamó el Tayta, y tendré que rogarle perdón por ser tan indiscreto, fue: "¡Qué tal que se le aparezca a uno meando ahí afuerita!".

Y lo que siguió al barajar lentamente las demás imágenes, como para ilustrar

el regusto del poderse reír de y con espantosos equívocos, a pesar de ellos y gracias a ellos, simultáneamente levantados y caídos de su peso, de su obviedad brumosa, fue el cuento que no voy a tratar de escarabajar aquí, muy atrás de la verónica de la gracia de Tayta atisbando a través de ranuras de comillas, a salvo de la traición, como si así nos lo hubiese contado, a mí y al amigo Willian Daza que también estuvo sorbiendo chichita de Doña María esa noche, sino en su perfil estenográfico, poniendo la prisa a la sucinta cuenta del susto.

Después de una reunión amistosa, alrededor de la medianoche, cierto paisano de Sibundoy estaba atravesando la plaza para regresar a su casa.

En ésas reconoció delante de sí a la novia, caminando. Carmen se llamaba.

La alcanzó, pero al llamarla por su nombre antes de abrazarla, ella dió la cara que no era y nunca fue: era lo que no era, un demoniaco de tremendas muelazas que, al no haberse pronunciado a tiempo el santísimo nombre de la Virgen del Carmen, hubiera ciertamente cargado con el enamorado en lugar de desvanecerse como lo hizo al instante.

Pregunté al Tayta si las máscaras que estaba mirando al contar esa historia serían demoniacos. Me contestó que no, sin más explicaciones.

Lo que puedo tratar de deducir es que, así como el repente en que se manifiesta la perturbación de la fidelidad degenerada en automatismo, o la crisis del automatismo de la infidelidad, que viene a lo mismo, es decir a la epifanía abismal que puede sobrecogernos aún en el transcurso de la operación a todas luces trivialísima y solitaria a la que aludiera el Tayta, o en seguida, valdría la pena añadir, pues, a despecho de los severos censores del onanismo mecánico de antaño, supuestamente siempre heteroinducido y a la fuerza en razón del contradictorio argumento del Doctor Garnier - : la compañía enseñaría violentamente la soledad porque "una mano extraña nunca es tan diestra como

la mano propia"⁹ -, el auxilio, la prótesis, el injerto, lingüístico u objetual, ólisbos, careta, robot, el lance del con, en fin la concavidad de lo que con él ha sido olvidado y perdonado por haber en él sido tallado, nos acoge sin sobrevenir, y que, si la technique n'arrive pas (sopla otro Tayta a través de corchetes deslenguados), la falta de auxilio, el desamparo supuestamente natural y atécnico del mayor susto, consiste en darse cuenta, de un momento sin otro y sin cuenta, que el susto tampoco sobreviene de un momento a otro, y que el efecto de recapitulación acogedora no es asegurado no por la máxima ni por la mínima autoproximidad, ni metonímica ni metafóricamente: con muesca y mueca del "momento menos pensado", inga cungasca cahora (Tandioy et al., op cit. 62), evidencia del olvido entre la tercera y cuarta sacudida de lo que sabemos o queremos saber demasiado bien, se nos puede venir encima la ruina de la garantía, algo de qué armar una historia en todo fiel al género que en las letras hispanoamericanas tiene sabios precedentes: La mujer alta, por ejemplo, leyenda que, al decir de Borges, Pedro Antonio de Alarcón habría recogido de labios de cabreros de Guadix (Alarcón: 1881-1984, 117-142; Borges: ib., 12), u otra no particularmente exitosa, quizás por eso más escalofriante, La larva, que Rubén Darío, en su Autobiografía, menciona con estas palabras: "En Caras y Caretas ha aparecido una página mía, en que narro cómo en la plaza de León, en Nicaragua, una madrugada vi y toqué una larva, una horrible materialización sepulcral, estando en mi sano y completo juicio" (Darío: 1910-1950, 363-366, 363, nota 1) - confundir el demoniaco y la máscara es confundir la empusa y el relato auxiliar, la enfermedad y el compuesto homeopático.

Por otra parte fue William, el sábado por la mañana, mientras me llevaba en moto hacia el pueblo, quien me comentó como en Burbujas, la más adelantada discoteca de Sibundoy, se habrían presentado últimamente varios casos de

⁹ "Este hábito fatal (el del onanismo mecánico) no nace nunca de repente ni voluntariamente, y siempre está precedido por alguna iniciación venérea; y tanto en el hombre como en la mujer se queda siempre aislado en todas las edades. No hay apenas un solo caso en que se haya practicado entre dos individuos, si no ha sido por la fuerza. Una mano extraña nunca es tan diestra como la mano propia y ofrece mayores inconvenientes y peligros para ejecutar la maniobra, excepto por el ano, de lo que sólo se conocen dos o tres ejemplos excepcionales." (Garnier: 1901, 399).

borrachitos acosados por una idéntica aparición, siendo el primero un joven que hubo que reanimar en el cementerio, después de haber sido visto bailando un buen rato obstinadamente abrazado consigo mismo y contestando que lo dejaran solo con su novia, una "mona" (*¿Suicide Blonde de INXS?*¹⁰), la misma que volvió a seducir espantosamente a tres o cuatro más, y que muchos otros habrían querido y quisieran sacar a bailar, a juzgar por el incremento de la clientela a partir de los presuntos hechos, tan satisfactorio para el propietario del local que, en este fin de octubre, la propaganda radiofónica de **Burbujas** resolvió acuñar un nuevo apodo del Halloween: "La noche de la Mona".

Para irnos tempranito, valga concluir considerando que, entre un viernes por la noche y un sábado por la mañana, estas máscaras propiciaron un convivial intercambio de reflexiones, sea alrededor del "volver estéticamente atrás", en el "extrañamiento súbito de lo nunca visto antes o simplemente irreconocible", el **jamais vu** brotado y desvanecido en el impensable de Pere Salabert (1993: 90), sea alrededor de la relativamente moderna aceleración consistente en apuntarse a la representación propagandística de ese irrepresentable, por adicción al **jamais vu**.

¿Por qué entonces no comulgar Ustedes también, señores jueces, en tan versátil compañía? Suerban su halo glauco, a lo mejor con pitillo de **head-mounted Virtual Reality display**, despliegue y, a la letra, "des-juego" de Realidad Virtual por montadura cefálica, "uno que haga que la RV se parezca en todo a la realidad aunque la realidad nunca haya sido tan interesante" (Anuncio de Virtual Scene Systems: 1993), pero no olviden demasiado fácilmente,

¹⁰ Sin ulteriores especulaciones respecto del repertorio de las discotecas de provincia, el alcance emblemático del cabello rubio, así como el de los ojos zarcos, ha de ser relacionado con las múltiples redirecciones e inversiones especulares que afectan la imagen del blanco fagocitada por el mismo poder chamanístico que él reprime (cfr. Chaumeil: op. cit., passim). Por dentro y por fuera de Colombia no es infrecuente que "la mujer blanca o mona" sea asumida como bivalente instancia de separación iniciática. Gómez y Portela no dudan en comparar la cabellera rubia de cierto espíritu tutelar de los *the'walas* paeces (Cauca) con la de "La Chununa" peruana (1993: 19).

turísticamente, que si la esperanza de perdón no espera no es porque la eventual mejora estribe en ahorrarse el tiempo de la entalladura¹¹.

octubre de 1993

Pasto

OBRAS CITADAS

ALARCON, Pedro Antonio de, "La mujer alta (cuento de miedo)", en P.A. de Alarcón, El amigo de la Muerte, Siruela, Madrid, 1984, pp. 117-142.

BLOOM, Harold, L'angoscia dell'influenza - Una teoria de la poesia, trad. Mario Diacono, Feltrinelli, Milano, 1983 (Oxford, 1973).

CORREDOR, Andrés (guionista), Basilio JUAJIBIOY, Marcial JACANA-MEJOY, Colores de la tierra - Arte Kamentsá, Catálogo de la exposición realizada en el Centro Cultural Leopoldo López Alvarez del Banco de la República (Museo del Oro) con el patrocinio de Artesanías de Colombia, Pasto, Nov. de 1990.

¹¹ "Frente a lo presente, es más turístico apuntarse a su representación. De modo parecido a lo que sucede en el enamoramiento, eso consiste en admirar, incluso en amar las cosas o las personas por el halo de propaganda con el que nuestra imaginación las había rodeado previamente. (...) la vida ya no es la metáfora del viaje (por cuyo motivo el viaje ha tenido siempre algo de 'iniciático'). Al revés: el viaje, cualquier viaje turístico es la única dimensión posible de la vida. No hay iniciación posible. Su literalidad es al mismo tiempo su metáfora. Momentáneamente, sólo aquí podría entenderse lo que digo de la vida en su relación con el viaje viriliano y la muerte; y se podría entender prescindiendo incluso de la velocidad. Pero no pasaría de ser un juego de palabras. Porque si conviene decir que en el turismo el viaje supone una 'mejor vida', esta mejoría vital no sería aquella que uno esperaba encontrar al final de los días, sino esta otra que en la espera no ve más que una pérdida literal de tiempo." (Salabert: op. cit., 116-117).

- CHAUMEIL Jean-Pierre**, "El otro salvaje. Chamanismo y alteridad" ponencia presentada en el desarrollo del Simposio Imaginario, adicciones y producción cultural (coords. F. Urrea, S. Ramírez L., y B. Mazzoldi) y al interior del VI Congreso de Antropología en Colombia, U. de los Andes, Santafé de Bogotá, julio 22-25 de 1992 - manuscrito.
- DARIO, Rubén**, Cuentos completos, ed. y notas de E. Mejía Sánchez, F.C.E., México, 1950.
- DAVID GUERRERO, Aura María**, El Duende como juego de poder en los relatos de los niños de Yacuanquer, Tesis presentada para optar el título de Magister en etnoliteratura, U. de Nariño, Pasto, 1992.
- DELAMARRE, X.**, Le vocabulaire indo-européen - Lexique éthymologique thématique, Adrien Maisonneuve, Paris, 1984.
- DERRIDA, Jacques**, Donner le Temps - I. La fausse monnaie, Galilée, Paris, 1991.
- GARNIER, P.**, El onanismo solitario o en compañía, Trad. D.G. Aguado de Lózar, Garnier Hermanos, París, 1901.
- GOMEZ VALENCIA, Herinaldy y Hugo PORTELA GUARIN**, "Territorio, cultura y the'walas", Ponencia presentada en el desarrollo del 6o Encuentro de Investigadores en Etnoliteratura realizado en el Centro Cultural L. López Alvarez del Banco de la República (Museo del Oro) por intermedio del Programa de Maestría en Etnoliteratura de la U. de Nariño, Pasto, abr. 1-2 de 1993 - manuscrito.
- GUERRERO ALBORNOZ, Jaime, Héctor RODRIGUEZ ROSALES, Alvaro YIE POLO, Julio SALAS VITERI**, Los Carnavales indígenas en el Valle de Sibundoy (video), Instituto Andino de Artes Populares y Departamento de Humanidades y Filosofía de la U. de Nariño, Pasto, 1987.

- GUERRERO MORA, Manuel y Emma RODRIGUEZ CAMACHO. Rostros sin tiempo (Video), Estudios Tecnoarte, Pasto, 1986.
- HARRISON, Regina, "Confesando el pecado en los Andes: del siglo XVI hasta nuestros días", en Revista de crítica literaria latinoamericana, XIX-37, 1er Semestre 1993, Lima-Pittsburgh, pp. 169-184.
- HANSMANN, Claus, Masken Shemen Larven - Volksmasken der Alpenländer, F. Bruckmann, München, 1959.
- HUG-JONES, Stephen, The Palm and the Pleiades - Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia, Cambridge U. Press, Cambridge, 1979.
- JOYCE, James, Ulysses, Penguin, Harmondsworth, 1968 (1922).
- JUAJIBIOY CHINDOY, Alberto, Relatos ancestrales del folclor camëntsa, Fundación Interamericana, Pasto, 1989.
- LANGDON, E. Jean, "Do Shamans Really Die?: Narratives about Dead Shamans among the Siona Indians", ponencia presentada en el desarrollo del Simposio Concepciones de la Muerte y el "Más Allá" en las Culturas Indígenas Latinoamericanas, (coords. E.J. Langdon y María Susana Cipolletti) y al interior del 47 Congreso Internacional de Americanistas, U. de Tulane, New Orleans, 7-11 de Julio de 1991 - manuscrito.
- LOPEZ ALVAREZ, Leopoldo, (Texto establecido y trad.), Las siete tragedias de Esquilo, Athéne, Pasto, 1939.
- LUNA, Luis Eduardo, Vegetalismo - Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon, Almqvist & Wiskell International, Stockholm, 1986.

- LUNA, Luis Eduardo y Pablo AMARINGO, Ayahwasca Visions - The Religious Iconography of a Peruvian Shamam, North Atlantic Books Berkeley, 1991.
- MAZON, Paul, (Texto establecido, trad. y notas), Eschyle - T.II - Agamemnon - Les Choéphores - Les Euménides, Les Belles Lettres, Paris, 1961.
- MAZZOLDI, Bruno, El antropólogo que llegó del frío - Entre profes y brujos No. 4 (carta), 1987, Pasto -manuscrito.
- MAZZOLDI, Bruno. "Saber ex pectore", en Falsas Riendas, III-4, 1989-1990, Santafé de Bogotá, pp. 38-49.
- MAZZOLDI, Bruno, Apertura o resignación: una disyuntiva de la paleomodernidad, Pasto, 1992 - manuscrito.
- MONTENEGRO PEREZ, Luis, "El anónimo del duende II", en Reto Revista Cultural de "Diario del Sur". 232, dic. 1988, Pasto, pp. 10-12.
- Noma SEIROKU, Masks, adapt. M. Weatherby, Charles E. Tuttle, Rutland Vermont & Tokyo, 1977.
- PICOCHÉ, Jacqueline, Nouveau Dictionnaire Etymologique du Fançais, Hachette/Tchou, Paris, 1977.
- PINKSON, Tom, "Purification, Death and Rebirth: The Clinical Use of Entheogens within a Shamanic Context", en Christian Rātsch (ed.), The Gateway to Inner Space - Sacred Plants, Mysticism and Psychoterapy - A Festschrift in Honor of Albert Hofmann, Bridport-Lindfield, 1989, pp. 91-116.
- REICHEL-DOLMATOFF, G., El Chamán y el Jaguar - Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia, trad. F. Blanco, Siglo XXI, México, 1978 (1975).

RIOUT, Denny, Dominique GURDJIAU, Jean-Pierre LEROUX, Le Livre du Graffiti, Alternatives, Paris, 1985.

SALABERT S., Pere, El infinito en un instante, U. Nacional, Medellín, 1993.

SOTOMAYOR, María Lucía Y María Victoria URIBE, Estatuaria del macizo Colombiano, Instituto Colombiano de Antropología, Santafé de Bogotá, 1987.

TANDIOY CHASOY, Domingo, S.H. LEVINSOHN, A. MAFFLA BILBAO, Diccionario Inga del Valle de Sibundoy, Townsend, sin noticia del lugar de ed., 1982.

TAUSSIG, Michael, Shamanism, Colonialism and the Wild Man - A Study in Terror and Healing, U. of Chicago Press, Chicago - London, 1987.

TORRES FERNANDEZ DE CORDOVA, Diccionario Kichua- Castellano Yurakshimi-Runashimi - T. I., Casa de la Cultura Ecuatoriana (Núcleo de Azuay), Cuenca, 1981.

Virtual Reality 93 - Special Report, Al Expert, San Francisco, 1993.