

Las escamas de la serpiente

Por Raúl Pastor Gálvez

El mayor desafío al pretender sintetizar la diversidad de la antología personal propuesta por Santiago Aguilar, en los tres tomos del Cuarto Encuentro de Escritores, reunidos en Cajamarca, 2009, publicados con el apoyo del Gobierno Regional de Cajamarca y la Comisión Ad Hoc del Congreso por el Centenario de Ciro Alegría, presidida por el Congresista Escudero Casquino, fue intentarlo sin empobrecerla con cualquier clase de sesgo no intencional del hermeneuta.

Al completar la lectura de los textos, en sus mil páginas, más de treinta autores y alrededor de doscientas piezas, advertimos que emergían, de entre la lógica de su diversidad, al menos tres notas distintivas, los sentidos del presagio, del puzzle y la paradoja, que nos urge, el uno, a reunir, pese a la precariedad insular de la memoria y de la lengua, y a pesar de ellas, todas las voces que hablan en los ríos profundos de la peruanidad difusa, para reconstruirla y alcanzar a resolver su aparente callejón sin salida o su laberíntica soledad.

En la literatura reunida en la antología, la cuestión de la *provincialidad* de, al menos, la mayoría de los narradores replantea la cuestión de la identidad y, con él, el no menos intenso asunto de la Nación, médula de nuestra preocupación moderna. Preguntar si sabemos de dónde venimos y hacia dónde habremos de ir es un atavismo filosófico y/o literario en el país; pero entraña un problema y una paradoja, por falta de información respecto al origen y por un *pólemos* mal planteado e irresoluto.

No tan frecuentes son otras preguntas que vienen juntas y no son ni escatológicas ni teleológicas, como ¿quiénes somos?, ¿dónde rayos estamos? y ¿a dónde se supone que podemos llegar con todo esto que no sabemos si somos? Como sea, la impronta natural pesa mucho en el ánimo del poblador rural peruano, campesino, indígena o nativo, y es que, en su forma de sentir, de pensar y actuar, vive una suerte de ágape con la Mamapacha y con la Comunidad de Runas. Por eso, toda explicación acerca del leitmotiv de la literatura moderna, que empieza con Ciro Alegría, puede responderse sin citar cada uno de los narradores reunidos. Bien, vale empezar por entender a Ciro.

A partir de la existencia real de Uchcu Pedro se difunde uno de los mitos andino amazónico más contado por la literatura oral peruana. Tal como reseña Danilo Barrón Pastor, se trata de una de las rebeliones más recurrentemente parafraseadas a partir de la ocurrida en estas tierras olvidadas por Dios, a fines del siglo XIX.

La asonada ocurrida en 1885, en Rumi, es acaso el pasado no ficcional del cual Ciro Alegría toma válidamente elementos para construir “El Mundo es Ancho y Ajeno”. En un análisis básico pueden advertirse, nos parece, similitudes entre el Pedro Cochachín o Uchcu Pedro, de la crónica de Ernesto Reyna, elogiada por J.C. Mariátegui en 1930, y el Fiero Vásquez de Ciro Alegría, dado a luz en 1938 y publicado en 1941. El halo romántico de los rebeldes de aquél entonces no sólo cubre a Atusparia y a Rosendo Maqui, sino que incluye sincrónicamente a personajes como Eleodoro Benel Zuloeta, caudillo polémico del norte cajamarquino.

Entre la narrativa oral y popular y la de nuestro primer escritor moderno se constatan sendas coincidencias, dado que ambos personajes no sólo son alcaldes rebeldes sino de que ambos fueron ajusticiados por los “señores” del gobierno y de la hacienda. Recurrencia que se mantiene en el *Atusparia* de Ribeyro, que estrenó en 1982.

El colonialismo se manifiesta continentalmente, de ida, como efecto irresoluto en la expropiación compulsiva, la aculturación sistemática y el abuso constante, sea público y militar, cuanto privado y civil, contra el campesino (indígena, mestizo o ‘simplemente’ cholo) y, de vuelta, en la resistencia con que los nativos se defendieron secularmente.

Esa épica sirvió, y sirve aún, de materia prima, de escenario y motivación, a la saga literaria, oral o escrita, a la que concurren nuestros más insignes escritores. Esfuerzo colectivo que se anticipa en el *Facundo Quiroga* de Sarmiento o el *Martín Fierro* de Hernández, al que se suma luego la excepcional trilogía de *Ciro Alegría*, pero no sólo ella.

Para entender la complejidad conflictiva de *Ciro Alegría* hay que considerarlo implicado -con todas las consecuencias prácticas que ello tuvo para él en ese entonces- en una república partida, sin las formas de mediación mínimas para el éxito de cualquier empresa cívica, y tomando posición en un debate lleno de indefiniciones teóricas e indecisiones prácticas. Esa fue la situación del proyecto nacional y emancipatorio que aún hoy no acaba de emerger. Ello no hace sino resaltar la seriedad y la densidad de la meditación y del compromiso político y cultural de *Ciro* entre el 30 y el 70 del siglo XX.

Reparar en las características que el reto personal adquiere, sirve para penetrar la inextricable relación militante entre el asunto histórico y el literario. Destacar la dimensión épica de la cita a la que concurre *Alegría*, pese al horizonte veleidoso de la variopinta social y política de la urbe coetánea y la vastedad insular de la cultura andino amazónica, aún sin abarcar del todo, sirve acaso para contemplarlo atrapado en los laberintos de la incomunicación que suponen hasta hoy el mestizaje y el desarrollo desigual.

A la complejidad fragmentaria de nuestros orígenes y destinos probables también concurren en competencia abierta o velada, con sus propias visiones, relaciones e intereses, los otros orígenes. La interpretación contradictoria de esta confluencia apetece una identidad nacional concebida como la recuperación de un arquetipo perdido, como la decimonónica del sermón utópico, como el presagio de un encuentro futuro, o como la conjetura probabilística de un negocio apenas jurídico y político, sin grandes modificaciones reales.

La travesía indagatoria seguida por *Ciro* recorre simultáneamente todas esas conjeturas en un esfuerzo de síntesis que acoge el triple cauce de nuestra historia: el de la oralidad comunitaria y popular, el de un positivismo moderno, apenas epifenoménico, por ello nunca anclado del todo en la realidad, y el del naufragio existencial de quienes son extranjeros en su propio país. La afeción post traumática de la memoria, la suya y la nuestra, añade, a la disruptiva del “continuo histórico”, la disolución y la desilusión lingüísticas, que afectan a las comunidades campesinas desde fuera y desde dentro. Condiciones en las que

cualquier interpretación exógena y/o endógena resulta ajena a unas memorias escritas invariablemente en lengua ajena o a soto voce.

De todas las tentativas llevadas a cabo para recuperar efectivamente la imagen presentida, o para recomponerla 'científicamente' a partir de los materiales que irrumpen de a pocos de entre el conjunto incompleto de las piezas, quizá la más acertado haya sido el ensamble intentado por Ciro Alegría. El esfuerzo de síntesis que intenta, desde fuera de la cultura indígena pero desde dentro de su destino histórico, la intenta sin la actitud patriarcal del primer indigenismo, y por eso mismo asume la diversidad como elemento programático de una postura patética entre vanguardismo e indigenismo, lo que la hace viable aunque aún permanezca entrampada entre los rizos de un tiempo simultáneo, compartimentado y recursivo.

Nuestra historia transcurre, como la suya, en la tensión intensa e inminente que provoca moverse entre algunos puentes rotos. Los proyectos clasistas que pretendieron abanderar la nación como proyecto fueron sometidos a la analítica de su agudeza intelectual y a la sensibilidad comprometida con la causa del indígena, sin que esa su filia sea desmerecida por el hecho de no serlo. En ese sentido, la filósofa y filóloga española, Trinidad Barrera, señala que el brío de Ciro no comporta un vanguardismo indigenista postizo sino uno enteramente justificado, aunque su sugerencia haya quedado suspendida entre la literatura y el mito, o escondida entre los caprichos de una grafía superpuesta a la agonía indígena vivida en primera persona colectiva, contada pero no compartida por el Perú oficial de entonces y de ahora.

El nudo problemático que dicha síntesis propone transcurre fluctuante en el proceso de un mestizaje que se espera armonice, en la coordenada de la asimetría y de la indignidad, lo autóctono con lo universal. El escenario de ese ensayo será, treinta o cuarenta años más tarde, uno que nuestro escritor no imaginó: el de la marcha forzada de la ruralidad idealizada a la ciudad esquiva, escenario de la lucha por la sobrevivencia en la marginalidad de la que emerge una identidad acrisolada en el fuego fatuo de lo informal. Y es que la justicia social y la emergencia no se condicen la una con la otra puesto que el problema y los procedimientos plausibles para remontarlo se definen de espaldas a los que la aspiran desde la arena movediza de la pobreza y la violencia.

Desde la coordenada de los años 20 al 30 del siglo XX, la trilogía clásica de Ciro encara la retórica criolla del conjunto y la argumentación falaz del unitarismo republicano que prefiere un Perú homogéneo que no existe más que en la dinámica vertical de su prescriptiva. De la mano de Ciro, la literatura peruana, en cambio, ha descubierto el significado anfibio de la promesa rota por la república y el presagio inane de la mítica pendiente. En el plano complejo de ese proyecto trunco y turbulento la pugna por alcanzar un final feliz para los aborígenes reclusa en la lógica de lo discontinuo. La vida y obra de nuestros habitantes, ingenuos o iniciados, patentiza la racionalidad de un juego no lineal, hecho de variaciones fractales entre el todo y las partes, y de correspondencias y complementariedades paradójales entre la Mamapacha y el Taita Dios, de nativos y criollos.

En el interregno de su siglo, Ciro nació marcado por el signo del agua-tiempo, sierpe una y diversa que remonta cósmica los puntos cardinales de la Chacana

para vengar la codicia. En su avance biográfico estructura el espacio y el tiempo histórico no desde las relatividades paradójales de la ambigüedad, sino desde la dinámica de una necesidad ineludible, la de nuestra realización nacional diversa. Aunque resolver la vida y la memoria, sin la ayuda de los *Tlamat-i-nimes* nahuas o de los *Amautas* incásicos no es fácil, Ciro emerge adelantado a su tiempo como Viracocha-Inti, río o serpiente que es una transición feliz entre el contexto y su superación dialéctica.

En el marco ubicuo del mito, el Inti aéreo que le acompaña forja un tiempo áureo entre el pasado y el futuro, reclamado ocupar el espacio abierto entre las varas que porta Viracocha, una en cada mano. En medio de la problemática indicada, Ciro toma posición con y por el ascenso popular y los grandes cambios internacionales, continentales y nacionales de su siglo, aunque las consecuencias de su militancia en un partido proscrito por la ley y prescrito por la historia lo envuelvan en el complot silencioso con que hasta hoy se le victima públicamente.

Un poco de historia: encarcelado, enfermo, amnistiado y exiliado, se reconstruye a sí mismo escribiendo tenazmente hasta ganarse, más allá de los premios literarios, un lugar en la gloria postrera de nuestros pueblos, con "La Serpiente de Oro" (1935), "Los Perros Hambrientos" (1938) y "El Mundo es Ancho y Ajeno" (1941). Mas, como renunciante del APRA, en su marcha al exilio en Cuba, nos abre una ruta para un regreso igual de doloroso que el 32, 26 años después, para morir como miembro de la academia peruana de la lengua, pero ver un nuevo desastre insurgente en la década del sesenta.

Las memorias, cuentos, ensayos, novelas y relatos incluidos en la antología traducen con matices las cuestiones fundamentales, intergeneracionales y antitéticas nacidas entre vanguardismo e indigenismo. Ciro quiso resolver radicalmente cuestiones que no le permitieron al APRA reivindicarlo. En el otro extremo, muchos escritores extrañados de la cotidianidad campesina, la reivindican como parte beligerante de un proyecto otro, el de otras clases menos la campesina. Ciro queda, respecto de ellos, expectante, rebotando entre las bandas de un mundo ignorado y de un proyecto tempranamente malogrado.

Marcado por el fracaso revolucionario de las clases medias en las provincianas del norte mestizo queda listo para el futuro de un proceso en ciernes. Por eso, Ciro marca el paso de la comunidad campesina, y por extensión la del indio, mostrando la necesidad de acometer las tareas democráticas que la gesta independentista y republicana traicionó o dejó inconclusas. Las condiciones para una revolución agraria son evidentes en lo que Valcárcel alude como una *Tempestad en los Andes*. En adelante, las preocupaciones intelectuales y revolucionarias se trasladarán al mundo rural y provinciano, campesino y analfabeto, sin que los actores del debate ciudadano tomaran las previsiones para adecuar su lenguaje de vanguardia moderna, internacionalista y socialista a las condiciones reales del Ande.

Tal vez no haya sido otra la razón por la que este diálogo o insubstancial o desordenado haya naufragado en las aguas del pseudo paternalismo primero, del prejuicio aristocrático después o la desconfianza contemporánea respecto del indio supuestamente "ladino". De todas las contiendas la peor es la de los sordos a ciegas. Las escaramuza que protagonizarán en adelante los líderes

criollos, de uno y otro lado de la modernidad, en nombre de masas, de las que siempre estuvieron distantes, dependerá de un antiimperialismo sin militantes, porque nadie las convocó a protagonistas y conductoras, sino sólo al rol sucedáneo de huestes de apoyo o bandera simbólica. Esas son las masas que, después de Ciro, siguen siendo convidadas de piedra en la ronda lírica del bonapartismo republicano.

La iniciativa por rescatar el testimonio de la tradición ancestral diversa fue confiada al liderazgo criollo, mestizo o incluso foráneo, sofocando toda resistencia y condenándola a la extinción paulatina, privada de proyecto y de poder, de lengua y de grafía propias. Ahogada en la colonialidad que no acaba, la identidad presentida se conforta con la sacralidad de la utopía andina, convertida luego en el mesianismo desbocado de la “Nueva República”. La recuperación de la identidad extraviada empieza a ser cada vez más considerada como condición sine qua non de la utopía moderna, o como obstáculo por los amantes de la pragmática actual. Pero ni indios, ni mestizos ni mistis ni criollos, ni cholos ni achorados, sabemos cómo concretarla en los hechos, tal vez porque no hay indio que la describa o la escriba en habla propia. Los “indios” que lo hacen son apenas personajes inventados por la literatura bien intencionada, por cuya boca hablan los literatos o los políticos desinformados de la experiencia de vivir la choledad en lengua nativa.

Abortada la posibilidad de diálogo entre autenticidades discordantes, pero complementarias, pareciera haberse viciado para siempre la relación entre el occidente etnocéntrico y la dignidad de nuestras nacionalidades sin voz y sin poder para consensuar en paridad con las demás voces un proyecto progresivo y federal. La respuesta de la intelectualidad regional o provinciana toma el aspecto de una reivindicación sentida contra la intelectualidad capitalina que, sin embargo, habrá de ventilarse fuera de la industria nacional del libro y de las fronteras físicas del Perú, a la espera de que los personajes de nuestra trilogía clásica asciendan al panteón de los héroes mitológicos o a la tribuna o la trinchera de la nación embrionaria.

La intelectualidad serrana y provinciana asume hoy, sin darse cuenta del todo, el reto telúrico de acrisolar una nación federal al interno, una patria grande en el continente, y una nueva raza en el cosmos cultural de los pueblos, integrando, en la permutabilidad de las lecturas diversas, una modernidad en lenguas populares. El protagonismo provincial, antes como ahora, está condenado a superar la coordenada infeliz de su pensamiento bicéfalo. El APRA y la izquierda socialista disiente en torno al papel del intelectual y del arte en el proceso político y revolucionario, Ciro aparece demasiado a la izquierda para el APRA enamorada del centro, y demasiado a la derecha para la izquierda enamorada del extremo; así mismo, demasiado campesino para la elite de la vanguardia limeña y demasiado intelectual para la ola indígena de la provincia interior.

Sólo desde ese presupuesto puede entenderse el ninguneo conservador de las derechas, que victimaron a Vallejo antes y que victiman a Ciro, incluso hoy, por cosas como las de la fe y el compromiso universal con el sujeto de nuestra historia: el indio de todas las nacionalidades. Mariátegui y Vallejo abordaron el asunto desde una perspectiva venidera, uno como originalidad peruana y el otro como elemento del internacionalismo. Ciro, en cambio, lo vió desde adentro,

desde los campesinos alzados o rebeldes o desde los obreros anarquistas amotinados, acaso también como la historia de un naufragio sucesivo. Vallejo y Mariátegui no vivieron lo suficiente para ver ese fracaso, por eso su visión no recalca en el desencanto.

La polémica entre futuristas y ancestralistas pasa por alto el interregno de la provincia y del campo, en que Ciro se sitúa firmemente desde un lado de la orilla, y que Matos Mar nos descubre, desde la otra, en “La Gesta del Nuevo Rostro de la Provincia”, “Desborde Popular y Crisis del Estado” y “El Laberinto de la Choledad”. Por eso, siguiendo la pregunta que nos propone la Barrera, si tuviéramos que empezar el abordaje de nuestra historia por el principio habríamos que remontar el *¿qué es el Perú?*... parafrasando a Trotsky: “la historia de una traición consentida” o de una imitación descarada.

Nostálgicos contra futuristas, alas contra raíces –como dijera el Maestro, Miguel Giusti–nuestras generaciones y literatos han optado por la ambigüedad precaria. La imagen caleidoscópica del Perú está preñada de posibilidades, vista desde posturas xenocéntricas; mientras nuestra gente real se refugia en el mito para soportar el peso de la derrota y la exclusión, a la espera de un escenario político-cultural en el que recuperen voz propia.

El proyecto fallido de los criollos, de transformar el país desde arriba o desde fuera, ha exacerbado la recurrente resistencia popular y ha vuelto a recalar en el genocidio cíclico contra la compulsión de los sectores populares por parte de las asonadas militares o los pactos cívico-militares de la comparsa y la corrupción. La pregunta acerca de “¿cuándo se jodió el Perú?” ha sido reemplazada por otra que nos interroga acerca de la viabilidad del mismo.

Resulta curioso que la única provincialidad literaria acogida de buen grado por los pontífices de la crítica centralista haya sido ayer, como lo es hoy, la versión ditirámica del futurismo arequipeño y la del surrealismo inócuo de la élite puneña. La intelectualidad fundante del Grupo Norte, en cambio, fue castigada al ser asociada al discurso anti-imperialista, considerado anti-moderno, de la revolución del 32. Era obvio que el populismo pro angloamericano viera a Trujillo con más recelo que a nuestros hermanos del sur. El APRA, situada en la coordenada no de un movimiento regional, sino más bien en la de un frente de clases con aspiración nacional resultaba más peligroso que el separatismo arequipeño o el regionalismo telúrico de los puneños.

El indio aparece en El Tungsteno como minero, medio asalariado y casi obrero, en realidad como nuevo mitayo bajo el peso de la codicia norteamericana. El indio rural, de Alegría, en cambio, resiste de hecho la servidumbre, mientras el indio minero de El Tungsteno protesta y augura un futuro para los indios del mundo, a través de Servando Huanta, pero ambos acaban muertos. Las dos tesis, unidas por la heurística invertida de la muerte usada por el criollaje dominante, completan la foto de los rebeldes muertos sobre el madero larvario del capitalismo en el Perú.

Aunque en el modelo multiétnico de nación acuñado por López Albújar caben el blanco, el negro y el mestizo, nadie pretende, excepto Alegría, primero y luego, Arguedas, hablar desde el pellejo del indio. El discurso marxista resulta exógeno, pues denuncia, en nombre del hombre universal y del futuro, los males irracionales del capitalismo como proceso históricamente inviable (ergo, las

crisis destructivas recurrentes y cada vez más aceleradas que describe Kaleki y denuncian Habermas y Jonas). La protesta de Alegría, en cambio, pese a ser local o regional, clama desde el dolor de la comunidad para preservársela. En Arguedas el indio, en cambio, está encerrado entre mistis o en el gueto marginal de un pueblo barriada alucinado, como en Congrains.

Por último, el paisaje andino en Alegría no está peleado con el hombre colectivo, está incluido en el *yotros*, en tanto que para un capitalista es simple objeto bajo el instrumental de la técnica y, para cualquier socialista, apenas el objeto complejo de la prognosis científica. Encerrada en la irracionalidad del mundo andino la comunidad campesina ha sido arrojada a la tiranía de una naturaleza depredada y a la indiferencia de una república hostil. Alegría no se refugia en ninguna utopía, él encara desde la realidad doliente y desde su realismo descarnado la denuncia del instrumentalismo y del pragmatismo que nos son extraños. Así, la explotación del indio y de la naturaleza resultan en su discurso igualmente contraproducentes para el desarrollo de la nación. La reivindicación del indio, en cuanto campesino, se corresponde con la filiación cruzada del colectivo como virtud consciente, por un lado, y con la naturaleza, como ser compartido, por otro.

Pero la curvatura cíclica del tiempo histórico encierra al indio en un gueto comunal que se extingue inexorablemente y que lo deja ni a salvo de la mina ni a salvo de los nuevos barones del latifundio en el Perú de hoy. La estructura del tiempo moderno es supuestamente la de un proceso irreversible catapultado hacia un presente cada vez más y más satisfactorio, pero la realidad de la vieja promesa moderna entraña un futuro cada vez más distante catapultada al infinito. La estructura del tiempo en Haya, la de un espejo roto, tiempo-espacio relativo donde las cosas tienen naturaleza ambigua, pero igualmente válida, se le antoja a cualquier indio una perversión mestiza y engañosa. Alegría se burlará del concepto, como da cuenta Dora Varona en su última entrega y se despedirá del APRA y de la política para siempre.

En la versión india del Taki Ongoy Juan Chocné representa el tiempo venido de las huacas; en “Tempestad en los Andes” de Valcárcel el indio resurge invencible a un tiempo que es el regreso apocalíptico del Pachacuti justiciero, como el Túpac Amaru del “Canto Coral” de Romualdo o el anuncio de la revolución violenta en “Todas las Sangres” de Arguedas.

Alegría no introduce la admonición como tesis central sino como rememoración del paralelo constante en el que la historia de los indios paradigmáticos se corresponde, como lo hacen el Varayoc y el Arquitecto de Sabogal o el Rosendo Maqui de Alegría y el Atusparia de Reyna.