

Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Principe, G. (1972). *El conflictivo mundo de "*Los Ríos Profundos*"* [Tesis para optar el Grado Académico de Bachiller en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS
DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS
DE LA UNMSM

Título: El conflictivo mundo de "Los Ríos Profundos"

Autor: Guillermo Príncipe Cotillo

Año: 1972

Lugar de publicación: Lima, Perú

Tipo de tesis: Bachillerato

Palabras claves: José María Arguedas, mundo andino, mundo representado, protagonista, testigo

Referencia en APA 7ma. ed.

Principe, G. (1972). *El conflictivo mundo de "*Los Ríos Profundos*"* [Tesis para optar el Grado Académico de Bachiller en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

Resumen

La tesis propone un análisis hermenéutico de la novela *Los ríos profundos* (1958) del escritor y antropólogo peruano José María Arguedas (1911-1969). Prioriza en su interpretación al personaje de Ernesto, un actor narrativo que sirve una doble función de protagonista-testigo. Es un factor indispensable para la generación de las diferentes dicotomías que pueblan la significación de la novela, como lo son los dualismos pasado-presente e individuo-colectividad. Se parte de la asunción de que el significado del relato está construido por la representación verbal de un mundo, donde cada elemento posee su particular semiosis. A partir de esta orientación inductiva, de los elementos hacia la totalidad, se pretende descubrir el sentido integral de la obra, en virtud de una lectura que considera a Ernesto su posibilitador más crucial.

Palabras Clave: José María Arguedas, mundo andino, mundo representado, protagonista, testigo.

S.M
ACADEMIA S. MARCI VRBIS
REGVM IN PERV.
VLT
PLVS
RA

NO SE PRESTA
A DOMICILIO

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Programá Académico de Literaturas Hispánicas

El Conflictivo Mundo de "LOS RIOS PROFUNDOS"

TESIS PARA OPTAR EL GRADO DE
BACHILLER EN LITERATURAS HISPANICAS

GUILLERMO PRINCIPE COTILLO

016

LIMA - PERU

-1972-

U.N.M.S.M. Dirección de Biblioteca y Publicaciones
BIBLIOTECA DE LETRAS
016

NO SE PRESTA
A DOMICILIO

I N T R O D U C C I O N

El lector de Los ríos profundos descubre rápidamente que la novela se contruye sobre la base de un protagonista, que es también el narrador, cuyo acontecer se inscribe en dos tiempos claramente diferenciables: pasado y presente.
Es el primero, el pasado, el que tiene mayor vigencia en la obra, especialmente porque el protagonista vive obsesionado por sus recuerdos. Estos recuerdos están relacionados íntegramente a su vida en pueblos andinos, donde ha convivido con blancos e indios, y en ayllus indígenas.
Este mundo evocado por la memoria influye sobre la realidad presente de manera incontrastable. La estada de Ernesto en Cuzco y Abancay se comprende mejor sobre el supuesto de esa memoria siempre presente de los pequeños pueblos andinos.

El mismo Ernesto relata que parte de su niñez la pasó en un ayllu, en calidad de forastero y protegido por los indios. Dice:

> "Huyendo de parientes crueles pedí misericordia a un ayllu que sembraba maíz en la más pequeña y alegre quebrada que he conocido. Espinos de flores ardientes y el canto de las torcazas iluminaban los maizales. Los jefes de familia y las señoras, mamakunas de la comunidad, me protegieron y me infundieron la inapagable ternura en que vivo"
> (p. 44)

Esta experiencia significa para Ernesto felicidad, paz, amor, fraternidad. En sus protectores indios encuentra a sus verdaderos maestros y a través de ellos hace suyo un modo de vida. Desde entonces sus ideales estarán impregnados de

esas experiencias que adquirió en contacto con el mundo indio. Cuando Ernesto llega a Cuzco, primero, y a Abancay, después, este ideal de vida se hará más evidente por el mismo contraste que sufre en una y otra ciudad.

Naturalmente el pasado de Ernesto nó abarca sólo su vida en el ayllu; abarca también, como se ha dicho, la vida en muchos pueblos de la zona andina por donde ha viajado incansablemente: "cruzando el Perú de los Andes, de oriente a occidente y de sur a norte" (p. II). Este peregrinaje le sirve a Ernesto para descubrir la trágica oposición en que se debate la sierra, la lucha entre blancos e indios y para adoptar una actitud personal frente a esa contradicción. Es la actitud de adhesión al mundo indio, claramente explicitada después de su vivencia en el ayllu de sus protectores.

Es esta visión del mundo andino, que le viene de su pasado personal, la que se actualiza durante la estada de Ernesto en el internado de Abancay. En efecto, ya en Abancay, Ernesto sabe perfectamente que un lado del mundo andino es negativo (el de los blancos) y otro positivo (el de los indios). Este doble juicio, que necesariamente tiene que matizarse, explica el presente de Ernesto, presente que para el muchacho es con frecuencia un gran esfuerzo por regresar al "paraíso perdido"(I) de su infancia india. De esta manera, incluso en el presente que vive todos los días, el pasado está presente en el alma de Ernesto.

Dice, por ejemplo:

I). Vargas Llosa, Mario: "Los ríos profundos": ensoñación y magia; en: "Nueva novela Latinoamericana I" de J. Lafforgue, Paidos, Buenos Aires, 1969, (p. 49)

"Iba conversando mentalmente con mis viejos amigos: don Maywa, don Demetrio Pumaylly, don Pedro Kokchi... que me criaron, que hicieron mi corazón semejante al suyo" (p. 67)

Pero la composición de la novela no se agota en la pareja temporal pasado y presente. Hay otras bimembraciones. Una, muy importante, juega con los términos individuo--sociedad. A partir de estos términos el protagonista adopta dos funciones distintas: como actor y como testigo. En otras palabras: Ernesto puede encarar acciones directamente, realizándolas él mismo, pero puede también ser espectador de acontecimientos que suceden a su alrededor. Precisamente esta doble función del protagonista es la que sirve para organizar el desarrollo de la presente tesis, tesis que tiene por objeto estudiar primero todo lo relativo a Ernesto como actor y, luego, todo lo relacionado con Ernesto en función de testigo. Esta duplicidad permite encarar mejor los aspectos individuales y sociales de la novela.

En la presente tesis se considera que el significado de la narración en su conjunto reside sobre todo en la representación verbal de un mundo (hombres, paisaje, acontecimientos) y que cada uno de los elementos de este mundo representado[I] tienen su propia significación. Se trata, por consiguiente, de una interpretación de todos estos elementos y del descubrimiento, a partir de aquí, del sentido total de la novela.

I). Obviamente la base teórica está constituída por el pensamiento de Wolfgang J. Kayser: Interpretación y análisis de la obra literaria; C.F., Madrid, Gredos, 1954.

ANALISIS DEL MUNDO REPRESENTADO

A. ERNESTO COMO PROTAGONISTA



I. ERNESTO Y EL VIEJO

El narrador-protagonista nos presenta en el primer capítulo de la novela, casi sorpresivamente, un personaje de caract erísticas múltiples y complejas: es "el Viejo". Por arte de una sintetización rigurosa, el narrador configura, delineándola claramente, la personalidad de este personaje. Llama la atención esta caracterización porque desde el primer instante tenemos una idea precisa del tipo de persona que es "el Viejo". Se obtiene este resultado a través de descripciones que aunque aluden básicamente al aspecto exterior del personaje, dejan ver los rasgos más saltantes de su personalidad.

El caracter del personaje queda iluminado con sólo leer el siguiente párrafo:

> "Infundía respeto, a pesar de su anticuada y sucia apariencia. Las personas principales del Cuzco le saludaban seriamente. Llevaba siempre un bastón con puño de oro; su sombrero de angosta ala, le daba un poco de sombra sobre la frente. Era incómodo acompañarlo, porque se arrodillaba frente a todas las iglesias y capillas y se quitaba el sombrero en forma llamativa cuando saludaba a los frailes" (p. 7)

No cabe duda que la primera imagen que tenemos del personaje es la de un avaro (muy bien expresada por la antítesis entre "anticuada y sucia apariencia" y "llevaba siempre un bastón con puño de oro") y de un hombre fariseo, aparatosamente demostrativo de su religiosidad. Pero sobre todo la descripción establece el status social del personaje (forma parte obviamente de los "principales" del Cuzco), y su efectivo poder:

> "... en los conventos los frailes preparaban vela-

> das para recibirlo; que lo saludaban en las calles los canónigos (...) no podía ser este hombre más perverso ni tener más poder que mi cejijunto guardador que también me hacía dormir en la cocina" (p. 2I)

Raimundo Lazo, al abordar la figura del "Viejo" también llega a la siguiente conclusión:

> "... el Viejo, prototipo de avaro, caviloso y taimado, de relogioso fariseísmo formalista, cuya religión verdadera es la de atesorar y no gastar"(I)

Es indudable que el significado final de la caracterización enfatiza la condición de hombre poderoso que tiene "el Viejo". Es necesario averiguar en qué consiste ese poder.

a. El conflicto

Al principio la relación familiar entre Ernesto y "el Viejo" no aparece como problema. El conflicto parece centrarse, más bien, entre éste y don Gabriel, padre de Ernesto. Según relata la novela, el conflicto habría surgido cuando don Gabriel trabajaba en la hacienda del "Viejo", que es un familiar cercano. Aunque no se nos informa sobre las causas concretas del problema que enfrenta a los dos hombres, lo cierto es que don Gabriel concibe el proyecto de "hundir" al "Viejo". Para esto viaja al Cuzco. Esta será para Ernesto, ocasión para que conozca la ciudad y, al mismo tiempo, a su tío:

> "Eran parientes, y se odiaban. Sin embargo, un extraño proyecto concibió mi padre, pensando en este hombre. Y aunque me dijo que viajábamos a Abancay, nos dirigimos al Cuzco, desde un lejanísimo pueblo. Según mi padre, íbamos de paso. Yo vine anhelante, por llegar a

I). Lazo, Raimundo; La novela andina, ed. Porrúa S,A., México, I,97I, (p. 86)

la gran ciudad. Y conocí al Viejo en una ocasión inolvidable" (p. 7)

Pronto el conflicto entre el "Viejo" y don Gabriel compromete a Ernesto. "El Viejo" busca arteramente las formas más incisivas para ofender a los recién llegados: los recibe en "la cocina de los arrieros (...) en el patio de las bestias" (p. 9). Dice Ernesto:

> "Era una cocina para indios el cuarto que nos dieron. Manchas de hollín subían al techo desde la esquina donde había una tullpa indígena, un fogón de piedras. Poyos de adobes rodeaban la habitación. Un catre de madera tallada, con una especie de techo, de tela roja, perturbaba la humildad de la cocina. La manta de seda verde, sin mancha, que cubría la cama, exaltaba el contraste. '¡El Viejo! -pensé-. ¡Así nos recibe!'" (p. 9-IO)

Frente a esta recepción agresiva e hiriente, el corazón tierno y sensible de Ernesto, conmovido por la ofensa, reacciona con el mismo odio, o más, que su padre.

El rechazo de Ernesto no es tanto por encontrarse en esa habitación humilde, puesto que era "muy parecida a la cocina en que me obligaron a vivir en mi infancia; el cuarto oscuro donde recibí los cuidados, la música, los cantos y el dulcísimo hablar de las sirvientes indias y de los 'concertados'[I]" (p. IO). De manera especial hiere a Ernesto el contraste del "catre tallado" dentro de la cocina, que interpreta como una forma de ofensa al pariente "trotamundos" que se atreve a regresar:

> "La cuja tallada del Viejo se exhibía nítidamente en medio del cuarto. Su techo absurdo y la tela de seda que la cubría, me causaba irritación. Las manchas de hollín le daban un fondo humillante. Derri-

I. Peones a sueldo anual (nota de J. M. A.)

bada habría quedado bien" (p. I9--20)

Con esta experiencia Ernesto se prepara para la entrevista con "el Viejo". Pero se prepara también --y esto es muy importante-- a través del conocimiento del Cuzco incaico y de su destrucción por los blancos: "sabía que tras los muros de los palacios de los incas vivían avaros" (p. 2I). También había comprobado la humillación del indio en la imagen del pongo que los recibe (con poncho raído y gimoteando, esperando a ser aplastado como un gusano, según palabras de Ernesto) y la implacable exterminación de la naturaleza (en la figura del cedrón martirizado en el patio de la casa). Por último, con el sonido de la campana María Angola, Ernesto había evocado la imagen de sus protectores indios, don Maywa y don Víctor Pusa. Todas estas experiencias fortalecen y preparan a Ernesto para su entrevista con "el Viejo". Como si fuera a protagonizar una contienda de mucho riesgo, Ernesto ingresa a la habitación donde está su tío:

> "--Tu tío, el dueño de las cuatro haciendas --dijo.
> (...) Me agaché y le dí la mano al Viejo. El salón me había desconcertado; lo atravesé asustado, sin saber cómo andar. Pero el lustre sucio que observé en el saco del Viejo me dio tranquilidad. El Viejo siguó mirándome. Nunca vi ojos más pequeños ni más brillantes. ¡Pretendía rendirme! Se enfrentó a mí. ¿Por qué? (...)
> --¿Cómo te llamas? --me preguntó el Viejo, volviendo a mirarme (...)
> --Me llamo como mi abuelo, señor le dije.
> -- Señor? ¿No soy tu tío? (...)
> --Es usted mi tío. Ahora ya nos vamos, señor --le contesté" (p. 2I)

En este primer enfrentamiento Ernesto, indudablemente, gana la batalla. No se ofusca ante la mirada de su tío, que quiere rendirlo, y responde la afronta como es debido.

Esta circunstancia será muy significativa en la vida de Ernesto. Desde este momento quedará sellada en su memoria no sólo el conflicto entre él y su tío, sino también su decisión heroica de emprender una lucha contra el mal -representado obviamente por "el Viejo". Por esto, en circunstancias en que se dirigen a la iglesia, y cuando "el Viejo" se arrodilla al llegar a la plaza, Ernesto dice:

> "Yo esperé que apareciera un huayronk'o y le escupiera sangre en la frente, porque estos insectos voladores son mensajeros del demonio o de la maldición de los santos. Se levantó el Viejo y apuró el paso (...) En ese instante llegamos a la puerta de la catedral. Mi padre lo seguía comedidamente. El Viejo era imperioso; pero yo le hubiera sacidido por la espalda" (p. 23)

La situación conflictiva con "el Viejo" permitirá a Ernesto conocer mejor a los hombres: unos -puros tanto como "el Viejo", integrantes del mundo blanco, terratenientes; y otros, integrantes del mundo indio, viviendo en una situación inhumana, reducido a la explotación y a la humillación, ya sea como colonos en las haciendas o como pongos en la casa de los patrones. El conflicto con "el Viejo" pone en movimiento, así, dimensiones mucho más amplias de las que podían suponerse.

Mientras existan estas dos fuerzas contradictorias (blancos e indios, opresores y oprimidos) en eterna pugna, el parentesco conflictivo entre Ernesto y "el Viejo" también se mantendrá. En esta doble lucha Ernesto no claudicará, no se sentirá vencido jamás. Y si, al final de la obra, después de haber vivido y alcanzado otras experiencias durante su vida del internado, cuando le comunican que debe viajar a una de las haciendas del "Viejo", Ernesto acepta, es sólo porque piensa que allí podrá vivir en compañía de los colonos:

"--Donde el Viejo, Padre? Donde el Viejo? (...)
No me dará de comer el Viejo, Padre --le interrumpí--. ¡No me dará de comer! Es avaro, más que un judas.
Enrojecieron las mejillas del Padre.
--Avaro? --dijo, indignado--. Dices que avaro?
--Yo lo conozco. Deja que se pudra la fruta antes de darla a la servidumbre. Mi padre...
--¡Deliras! Don Manuel Jesús Lleva misiones de franciscanos todos los años a su hacienda. Los trata como a príncipes.
--Misiones de franciscanos...? Tiene, entonces, muchos colonos, Padre?
--Quinientos en Muayhuay, ciento cuarenta en Parhuasi, en Sijllabamba...
--¡Voy, Padre! --le dije--. ¡Huélgome ahora mismo! (...) Rezaré con los colonos, viviré con ellos". (p. 226-228)

Ernesto supone que estos colonos serán idénticos a los que lo cuidaron en su niñez y le infundieron el hondo calor humano que no encontró en el mundo de los blancos.

b. El Viejo como expresión del gamonalismo

El gamonalismo, la vida semi-feudal en la sierra peruana, es u no de los tantos motivos que aparecen en casi toda la producción literaria de Arguedas. En Los ríos profundos, aunque incida con mayor frecuencia en este tema, con la presencia del "Viejo" y otras referencias similares a él, están implícitas sus características más expresivas.

"El Viejo" aparte de ser avaro, de tener el alma "como un demonio", es la expresión clara y radical del gamonalismo andino. Como tal es dueño de "cuatro haciendas" (p. 21). Estas haciendas están pobladas de colonos o siervos condenados a realizar trabajos en una situación inhumana. A los colonos, "el Viejo" los ha alienado a tal punto que lo consideran casi como a dios: que se encuentra vigilante en todas partes, controlando el trabajo de sus siervos:

> "Desde las cumbres grita con voz de condenado, advirtiendo a sus indios que él está en todas partes. Almacena las frutas de las huertas y las deja pudrir; cree que valen muy poco para traerlas a vender al Cuzco o llevarlas a Abancay y que cuestan demasiado para dejárselas a los colonos[1]. '¡Irá al infierno!', decía de él mi padre" (p. 7)

De esta manera, "el Viejo" ha creado en los colonos el temor, que sería el común denominador de la relación patrón-servidumbre. El colono es "como un gusano que pudiera ser aplastado" por una simple orden del Viejo, dice Ernesto (p. 18). En este sentido, la vida del colono depende de la voluntad del patrón.

Las perspectivas de vida para el colono bajo la égida del gamonalismo, se presentan fuertemente cerradas. El colono, co-

1. Indios que pertenecen a las haciendas (nota de J.M.A.)

mo "propiedad" de la hacienda vive sumido en la ignorancia y en la explotación. Vive subordinado bajo una férrea disciplina (vigilado por personeros--capataces) y con la conciente complicidad de la religión en la figura de sus representantes:

> "--Padre. ?El Viejo habla en quechua con sus colonos de Huayhuay? --le pregunté.
> --A veces; pero tú no podrás hablar con los indios. ¡Te advierto! Don Manuel Jesús es severo y magnánimo; es un gran cristiano. En su hacienda no se emborrachan los indios, no tocan esas flautas y tambores endemoniados; rezan al amanecer y al Angelus; después se acuestan en el caserío. Reina la paz y el silencio de Dios en sus haciendas (...) Deberás observar las reglas de la hacienda. Trabajo, silencio, devoción" (p. 227)

Bajo las fuerzas opresoras como las que representa "el Viejo", el colono está en proceso de perder su condición humana (sus costumbres, sus cantos, su lengua de origen); es decir, su espíritu:

> "--¡Señoray, rimakusk'ayki! (¡Déjame hablarte, señora!) --Insistí muchas veces, pretendiendo entrar en alguna casa. Pero las mujeres me miraban aterrorizadas y con desconfianza. Ya no escuchaban ni el lenguaje de los ayllus[I]; los habían hecho perder la memoria; porque yo les hablé con las palabras y el tono de los comuneros, y me desconocieron" (p. 44)

Mientras tanto, la situación del gamonal es privilegiada. De hecho, tanto "el Viejo" como los "principales" son acaparadores de tierras, poseedores de las más bastas haciendas y explotadores del indio. Viven en ciudades como el Cuzco o Abancay pero poseen bienes en sus alrededores. Abancay por ejemplo, apa-

---

I. Comunidad de indios (nota de J. M. A.)

rece sobre tierra ajena, "cercado por las tierras de la hacienda Patibamba. Y todo el valle de sur a norte, de una cima a la otra, pertenece a las haceindas" (p. 43)

Entre la ciudad, los "caseríos" y la hacienda, indudablemente hay diferencias:

> "El parque de Patibamba estaba mejor cuidado y era más grande que la plaza de armas de Abancay. Arboles frondosos daban sombra a los bancos de piedra. Rosales y lirios orillaban las aceras empedradas del parque (...) La huerta de la hacienda se perdía de vista, sus sendas estaban bordadas de flores, y de plantas de café (...) La casa-hacienda aparecía rodeada de muros blanqueados. Un reja de acero protegía el arco de entrada. El patrón y su familia vivían como perdidos en la inmensa villa (...) Un callejón ancho comunicaba la residencia del patrón con la fábrica y el caserío donde vivían los indios 'colonos'. A poca distancia de la casa-hacienda el callejón ya estaba cubierto de bagazo (...) El sol arde sobre la miel pegajosa sobre los restos blancos de la caña molida. Con la lluvia, el bagazo hierve, huele a aguardiente, y su vaho cubre todo el caserío" (p. 43)

Es obvia la representatividad del "Viejo": encarna el mal no sólo en el plano moral, sino también en el social (como gamonal desencadena la injusticia social). La figura del "Viejo" resalta por un lado el poder del gamonal, y por otro, la situación inhumana y esclavizada del indio. "El Viejo" expresa, pues, las dos dimensiones del mal.

Este primer capítulo de la novela, cumple una función importante en el proceso general de la obra. Sirve de cimiento al desarrollo del suceso central; es algo así como el preámbulo o introducción de los sucesos. En este sentido, se emparenta con la obra

Yawar fiesta[I], novela del mismo Arguedas, donde los dos primeros capítulos, preparan el escenario y sirven de entrada al acontecimiento central. En Los ríos profundos, gracias a la presencia del "Viejo" y la ciudad imperial del Cuzco podemos comprender, desde el inicio, la situación de Ernesto. Desde el primer momento, con la imagen de la ciudad imperial del Cuzco (donde se tocan lo indio y lo español) y con el posterior enfrentamiento del "Viejo y Ernesto, se habre el telón para mostrar dos realidades en permanente pugna: el mundo blanco (en evidente posición destructora, esclavista e injusta) y el mundo indio (condenado a un situación inhumana y sujeto al primero). A partir de este momento, cuando dice a su padre: "Quisiera hacer aquí un juramento" (p. I3), el futuro de Ernesto se difine, así como lo dice también Mario Vargas Llosa:

> "... la suerte del niño está sellada. El no cambiará ya y, a lo largo de toda la historia, será una simple presencia aturdida por la violencia con que chocan a cada instante, en mil formas sutiles o arteras, dos razas, dos culturas, dos clases, en el grave escenario de Los Andes"(I)

Así, la situación ambigua o aturdida de Ernesto, tiene su razón de ser y se convierte curiosamente, como lo dice también Vargas Llosa, en el "hilo conductor entre los episodios" de la novela.

I). Vargas Llosa, Mario; obra citada, (p. 45-46)

2. UN SOLO DESTINO: ETERNA PEREGRINACION

a. Situación de Don Gabriel y Ernesto como forasteros

Frente a una circunstancia difícil motivada por la incompatibilidad de dos mundos, don Gabriel como medida de rechazo opta por autotitularse peregrino y forastero.

Confesionalmente dice Ernesto:

> "Mi padre no pudo encontrar nunca dónde fijar su residencia; fue un abogado de provincias, inestable y errante. Con él conocí más de doscientos pueblos. Temía a los valles cálidos y sólo pasaba por ellos como viajero; se quedaba vivir algún tiempo en los pueblos de clima templado: Pampas, Lunytará, Corcoro, Puquio, Andahuaylas, Yauyos, Cangallo... Siempre junto a un río pequeño, sin bosques, con grandes piedras, lúcidas y pocos menudos" (p. 27)

En los viajes, donde conoce más de "doscientos pueblos", Ernesto había crecido. "Cruzando el Perú de los andes, de oriente a occidente y de sur a norte (...) con él he cruzado cinco veces las cordilleras; he andado en las arenas de la costa. Hemos dormido en las punas, al pie de los nevados. Cien, doscientas, quinientas leguas a caballo" (p. 39).

En tales viajes, Ernesto había experimentado los diversos matices del mundo blanco y el mundo indio. En muchas ocasiones había sido protagonista, y en más de los casos, había sufrido las consecuencias de la violencia con que chocan estos dos mundos. Esta es una época en que Ernesto sentirá el dolor y el sufrimiento con más intensidad. También en esta misma época, casi simultáneamente, sentirá en su verdadera esencia el amor

de sus protectores indios. El amor de su protectores influye, pues, profundamente en el corazón del niño.

En este sentido, la vida de Ernesto como forastero, se puede entender desde dos niveles: el odio y el amor. El primer caso es bastante claro en el siguiente texto:

> "Yo tenía catorce años; había pasado mi niñez en una casa ajena, vigilado siempre por crueles personas. El señor de la casa, el padre, tenía ojos de párpados enrojecidos y cejas espesas; le placía hacer sufrir a los que dependían de él, sirvientes y animales" (p. 19)
> .....
> No había crecido entre personas que se odiaban y que me odiaban; y ellos no podían blandir siempre el garrote ni lanzarse a las manos o azusar a los perros contra sus enemigos. También usaban las palabras; con ellas se herían, untundiendo al tono de la voz, más que a las palabras, veneno, suave o violento" (p. 205)

Por estos hechos, que han de quedar impregnados en su memoria, como huellas indelebles, Ernesto no regresará al mundo blanco. Abrazará tanto como su padre la vida errante, de pueblo en pueblo, de provincia en provincia; porque el odio infringido al niño, y con el que creció, jamás se apagará. Esto nos reafirma Ernesto en el momento que se enfrenta a la peste:

> "Pero si llegara a sentir la fiebre, haría como el Abraham. Me escaparía. Quizá no podría llegar a Coracora, pero sí a mi aldea nativa, que estaba a tres días menos de camino (...) Y moriría en cualquier casa que no fuera aquella en que me criaron odiándome, porque era hijo ajeno" (p. 225)

El amor se manifiesta en Ernesto, desde el momento que hu-

ye de sus"parientes crueles" (p. 44) e ingresa a la sombra del mundo indio, pero eso sí, sólo como protegido:

> "Huyendo de parientes crueles pedí misericordia a un ayllu que sembraba maíz en la más pequeña y alegre quebrada que he conocido. Espinos de flores ardientes y el canto de las torcasas iluminaban los maizales. Los jefes de familia y las señoras, mamakunas de la comunidad, me protegieron y me infundieron la impagable ternura en que vivo" (p. 44-45)

Estamos así frente al gran problema del niño Ernesto: el no haber contado con el calor de un hogar y el no haber vivido bajo esa sombra. Por eso siempre encontramos a Ernesto deambulando con "sed de ternura" (p. I93). Cuando en el internado cree haber encontrado el hogar que jamás lo tuvo, lo manifiesta:

> "Por primera vez me sentí protegido por los muros del Colegio, comprendí lo que era la sombra del hogar. Como hasta entonces había mudado tantas veces de residencia (...) el Colegio me abrigó aquella noche, me recibió con sus espacios familiares, sus grandes sapos cantores y la fuente donde el agua caía en el silencio; el alto corredor donde vi llorar al pálido, al confundido 'Añuco', donde escuché la voz radiante del Padre [illegible]. Director, enfadado e indeciso" (p. I93)

La situación de Ernesto se complica aun más cuando comprende que las aldeas indias donde vivió no eran tampoco suyas. Aunque las siente como propias, materialmente Ernesto no es parte de ellas, no es [illegible] fruto de un ayllu, ni tiene propiedad concreta; en este sentido, su identificación es sólo espiritual. Es un allegado que ha sentido lo ajeno como propio, sólo por amor, porque allí, en la aldea india, recibió "los

cuidados, la música, los cantos y el dulcísimo hablar de las sirvientas indias y de los concertados;(de sus protectores) don Maywa, don Demtrio Pumaylly, don Pedro Kokchi... que me criaron e hicieron mi corazón semejante al suyo", dirá Ernesto (p. 67).

Por un lado, este niño que había sentido el odio ya sea en casa de sus parientes o de personas que lo criaron, más tarde, cuando realiza viajes en compañía de su padre, a la vez que afirma su adhesión al indio, siente ese mismo odio; o en el mejor de los casos, la misma indiferencia inicial. El mayor delito cometido es, pues, haberse "declarado" peregrino; por lo tanto forastero.

Los forasteros, en muchos pueblos son vistos como una peste o como una plaga de langostas. Es más, no sólo son repelidos, sino hasta quieren acabar con ellos. Son pueblos que viven en la "rabia". Son pueblos donde viven "los niños asesinos de pájaros", afirmará Ernesto. En algunos don Gabriel y Ernesto son "sitiados" por el hambre:

> "Cierta vez llegamos a un pueblo cuyos vecinos principales odian de los forasteros. El pueblo es grande y con pocos indios (...) todos los niños estaban armados con hondas de jebe; cazaban a los pájaros como a enemigos de guerra; reunían los cadáveres a la salida de las huertas, en el camino, y los contaban: veinte tuyas, cuarenta chihuacos, diez viuda pisk'os (...) Yo abandoné ese pueblo, cuando los indios velaban su cruz en medio de la plaza (...) Clavé en las esquinas unos carteles en que me despedía de los vecinos del pueblo, los maldecía. Salí hacia Huancayo. En ese pueblo quisieron matarnos de hambre, apostaron un celador en cada esquina de nuestra casa para amenazar a

los litigantes que iban al estudio de mi padre; odiaban a los forasteros como a las bandas de langostas. Mi padre viajaría en un camión, al amanecer; yo salí a pie en la noche" (p. 29-30)

En esta circunstancia, el forastero tiene que poner en práctica todo su ingenio y usar todos los medios a su alcance. Primero, para subsistir, y segundo, como un enfrentamiento y rechazo.

Obligados por la misma circunstancia en que viven acudirán a medios lícitos e ilícitos. Pero si se tiene en cuenta la situación en que se encontraban, a fín de cuentas todo medio será válido. Don Gabriel y Ernesto tenían que ingeniarse formas más sutiles para enfrentar la realidad. Algunas veces respondían emprendiendo nuevos viajes, pero otras veces, según cuenta el propio Ernesto:

"Robaba maíz al comenzar la noche, cocinaba choclos con mi padre en una olla de barro, la única de nuestra casa. Después de comer, odiábamos al pueblo y planeábamos nuestra fuga" (p. 3I)

La hostilidad de los vecinos contrasta con la hospitalidad de los indios. Hasta cierto punto el odio de los principales se asocia al del "Viejo" y expresa la índole de ese mundo; mientras que la cordialidad india reafirma en Ernesto su adhesión a ese mundo.

b. Amor por la cultura india y la naturaleza

Ernesto, en su larga correría por los pueblos andinos, había sentido con amor apasionado la fuerza de sus culturas. Su niñez, como él mismo lo declara, había pasado bajo el dulcísimo cuidado de las mamakunas y sus protectores indios, quienes le infundieron su música, costumbres, idioma, etc. Estos elementos culturales del indio (lo mismo que la naturaleza andina) son sentidos por Ernesto tan igual como lo sienten los indios, y van a quedar permanentemente grabados en su memoria. Este es pues el pasado del niño, su "paraíso perdido"(I).

Dentro de las manifestaciones culturales del indio, la música, teniendo su más fiel expresión en el huayno, posee una fuerza poderosísima en la vida de Ernesto. Para él,

> "... la música y el canto constituyen la sustancia de la vida. Sí, 'la sustancia de la vida'. Entendemos bien por ello que el recurso al canto y la danza (...) no es muletilla o expediente de folklorista, sino testimonio fiel de manifestaciones estéticas, es decir, vitales, social e individualmente imprescindible"(2).

José María Arguedas, al abordar el valor de la cultura india, refiriéndose específicamente a la música concluye:

> "... hace dos mil años, la danza y el canto eran ya las formas predilectas del lenguaje humano"(3)

I). Vargas Llosa, Mario; obra citada, (p. 46)
2). En Amaru, Nº II, Universidad Nac. Ingeniería, Lima, I969, (p.2)
3). Arguedas, José María, Salvación del arte popular, comercio-suplemento dominical, 7 diciembre, I969, (p. 37)

De ahí que para Ernesto el huayno no sea sólo un recuerdo de simple deleite, sino que cumpla la función de lo que en psicología se llama "mecanismo de defensa". En momentos de soledad y abandono, sirve como un medio de desahogo. En circunstancias que está rodeado por el odio, víctima del "patio endemoniado", recurre a su pasado, trae a la memoria justamente el canto; se traslada momentáneamente a su "paraíso perdido" y se alivia o se desahoga escuchando y repitiendo la melodía de los huaynos; todo eso, para que no se le "parta el corazón". Dice:

> "Llegaba a la esquina, y junto a la tienda de aquella joven que parecía ser la única que no miraba con ojos severos a los extraños, cantaba huaynos de Querobamba, de Lambrama, de Sañayca, de Toraya, de Andahuaylas... de los pueblos más lejanos; cantos de las quebradas profundas. Me desahogaba; vertía el desprecio amargo y el odio con que en ese pueblo nos miraban, el fuego de mis viajes por las grandes cordilleras, la imagen de tantos ríos, de los puentes que cuelgan sobre el agua que corre desesperada, la luz resplandeciente y la sombra de las nubes más altas y temibles" (p. 31)

Como muestra de identificación con la cultura del indio, tanto Ernesto como Don Gabriel, saben distinguir muy bien las distintas variedades del canto, así como de los instrumentos que se practican en cada caso. A don Gabriel por ejemplo,

> "... le gustaba oir huaynos[I]; no sabía cantar, bailaba mal, pero recordaba a qué pueblo, a qué comunidad, a qué valle pertenecía tal o cual canto. A los pocos días de haber llegado a un pueblo averiguaba quién era el mejor arpista,

---

I. Canción y baile popular de origen incaico (nota de J.M.A.)

el mejor tocador de charango, de violín y de guitarra. Los llamaba, y pasaba en la casa toda una noche" (p. 28)

Ernesto también conoce perfectamente los tonos y ritmos propios de cada pueblo. Tiene capacidad suficiente para grabar en su memoria y reconocer el origen o procedencia de un canto, de una danza, etc. Por lo demás, Ernesto sabe los cantos que emplean los pueblos en cada circunstancia. Por ejemplo, hay canciones de salutación, de alegría en señal de tirunfo; hay también las que se entonan en las cosechas y en los sembríos, en caso de guerra o cuando emprenden un trabajo (el canto infunde valor y fuerzas incontenibles); También existen canciones de amor, algo nostálgicas pero llenas a veces de expresiones sensuales ("amarra tía tu vaquilla/ que mi torillo está suelto"); existen por último canciones de un contenido irónico, muy intencionado. El caso más expresivo es el del "jajlly" que está dedicado a los gendarmes por su impotencia para aprehender a doña Felipa. En suma, para Ernesto en el canto está encarnada la vida íntegra de los pueblos.

Como una característica general, habría señalar también, que los huaynos que Ernesto trae a memoria, en la mayoría de los casos, son de un contenido nostálgico y triste. Esto se explicaría por la misma situación de Ernesto, por su estado de abandono y soledad constantes. Dice:

"... iba a las chicherías, por oir la música, y a recordar. Acompañando en voz baja la melodía de las canciones, me acordaba de los campos y las piedras, de las plazas y los templos, de los pequeños ríos a donde fui feliz. Y podía permanecer muchas horas junto al arpista o en la puerta

de la calle de las chicherías, escuchando" (p. 49)

En momentos nostálgicos y de peligro, Ernesto vivirá volcado espiritualmente en su pasado, vivirá más de recuerdos que de lo actual. Utilizará esto como un soporte para enfrentarse a la adversidad del presente, del mundo corrupto que lo rodea. Para enfrentarse al "Viejo", vimos que Ernesto se nutría de su pasado, de sus protectores indios, justamente para adquirir fuerza y valor. Lo mismo, cuando escucha un huayno interpretado por la Banda Militar, Ernesto se precipita a declarar su amor a Alcira (p. I67).

La presencia del Kimichu ("peregrino indio músico que viaja por los pueblos cargado un retablo de la Virgen. Recauda limosnas"), elemento exclusivo de las costumbres indias, es también otra de las expresiones culturales más importantes (la visión mágica o animista de la realidad se verá oportunamente). A través del Kimichu, resalta también lo que ya se ha anotado anteriormente: la relación conflictiva del mundo blanco y el mundo indio, hecho que lo configura e integra a la unidad del relato:

> "La Virgen de Cocharcas camina cargada por su kimichu en las aldeas de indios y mestizos de señoras y señores creyentes. Los servidores de la Virgen no habla sino quechua (...) Su ingreso a las aldeas se convierte pronto en una fiesta. El kimichu y su acompañante, si lo tiene, son homenajeados. Pero allí, en Abancay, lleno de soldados, y de esos guardias de espuelas, y de polainas lustrosas, señores recien llegados, que miraban a la gente de los barrios con un semblante tan espetado como el de un mayordomo de terratenientes, ?qué, qué podía hacer la Virgen de Cocharcas, su lorito, su kimichu y su cantor?" (p. I87)

Otro elemento importante de la narración y en la vida de Ernesto, es la presencia constante de la naturaleza. El paisaje natural, las plantas, los cerros, los animales, etc. , es descrito con un lenguaje fluído, suave y tierno. Cuando el narrador traslada su visión a la naturaleza, el lenguaje adquiere su tono más alto: poético.

La naturaleza evocada, aparece con una función divina, con poderes sobrehumanos, semejante a un Dios:

> "¡Sólo tú, Apu y el 'Markask'a'! -le dije-. ¡Apu K'arwarasu, a tí voy a dedicarte mi pelea! Mándame tu killinchu[I] para que me vigile, para que me chille desde lo alto. ¡A patadas, carajo, en su culo, en su costilla de perro abrigado, en su cuello de violín! ¡Ja caraya! ¡Yo soy lucanas, minero luvana! " (p. 84)

Esta visión mágica, el amor excesivo a la cultura y a la naturaleza, es para Mario Vargas Llosa, "una verdadera alienación (que) entraña en germen una concepción animista del mundo"(2). Sin embargo, ese animismo o "irracionalismo" de Ernesto, que le viene de su identificación con la cultura india, cumple una función importante en su vida y la de los pueblos: infunde valor, fuerza y seguridad para enfrentar a la adversidad.

La cultura india, como fuerza integradora de los hombres, es también para Ernesto el hilo que lo une a un mundo. Cultura y paisaje, música y naturaleza se integran: "la música se le transforma una y otra vez en paisaje, en el paisaje de origen"(3) y expresan la naturaleza profunda del mundo indio, al que Ernesto se adhiere.

I. Cernícalo (nota de J.M.A.)
2). Vargas Llosa, Mario; obra citada, (p. 50)
3). Rouillón, José L.: Notas sobre el mundo mágico de José María Arguedas, Mercurio Peruano-461, may-jun-, 1966,(p.127)

3. SEPARACION Y DESPEDIDA

a. Vida frustrada de don Gabriel y Ernesto

La frustración es otro de los tantos hechos que tiñen la vida de Ernesto y don Gabriel. Frustración no sólo frente a la sociedad a que pertenecen, sino también, como en el caso de don Gabriel, frente a su vida misma, frente a su profesión.

Antes de despedirse de Abancay y emprender un nuevo viaje hacia Chalhuanca, don Gabriel, casi gritando recomienda a Ernesto:

> "¡Pero estás en un Colegio! ¡Estás en tu lugar verdadero! Y nadie te moverá hasta que termines, hasta que vayas a la Universidad. ¡Sólo que nunca, que jamás serás abogado! Para los grandes males basta conmigo" (p. 39-40)

Cuando llegan a Abancay, con deseos de establecerse definitivamente, se perciben los mismos sentimientos de siempre; felicidad y alegría por conocer nuevos pueblos. Sin embargo, este deseo inicial se frustra rápidamente, porque,

> "... él estaba acostumbrado a vivir en casas con grandes patios, a conversar en quechua con decenas de clientes indios y mestizos; a dictar sus recursos mientras el sol alumbraba la tierra del patio y se extendía alegremente en el entablado del 'estudio'. Ahora estaba agachado, oprimido, entre las paredes de una tienda construída para mercachifles" (p. 38)

Naturalmente, "no podía quedarse en Abancay. Ni ciudad ni aldea, Abancay desesperaba a mi padre", dice Ernesto (p. 38). Ahora nadie podía detener a don Gabriel, ni aun las recomenda-

ciones de su ex-compañero de estudios, "el Notario Alcilla" (p. 38). A un hombre con caracter y espíritu especiales, Abancay no podía acogerlo, mucho menos definitivamente. Tanto el clima cálido y sofocante, como sus habitantes, cuyas vidas dependían del dominio y voluntad de la hacienda Patibamba, que "estrangulaba" y no dejba "crecer" a la ciudad, todo eso desesperaba a don Gabriel. En Abancay no podía ni había dónde disfrutar del huayno y las costumbres recogidas en las aldeas indias; no podía pues desahogar su nostalgia, su odio y frustración. Aunque "limpió su placa de abogado y lo clavó en la pared, junto a la puerta de la tienda (y) dividió la habitación con bastidor de tocuyo, y detrás del bastidor, sobre una tarima de adobes tendió su cama" (p. 38); sin embargo, en Abancay no podía quedarse más.

Es significativo el siguiente texto, donde Ernesto resume las causas que motivaron el "desaliento" y fuga de su padre:

> "... mi padre supo aprovechar los primerons inconvenientes para justificar el fracaso del principal interés que tuvo ese viaje. No pudo quedarse, no organizó su estudio. Durante diez días estuvo lamentando las fealdades del pueblo, su silencio, su pobreza, su clima ardiente, la falta de movimiento judicial. No había pequeños propietarios en la provincia; los pleitos eran de caracter penal, querellas miserables que jamás concluían; toda la tierra pertenecía a las haciendas; la propia ciudad, Abancay, no podía crecer, porque estaba rodeada por la hacienda Patibamba, y el patrón no vendía tierras a los pobres ni a los ricos y los grandes señores sólo tenían algunas causas antiguas que se ventilaban desde hacía decenas de años" (p. 37)

Estaba pues decidido su viaje. Pero esta vez, no "tomaría

nuevamente el camino del Cuzco (pues allí estaba el "Viejo", el "anticristo", el mismo hombre "maldito"). Se iría por el otro lado de la quebrada, atravesando el Pachachaca, buscando los pueblos de altura", dice Ernesto (p. 38). Chalhuanca sería el nuevo destino del peregrinaje de don Gabriel. Pero aun ahí no termina, su vida frustrada y peregrina, pues más tarde sabemos, por la carta que llega a Ernesto, que su padre se encontraba en Coracora, posiblemente porque"no le fue bien" en Chalhuanca.

Alone, al abordar a don Gabriel y definirlo como un "hombre poseído de manía ambulatoria, con cierto delirio de persecución"(I), lo desliga del contexto social que fluye en la novela. La actitud peregrina de don Gabriel no podemos entenderla como una manía o como resultado de simples "intrigas políticas", sino inmersa y englobada dentro de una dimensión mayor; es decir, desde la problemática social que configura la obra en general. En este sentido, el mundo blanco, que crea un modo de vida acorde a sus intereses y que mantiene preeminencia y poder frente a otros grupos sociales, no permite ninguna ingerencia, ninguna intromisión. No da ninguna posibilidad más allá de lo que él mismo impone: "no había pequeños propietarios", "toda la tierra pertenecía a las haciendas", los "principales" odiaban a los forasteros como a banda de langostas, etc., son elementos que expresan la índole de ese mundo, su actitud injusta. Don Gabriel y Ernesto son víctimas de tal injusticia.

Para Ernesto, su llegada a Abancay va significar la iluminación de su verdaderaidentidad. Desde este momento, con más claridad, comprenderá definitivamente su situación frente al mundo indio y al mundo blanco. Con respecto al primero, a pesar que forma parte de su"paraíso perdido", se frustra-

I). Díaz A., Hernán (Alone); "Los ríos profundos", Mercurio, (Agost-1967), Sant. de Chile; rep. en Coral, I3-I970, (p.I4)

rá, porque entiende que físicamente no es parte de él y que no puede integrarse: las namakunas, a pesar que les habla en el lenguaje de los ayllus, le desconocen. No podrá ser, pues indio.

Frente al segundo, se agravará más la situación de Ernesto a raíz de su enfrentamiento con la realidad del internado. Ahora su problema es mayor: su frustración ya no es solamente frente al mundo indio, sino, incluso, está desarraigado de su mundo natal: el blanco. Por eso dice:

> "Consideré siempre a las señoritas como seres lejanos, en Abancay y en todos los pueblos. Las temía, huía de ellas; aunque las adoraba en la imagen de algunos personajes de los pocos cuentos y novelas que pude leer. No eran de mi mundo. Centelleaban en otro cielo" (p. 77)

Más adelante agrega:

> "Pero volví los ojos hacia el alto mirador de la casa-hacienda, y vi a una joven delgada, vestida de amarillo, contemplando las negras rocas del precipicio de enfrente (...) ¿Qué distancia había entre su mundo y el mío? ¿Acaso la misma que mediaba entre el mirador de cristales en que la vi y el polvo de alfalfa y excremento donde pasé la noche atenaceado por la danza de los insectos carníveros" (p. 78)

Por otro lado, frente a sus compañeros del internado, Ernesto experimentará también la misma decepción. Cuando por intermedio del zumbayllu llega a tener amistad con Antero, hecho que significaba para Ernesto la relación con el mundo hostil del internado, esta relación ~~relación~~ se frustra desde que comprende que su amigo era tan igual como los otros del mundo blanco (es sintomática la amistad estrecha con Gerardo).

Finalmente, frente a esta situación conflictiva y desconcertante, Ernesto vivirá dentro de una confusión, frustrado y obligado a la ambiguedad. Por eso, en circunstancias que se encontraba en una chichería, dice:

> "Yo debía irme, o sentarme junto a alguna mesa. Mis zapatos de lulo, los puños largos de mi camisa, mi corbata me cohibían, me trastornaban. No podía acomodarme. ¿Junto a quién, en dónde?" (p. 175)

El mundo indio y el mundo blanco se han cerrado para Ernesto. Se encuentra "doblemente marginal, ante los círculos herméticos que, ante él, se cierran"(I). La soledad y la nostalgia, la marginalidad absoluta explican desde entonces su situación.

b. Un destino: ruptura en Ernesto, pero reencuentro en don Gabriel

La ilusión de don Gabriel cuando llega a la ciudad de Abancay es, como se ha visto, establecerse definitivamente. Su decisión es encontrar una morada donde poder acabar con su condición de forastero o de "judío errante"; es decir, con su destino. Vimos cómo este propósito se frustra, porque en don Gabriel seguía latente su destino primario de peregrino. Mientras tanto, en Ernesto se produce una ruptura momentánea, un estancamiento, por lo menos durante el tiempo que permanece en el internado. Sin embargo, antes que concluya

I). Cornejo Polar, Antonio: El sentido de la narrativa de Arguedas; en: Rev. Peruana de Cul. Nº 13-14, Lima, 1971, (p. 27)

el Año Académico, aunque motivada por la presencia de la peste, Ernesto se reencontrará nuevamente con su destino de peregrino en el momento que emprende viaje a la hacienda de su tío.

Para Ernesto, la separación de su padre va a significar el enfrentamiento "a un mundo cargado de monstruos y de fuego, y de grandes ríos que cantan con la música más hermosa al chocar contra las piedras y las islas" (p. 42). Pero esta vez, ya no podrá contar con la compañía de su padre, tampoco con la protección de los indios; ahora enfrentarse solo, teniendo como único respaldo su vida decantada, el recuerdo de su niñez. Ahora quedará abandonado, arrojado en el aislamiento y la soledad; lo dice él mismo:

> "Comprendí que mi padre se marcharía. Después de varios años de haber viajado juntos, yo debía quedarme; y él se iría solo (...) ?A qué pueblo; y por qué camino?. Esta vez él y yo calculábamos a solas. No tomaría nuevamente el camino del Cuzco; se iría por el otro lado de la quebrada, atravesando el Pachachaca, pasando los pueblos de altura (...) vería Abancay por última vez desde una cima muy lejana, de alguna cumbre azul donde sería invisible para mí. Y entraría en otro valle o pampa, ya solo; sus ojos no verían del mismo modo el cielo y la lejanía; trotaría entre las piedras y los arbustos sin poder hablar; y el horizonte, en las quebradas o en las cimas, se hundiría con más poder, con gran crueldad y silencio en su interior. Porque cuando andábamos juntos el mundo era de nuestro dominio, su alegría y sus sombras iban de él hacia mí" (p. 37-38)

Porque uno y otro sentirán la ausencia, porque don Ga-

briel comprende el significado último de su decisión, la despedida tendrá que ser triste. Por eso demora en anunciar su viaje; vive la tensión de todo buen padre al abandonar a su hijo. A pesar de todo, ese instante tenía que llegar; ya sea bajo el aliento de la "cerveza negra" o el consuelo de su amigo el chalhuanquino,"ofreciéndole todas las recompensas y los mundos que en el idioma de los indios pueden prometerse, hasta calmar por un instante las grandes aflicciones" (p. 40), ese instante escalofriante tenía que iluminarse.

Don Gabriel con los planes "deslumbrantes de siempre, en las vísperas de los viajes", dice:

> "-Me quedaré en Chalhuanca, hijo. ¡Seré por fín vecino de un pueblo! Allí te esperaré en las vacaciones, como dice el señor, con un caballo brioso en que puedes subir los cerros y pasar los ríos al galope. Compraré una chacra junto al río, y construiremos un molino de piedra. ¡Quién sabe podamos traer a don Pablo hasta para que arme! Es necesario afincarse, no seguir andando, como un judío Errante..." (p. 41)

Y termina la escena de la despedida, con la siguiente confesión de Ernesto:

> "Y nos separamos casi con alegría, con la misma esperanza que después del cansancio de un pueblo nos iluminaba al empezar otro viaje"
> (p. 41)

A través de la despedida, la injusticia social aparece como causal de hecho. El viaje de don Gabriel es, hasta cierto punto, un enfrentamiento y negación al mundo blanco y por en-

de a la injusticia social, producto de un modo de vida que imponen los "principales"(I). La búsqueda de pueblos indios reafirma el carácter humano de ese mundo, con el que se siente ampliamente identificado.

REGVM IN PERV. S.M ACADEMIA S. MARCI VRBIS VLT PLVS RA

I). Sin embargo, don Gabriel, por la ironía de la circunstancia sale, justamente, con un principal. En ese momento (angustia por dejar a su hijo, la injusticia que lo acosa), no hay otra posibilidad. Aceptar lo que niega no hace sino reafirmar su desesperación por salir de la realidad injusta de Abancay.

4. EL INTERNADO O "EL PATIO ENDEMONIADO"

a. Configuración espacial del "patio endemoniado"

La configuración del espacio en Los ríos profundos se adecúa a la realización del acontecimiento. La misma distribución y jerarquización de los escenarios, entre un "patio de recreo", menos cuidado, polvoriento, lleno de tierra, frecuentado sólo por los alumnos; y en un "primer patio de ingreso", mejor cuidado, empedrado, visitado exclusivamente por los curas o personas importantes, está en relación, indudablemente, con el tipo de acontecimientos que se realizan en cada escenario.

El tenebroso "patio de recreo" (con sus paredes sucias, con sus baños sin higiene) y el abandono de los alumnos en ese campo, favorece la realización de hechos que justifican plenamente la denominación que Ernesto le confiere: "espacio endemoniado" (p. 62):

> "El patio interior de recreo era de tierra. Un pasadizo largo y con pavimento comunicaba el primer patio con este campo. A la derecha del pasadizo estaba el comedor, cerca del primer patio; al fondo, a un extremo del campo de juego, tras de una pared vieja de madera, varios cajones huecos, clavados sobre un canal de agua, servía de excusado. El canal salía de un pequeño estanque (...) Durante el día más de cien alumnos jugaban en ese pequeño campo polvoriento (...) Durante las noches, el campo de juego quedaba en la oscuridad" (p. 54)

Este ambiente, escenario que a primera vista aparece como punto de reunión y circunstancia propicia para que los alumnos pudieran practicar la fraternidad, contempla, sin em-

bargo, todo lo contrario. El "patio endemoniado" es el espacio donde convergen fuerzas negativas: luchas, enemistades, rencillas entre los propios alumnos. Es más, va a ser testigo de hechos aberrantes: la lucha encarnizada de los alumnos "fuertes y débiles", escenas de brutalidad sexual, de expiación de culpas, etc. Por último, después de la iluminación que implica el grito aclaratorio del "Peluca", en el momento que "fue señalado a todos y acusándolos del mismo crimen" (p. 62), va ser el lugar donde el mal quedará señalado definitivamente.

Ernesto, casi proféticamente, adelantándose a lo dicho por el "Peluca", señala:

> "Yo sabía que los rincones de ese patio, el ruido del agua que corría al canal de cemento, las yerbas pequeñas que crecían escondidas detrás de los cajones, el húmedo piso que se recostaba la demente y donde algunos internos se revolvían, luego que ella se iba, o al día siguiente, o cualquier tarde; sabía que todo ese espacio oculto por los tabiques de madera era un espacio endemoniado. Su fetidez nos oprimía, se filtraba en nuestro sueño" (p. 62)

Desde entonces, el patio fue "más temido e insondable, como si en el patio durmiera un gran enemigo, un nakak' (degollador de hombres)", lo dirá el mismo Ernesto (p. 62).
El "patio" es peor que una cárcel para los alumnos. Es una isla donde no puede llegar siquiera el aliento o la voz humana. Todo está contaminado. Para los alumnos este abandono, esta soledad obligada es más profunda y angustiosa, porque saben que están en un Colegio y no en una cárcel. Aquí pues no hay escapatoria posible. Todo está "perdido o iracundo"

(p. 64). Hasta el aire, la luz, el cielo están contaminados. Entonces, la lucha, el esfuerzo desesperado por evitar este mal es casi imposible. Todos están sellados en este infierno. Dice Ernesto:

> "Pero yo también, muchas tardes, fui al patio interior tras de los grandes, y me contaminé, mirándolos. Eran como los duendes, semejantes a los monstruos que aparecen en las pesadillas, agitando sus brazos y sus patas velludas. Cuando volvía del patio oscuro me perseguía la expresión de algunos de ellos, la voz angustiosa, sofocada y candente con que se quejaban o aullaban triunfalmente (...) Las paredes, el suelo, las puertas, nuestros vestidos, el cielo de esa hora, tan raro, sin profundidad, como un duro techo de luz dorada; todo parecía contaminado, perdido o iracundo. Ningún pensamiento, ningún recuerdo podía llegar hasta el aislamiento mortal en que durante ese tiempo me separaba del mundo" (p. 64)

Profundizando aún más, añade:

> "... lo que sentía durante aquellas noches del internado, era espanto, no como si hubiera vuelto a caer en el valle triste y aislado de los Molinos, sino en un abismo de hiel, cada vez más hondo y extenso, donde no podía llegar ninguna voz, ningún aliento del rumoroso mundo" (p. 65)

En suma, el "patio endemoniado" simbolizará las distintas expresiones (social, moral, cultural, económico, etc.) del mal. Contra esta fuerza el hombre batalla desesperadamente, tratando de contaminarse, de no dejarse arrastrar y derrotar.

b. El internado como centro de confluencia cultural

Ariel Dorfman, al hacer un estudio comparativo entre el internado de Los ríos profundos de José María Arguedas y de La ciudad y los perros de Mario Vargas Llosa, llega a la siguiente conclusión:

> "... tanto en una obra como en la otra, se muestra ese internado como el punto de reunión de los más diversos representantes de Perú. Como una muestra, diminuta pero simbólica, de las diferentes geografías y clases sociales de ese país, y las alianzas, treguas y luchas entre ellos pueden entenderse como una parábola acerca de las divisiones regionales, económicas y culturales que enfrenta toda nación Americana"(I).

En parte, diremos que es así. En efecto: el internado se convierte en un centro donde batallan los hombres y hasta los "dioses", donde los alumnos batallan contra las "fuerzas oscuras del mal" por ejemplo. Allí se distinguen unos de otros por el grado de sus fuerzas: unos puestos al servicio del bien, otros, puesto al servicio del mal. Es pues el momento en que tenemos que señalar la presencia y la actitud de los hombres de acuerdo al nivel cultural, social, económico y regional de cada uno de ellos, puesto que en este internado todos caben. Caben no solamente hombres, como ya se dijo anteriormente, sino hasta dioses mitológicos, con un poder sobrehumano y con una influencia poderosa en la lucha que han de librar los alumnos.

I). Dorfman, Ariel; José María Arguedas y Mario Vargas Llosa: dos visiones de una sola América, en: "Imaginación y violencia en América", Universitaria, S.A., Sant. de Chile, 1970, (p. 149).

Podemos decir, en suma, que la presencia de los personajes en el internado, expresa simbólicamente lo que es el hombre peruano actual en toda su compleja variedad, con sus manifestaciones típicas, sus niveles socio-culturales distintos y conflictivos, etc.

En este sentido, haciendo una tentativa inicial y teniendo en cuenta elementos socio-culturales, podemos distinguir un grupo de personajes, fuertemente ligados entre sí, pero al mismo tiempo distintos.

El primer grupo estaría integrado por Valle y el "sarmentoso" Rondinel. Estos, aunque sean hijos de la misma provincia de Abancay, difieren ostensiblemente entre sí.

Entender la figura representativa del Valle, implica abordarlo desde sus múltiples significaciones. En primer lugar, Valle es el alumno presuntuoso, que hace alarde de sus méritos. Es un típico jactancioso que busca y hace su propia alabanza. Y en parte tenía razón. Dice Ernesto:

> "Era el único lector del Colegio. Escondía novelas y libros bajo el colchón de su cama. Los Padres lo vigilaban porque declaró ser ateo y prestaba libros a los internos. 'Dios no existe -decía al entrar a la capilla-. Mi Dios soy yo'. Su orgullo era muy grande, pero parecía tener fundamento (...) Su ateísmo era famoso, y su 'materialismo', pues él decía tener cultura 'enciclopédica'. Adoraba sólo la forma; despreciaba a los románticos y 'pasionistas'. 'El pobre, el desgraciado Espronceda; y el otro, el más desventurado, el llorón Bécquer', decía. Consideraba sus ídolos a Schopenhauer y a Chocano" (p. 82-83)

La diferencia más notable, radica en lo cultural; especialmente en lo que se refiere al lenguaje. Valle es el único estudiante (en los de la sierra) que no habla quechua, aunque lo comprenda y entienda perfectamente. No puede articular y pronunciar las palabras, dice Ernesto. Pero esto no hace mella en su orgullo; por el contrario, niega el valor del quechua despectivamente:

> "No tengo costumbre de hablar en indio -decía-. Las palabras me suenan en el oído, pero mi lengua se niega a fabricar esos sonidos. Por fortuna no necesitaré de los indios; pienso ir a vivir a Lima o al extrangero" (p. 83)

En esta declaraciones de Valle está explícita la valoración del lenguaje indio (quechua) y del castellano, como expresión de dos clases y de dos culturas opuestas que se dan en los andes peruanos. Es más: no sólo aparecen opuestas entre sí, sino perfectamente jerarquizadas; es decir, el castellano se sitúa como la lengua poderosa y vinculada al mundo blanco. Mientras tanto, el idioma quechua está relegada a los indios, en una situación inferior.
Esta oposición tiene vigencia en los alumnos del internado. De hecho hay alumnos, como Palacitos, descendientes de los ayllus, nacidos y formados en el habla quechua. Palacitos es vejado no sólo por su debilidad física, sino que es víctima de la falsa jerarquización linguística. Por otro lado, hay también alumnos, como Valle o los costeños, exclusivamente de habla castellana y que actúan como símbolos del poder.

Desde esta perspectiva, de oposición linguística, podemos explicar también lo que temáticamente se plantea: la re-

lación conflictiva entre el mundo indio y el mundo blanco.

Otra representatividad de Valle, es la de un típico "Don Juan" frustrado y petimetri por excelencia. Valle es pues presuntuoso no sólo de sus méritos, sino hasta exagerado en su modo de vestir; incluso, es "creador" de modas:

> "Valle enamoraba a las señoritas más encumbradas del pueblo. Tenía derecho, pues cursaba el último año de estudios, y era elegante. Planchaba sus ternos con un cuidado y acierto que causaban envidia. Usaba las corbatas con un lazo de su invención que él nombraba, increiblemente, con una palabra quechua: k'ompo. El k'ompo llegó a ponerse de moda en Abancay. Era un nudo ancho de gran volumen (...) El despreciaba de las colegialas, su desdén era sincero. Decía que su gran amor era la esposa del médico titular (...) A pesar que parecía un joven galante, con sus derechos ya expeditos, no era admitido en la sociedad. La esposa del médico, le dedicaba alguna mirada complaciente; las otras jóvenes toleraban sus galanterías, pero no conseguía que lo invitaran a las fiestas sociales. El se consolaba, porque de todos modos ocupaba una situación de privilegio entre los alumnos" (p. 82)

Y cuando tenía la oportunidad de entablar relaciones con "lindas muchachas",

> "... este hombre exageraba, fingía, se burlaba; cría saber más de lo que sabía y haber llegado más allá del verdadero sitio que ocupaba. Gesticulaba, movía las manos con los dedos en evidentes posturas forzadas; las adelantaba hacia la cara de las niñas y aun su boca la adelantaba; debían sentirle su humano aliento" (p. I9I)

En resumen, Valle se ubica por encima de sus compañeros. Sería algo así como el hijo de la aristocracia provinciana, de la clase alta provinciana, de un grupo privilegiado y cerrado. Por eso siempre está solo, vive aislado, no busca ni necesita la compañía de otros alumnos. Por el contrario, cuando entra en contacto con algún miembro de la "plebe" ("junto a Isaacs daba la impresión de un patrón joven delante de un empleado o mensajero"), se produce un enfrentamiento de fuerza. Tampoco Valle entra al grupo de Lleras o del "Peluca"; se ubica, más bien, por encima de ellos, cerca de los costeños, como se verá oportunamente.

Al lado de Valle habíamos ubicado a Rondinel, aunque este no tiene las mismas ambiciones ni tampoco se parece tan cercanamente a Valle. Pero los dos son hijos y producto de la misma ciudad de Abancay. Como tal, está por encima de sus compañeros que provienen de las provincias lejanas. La influencia de Rondinel en el internado no tiene nada llamativo, a excepción del enfrentamiento con Ernesto, donde se esclarece su situación social, y posteriormente, su amistad con el mismo Ernesto. Pero esta fraternidad no quiere decir que haya una identificación entre ambos; es resultado obligado de la circunstancia, sobre todo de hacer fuerza común para combatir el mal.

El segundo grupo de personajes, caracterizado también por una posición socio-cultural y estrechamente vinculado al de Valle, estaría integrado por los costeños, hijos del Comandante (es jefe del Ejército). En el internado viene a encarnar la diversidad regional, social y cultural entre el hombre andino y el hombre costeño. La presencia de estos alumnos

hace evidente el choque de dos culturas distintas, con manifestaciones diversas, cuyos miembros incluso tienen rasgos físicos diferentes. Esta diferencia la resume Ernesto en la expresión siguiente:

> "Un costeño, en lo denso de los pueblos andinos, donde todos hablamos quechua, es singular, siempre; es diferente de todos. Pero Gerardo, además, por aquel ojo, por la especie de sombra que en él había, me miraba suavemente, como con el ojo grande de un caballo en el que se había diluído la inteligencia, la sangre humana" (p. 190)

La presencia de Gerardo va ser, pues, el elemento necesario para establecer la diferencia entre la costa y la sierra peruanas, vistas no sólo en el aspecto formal o linguístico, sino también en lo cultural en general. Esta diferencia se observa por ejemplo, en el momento que los alumnos provincianos consideran a Gerardo como una aparición, algo así como un héroe. Dice Ernesto:

> "Gerardo se convirtió en un héroe recien llegado. Superó a todos, aun a Romero, en salto triple y con garrocha. Destrozó a sus contendores de box. Jugaba de fowar centro, como una águila y una saeta" (p. 201-202)

Desde esta perspectiva (cuando nos referimos a Pablo veremos otras diferencias), Gerardo aparece como portador y símbolo de un cultura "superior" a la andina. De esta coyuntura aprovecha Gerardo para enamorar a las mujeres al estilo costeño, por ejemplo. Arrastra por este camino a otros alumnos similares a su clase, como el caso de Antero. A éste lo pervierte y lo asimila a su mundo. Pero no todo es negativo en Gerardo. Hay un lado positivo que se explica por su es-

fuerzo inagotable por desarrollar la "agilidad o la resistencia" en el cuerpo de los menores (p. 206). En este sentido, los ejercicios gimnásticos expresarían lo que la cultura costeña tiene de positivo, hecho que comprueba la alegría de los menores al realizar tales ejercicios.

Pablo, que cierra este grupo, difiere de su hermano Gerardo. Su presencia implica también la encarnación de otros elementos de la cultura costeña. Pablo está más apegado a los Valle (entre el mundo de Pablo y Valle, las diferencias parecen diluirse; los dos confluyen y también se influyen mutuamente: el k'ompo de Valle influye en Pablo, por ejemplo. La erudición y la elegancia que practicaba Pablo influye en "Martel, Garmendia y un joven de apellido extranjero"), con quiénes forman un círculo cerrado y exclusivo:

> "Subían durante los recreos al comedor alto. El Padre Director los toleraba. Ocuparon también la parte del comedor que daba al salón privado del Director (...) El Padre no los echó de allí. Reunidos en ese lugar privado (...) ese grupo de ~~grupo de~~ alumnos daba la impresión de gente empingorotada que estuviera de visita en el Colegio" (p. 206)

Al lado de los grupos considerados hasta aquí, hay otro grupo de personajes: los auténticamente provincianos, procedentes de pueblos andinos más lejanos.
Ellos han llegado a Abancay temporalmente, interesados sólo por fines de estudio. Casi todos son miembros de la clase plebeya; empero, aquí tampoco ha desaparecido totalmente las

diferencias socio-económicas y culturales.

El caso más patético lo encontramos en la figura de Antero, llamado indistintamente con los notes de "Markask'a" o "Candela". Este es hijo de un pequeño hacendado de un pueblo lejano de Apurímac.

Confesionalmente dice Antero a su amigo Ernesto:

> "En mi hacienda hay poquitos (se refiere a colonos) (...) y siempre le echan látigo. Mi madre sufre por ellos; pero mi padre tiene que cumplir. En las haciendas grandes los amarran a los pisonayes de los patios o los cuelgan por las manos desde una rama, y los curran" (p. 151)

La actuación de Antero frente a sus compañeros es desde su posición de patrón, dueño y poderoso. Por eso no es afecto a la compañía y amistad de sus compañeros, a excepción con Ernesto, aunque esta fraternidad tenga dos razones, como dice el mismo Ernesto: primero, porque llevó el zumbayllu; y segundo, porque los dos se enfrentaron al Lleras. Es, pues, una fraternidad obligada por la circunstancia, por salir del peligro.

Antero no ingresa al mundo de los Lleras o de la plebe; más bien se proyecta al mundo de los "blancos" de Abancay. Con esa proyección y búsqueda trata de conseguir, primero, el amor de Salvinia; luego, cuando llega Gerardo, es asimilado como un miembro más de ese grupo. Desde entonces, quedarán definitivamente rotas las relaciones con los provincianos; en especial con Ernesto.

Los otros alumnos identificados en el grupo de los pro-

vincianos, son realmente integrantes de la plebe. En algunos casos son diferenciados sólo por el lugar de su procedencia, como el pampachirino (de Pampachiri); otros, apenas son identificados por sus motes o apodos de expresión quechua. Aparte del pampachirino, podemos incluir a los internos Chauca, Romero, Ismodes, conocido este último con el mote de "Chipro", justamente debido a la zona de su procedencia. El "Iño" Villegas y Palacios, cierran este grupo.

Romero es el más sobresaliente y al mismo tiempo el más significativo del grupo de los provincianos. Es el único alumno que se enfrenta a Lleras y a los costeños, e incluso llega a derrotarlos en algunos aspectos. A Gerardo, por ejemplo, lo supera en las carreras de velocidad. A Lleras lo humilla, le pone un "bozal sin haberlo derrotado" (p. 59), permitiendo de este modo su posible fuga. Pero Romero simboliza también el valor de la cultura andina. Con Romero, la cultura india se dignifica, demuestra que vale tanto o más que la cultura costeña. Su validez se debe a su contenido estrictamente humano, como se puede observar en el diálogo de Romero y Ernesto:

> "-No hay discusión -decía-. En la costa saben más que nosotros; tienen más adelanto en todo.
> Dejó de tocar su rondín varias noches. Lo sentí preocupado. Yo lo seguía. Palacitos estaba deslumbrado por sus nuevos descubrimientos.
> -No puedo tocar. No hay ánimo -me dijo Romero, cierta noche.
> -Sin tí no habría equipo, de nada. Y no conoces sino Andahuaylas y Abancay, y el camino -le dije.
> -?Así que tú crees que en la costa no hay más adelanto?

-Sí, creo que hay más adelanto. Pero, ?quién te gana a tí en salto largo? ?Quién te pasa en la defensa? ?Te pasa Gerardo? ?No he visto cómo lo haces hociquear en el campo y la bola queda a tus pies?" (p. 207)

El grupo de los alumnos provincianos (excluído Antero, qué es asimilado al mundo costeño), producto de la cultura andina, van a integrar también una fuerza poderosa. Los une no sólo su procedencia regional, sino un modo de vida y costumbres que se reflejan nítidamente en sus manifestaciones culturales,como la música, el canto, la danza, etc. Para estos alumnos, vivir en un "mundo cargado de monstruos y de fieras oscuras" (p. 42), donde el mal está en acecho, y conservar sus costumbres de origen, es una lucha heroica. Claro, están obligados a vivir en ella, recordar y hacer memoria de su pasado. En ese internado, donde hasta el aire está contaminado, es lo único que les queda. Están obligados, pues, a vivir con lo propio, porque es el único aliento que puede llegar a esa cárcel en que viven. Por eso, es significativa, la escena donde Romero, en el preciso momento que está por vencer la fuerza de los costeños, exclama:

"-Ese Gerardo le habla a uno, le hace hacer a uno otras cosas. No es que se arte uno del huayno. Pero él no entiende quechua, no se si me desprecia cuando me oye hablar quechua con los otros. Pero no entiende, y se queda mirando, creo como si uno fuera llama. ¡Al diablo! Vamos a tocar un huayno de chuto[I], bien de chuto -dijo entusiamándose" (p. 208)

La presencia representativa del alumno Palacios, llamado cariñosamente Palacitos, cierra el grupo de los alumnos provincianos. Palacitos era, dice Ernesto:

I. Indio (nota de J.M.A.)

"El interno más humilde y uno de los más pequeños (...) Había venido de una aldea de la cordillera. Leía penosamente y no entendía bien el castellano. Era el único alumno del Colegio que procedía de un ayllu de indios. Su humildad se debía a su origen y a su torpeza. Varios alumnos pretendimos ayudarle a estudiar, inútilmente; no lograba comprender y permanecía extraño, irremediablemente alejado del ambiente del Colegio, de cuanto explicaban los profesores y del contenido de los libros. Estaba condenado a la tortura del internado y de las clases" (p. 55-56)

Palacitos (que proviene de un ayllu), expresaría con más claridad lo que es un hombre auténticamente andino, pues la cultura de Palacitos se limita sólo al quechua. Como tal, con su incorporación al internado, simboliza no sólo la lucha entre estos dos grupos de distinto habla, sino todo un proceso que el hombre tiene que enfrentar cuando asume una realidad distinta, aquélla que discrepa con la suya. Por eso, la "tortura" de Palacitos no es tanto por su estado físico, sino por ser víctima de la diferenciación socio-cultural.

Finalmente, los elementos culturales considerados hasta aquí, se integran en dos realidades fuertemente opuestas: el mundo costeño y el mundo andino. En el primer caso, se integran no sólo los propiamente costeños (Gerardo y Pablo) sino también los "abancaínos" de clase alta. Estos últimos al identificarse con los costeños, integran una sola fuerza en permanente oposición al mundo serrano (la afrenta de Valle y "Chipro" Isnodes o la relación frustrada entre Ernesto y Antero). El mundo serrano es también peculiar. A pesar que existen ciertas diferencias, sin embargo hay razones suficientes y profundas que los unen: la cultura, costumbres,

música, etc. y la innegable solidaridad para hacer frente al mal. En cambio en el mundo costeño, la identificación parece formal más que espiritual (la exclusividad en el modo de vestir o el estilo donjuanesco). Estas dos fuerzas se mantienen en constante pugna. Ninguno se impone definitivamente. Tampoco hay signos de convivencia. Aunque se vislumbra una mutua influencia, inconciente para los alumnos, como el uso del 'ompo (palabra quechua) o el adiestramiento en "saltos y carreras" de Gerardo a los alumnos menores (p. 206), la diferencia inicial no desaparece. Mientras existan incompatibilidades entre estos dos mundos, la diferencia no se podrá acortar.

Teniendo en cuenta el elemento ético-moral, distinguimos también otro grupo de personajes, integrados entre sí, pero también diferentes. Este grupo estaría formado por el "Añuco", el Lleras y el "Peluca". Socialmente hay marcada diferencia entre ellos, sin embargo confluyen como expresión de de una realidad concreta: el mal. En los dos primeros por ejemplo, hay un hito común que explica sus genealogías: son producto de hogares desgarrados, destruídos; son seres abandonados casi a su suerte. Para ser más claros, veamos pormenorizadamente este aspecto.

El "Añuco", es el único interno descendiente de una familia de terratenientes, dice el narrador. Pero, no es de una familia con poder actual, vivo, sino de un hogar destruído y acabado por el vicio:

> "El padre de 'Añuco' heredó joven, y dedicó su vida, como el abuelo, al juego. Se establecía en las villas de los grandes propietarios; invitaba a los hacendados vecinos y organizaba un ca-

> sino en el salón de la casa-hacienda. Tocaba piano, cantaba, y era galante con las hijas y las esposas de los terratenientes (...) Pero al cabo, se quedó sin un palmo de tierra. Sus dos haciendas cayeron en manos de un immigrante (...) Contaban en Abancay que el padre del 'Añuco' pasó los tres últimos años de su vida en la ciudad. Habitaba su propia casa, una mansión desmantelada, con una huerta de árboles inútiles y de yerbas que secaban en el invierno y renacían con las lluvias del verano. El señor decidía suicidarse casi todos los días. Iba a la iglesia y rezaba; se despedía del mundo contemplando el cielo y las montañas (...) Contaban que una vez lo vieron, antes de la hora del rosario, armando un nudo corredizo en un naranjo de la huerta; que dejó la cuerda suspendida y trajo del interior de la casa dos cajones, y los puso uno encima del otro. Y que así, ya parecía todo resuelto (...) cuando a la hora del rosario tocaron las campanas, salió a la calle, se dirigió lentamente a la iglesia, y volvió. Pero ya no pasó a la huerta " (p. 50-5I)

El "Añuco era "hijo natural de ese señor" (p. 5I). Sin embargo, "Añuco" niega su genealogía terrateniente, vive avergonzado y en una oposición violenta contra su pasado. Más bien, acepta el mundo de los frailes, de los curas del Colegio que lo habían recogido "cuando tenía nueve años, poco antes que muriera el padre" (p. 5I). Por esto es quizá, que a "pesar de su absoluta pobreza era distinguido en el Colegio" (p. 5I).

Al lado de este personaje, se encuentra el Lleras, "el campeón de garrocha, de carreras de velocidad y back insustituible del equipo de fútbol" (p. 5I). A diferencia del "Añuco",

"Lleras era el estudiante más tardo del Colegio; no se conocía bien su origen, y los padres lo protegían. Había repetido tres veces el primer año de media, pero era el más fuerte, y nadie en el pueblo dejaba de temerle. Había destrozado a todos los estudiantes y a los jóvenes del pueblo que pelearon con él. Era altanero, hosco, abusivo y caprichoso" (p. 51)

A primera vista, en Lleras tenemos la misma imagen patética del niño abandonado, sin hogar definido y de un origen oscuro. Por otro lado, tenemos a un hombre sin ninguna formación humana, bestializado hasta cierto punto, cegado en sus acciones por la imposición de la fuerza. Es un hombre capaz de infundir temor con su sola presencia, que no se conmueve en lo más mínimo ante la ternura de sus compañeros. Siempre trata de crear una situación de desafío: en "los ojos de Lleras había una especie de mina de poco fondo, sucia y densa", dice Ernesto (p. 73). Lleras encarna pues, con mucha claridad, la ley del más fuerte.

"Peluca" es el último de los personajes que cierran este círculo. Aquí la diferencia social es más notable, pero confluyen con los otros, como ya se dijo, como expresón del mal. Se sabe que su padre es un peluquero, de ahí el mote de "Peluca". El es físicamente fuerte, impotente, pero psíquicamente actúa como un niño. Siempre tenía la "expresión lacrimosa, semejante a lo de los niños que contienen el llanto", dirá Ernesto (p. 60). "Peluca" encarna pues al tipo temeroso, cobarde, a pesar que tiene la fortaleza de un "toro":

"Debía tener 19 o 20 años. Su cuello era ancho, su nuca fuerte, como la de un toro; sus manos eran grandes. Tenía piernas musculosas; duran-

te las vacaciones trabajaba en el compo. Al principio creyeron que podía boxear. Contaban los alumnos que temblaba mientras le aseguraban los guantes; que su rival, a pesar de todo, lo miraba con desconfianza. Pero cuando recibió el primer golpe en la cara, 'Peluca' se volvío de espaldas, se encogió y no quiso seguir luchando. Lo insultaron, los propios Padres lo exigieron, lo avergonzaron, con las palabras más hirientes; todo fue inútil, se negó a dar cara a su contendor (...) Sin embargo, en el patio interior, cuando veía llegar a la demente, el 'Peluca' se transfiguraba. Aprovechaba el desconcierto del primer instante para que no lo rezagaran. Decían que entonces se portaba con una astucia que enloquecía a los demás" (p. 60)

Visto así, la actitud del "Peluca" es propiamente de un débil. Actúa llevado por el instinto, pero sólo contra las personas indefensas; es pues una fuerza inútil para realizar una obra verdaderamente humana. Está alienado al extremo de la bestialidad. Su obsesión es la relación sexual brutal, llevando a la mujer a su más extrema instrumentalidad:

"-¡Bestia el 'Peluca' -dijo el 'Chipro'.
Vimos que el 'Peluca' le daba de puntapiés a la demente. Oímos que la insultaba (...)
-¡Bestia el 'Peluca'! -repetía Ismodes-. ¡Condenada bestia!" (p. 145)

Este grupo expresa el mal, entendido en sus diversas manifestaciones. Aunque son víctimas del mundo social en que viven, no hay atisbos de superación o enfrentamiento al mal que representan. Se sumergen en él, para encarnar el grado negativo y temible de aquella compleja realidad andina. Actúan hundiéndolo aun más, empeorando y dilatanto la existencia del

mal, incluso hacen partícipes a alumnos inocentes, arrastrándolos hacia el mal.

Con la presencia de la opa Marcelina y el Padre Linares, se cierra el último grupo de los personajes (la figura de Ernesto se verá en capítulo aparte). Aunque la función que cumplen estos personajes es totalmente distinta, desde su respectivo ángulo, confluyen como expresión del poder.

La situación de la opa Marcelina dentro del internado es un poco compleja y oscura. Su origen y genealogía son, por ejemplo, inciertos. Sólo sabemos, mediante una afirmación rotunda, que no "era india, tenía los cabellos claros y su rostro era blanco, aunque estaba cubierto de inmundicia" (p.54). La misma actuación de la opa, su actividad dentro del internado, causaba desconcierto y terror:

> "Algunas mañanas la encontraron saliendo de la alcoba del Padre que la trajo al Colegio. De noche, cuando iba al campo de recreo, caminaba rozando las paredes, silenciosamente. La descubrían ya muy cerca de la pared de madera de los excusados, o cuando empujaba una de las puertas" (p. 54)

Para aclarar con más detalles convendría ver su situación abordándola desde dos perspectivas. Primero, como fuerza que "introduce" el mal; y segundo, como víctima de un mundo desmembrado y corrupto (esto último será ampliado posteriormente).

Con el ingreso de la opa Marcelina se desencadena, dramática y violentamente, la obsesión sexual entre los alumnos. En tanto la narración incide en este hecho, la tensión dramática

también aumenta, adquiere su momento más agudo; es decir, la la obscenidad, como diría María Rosa Lida, se convierte en el "resorte dramático"(I).

De ahí que las luchas, las peleas encarnizadas entre los alumnos, la espera angustiosa junto a los excusados, las desviaciones sexuales, se explican en torno al poder que ejerce la hembra; es decir el sexo en general. Este se convierte como un imán del mal que no distingue ni perdona. Este sentir, lo prueba Chauca:

> "-No sé, hermano. ¡Ella tiene que ser! Creo que estoy endemoniado. ¡Me estoy condenando, creo! ?Por qué me aloca esta opa babienta? le ruego al Niño Dios todas las noches. ¡En vano, en vano! Yo he estado con otras cholas. ¡Claro! Mi propina me alcanza para dos. Pero vengo aquí, de noche; el excusado me agarra, con su olor, creo. Yo todavía soy muchacho, estoy en mis dieciséis años. A esa edad dicen que el demonio entra con facilidad en el alma. ?Dónde estará mi ángel de la guarda? Yo creo que si la tumbo una sola vez quedaré tranquilo, que me curará el asco..." (p. 88)

Por otro lado, el Padre Linares que también representa el poder, poder entendido desde su posición: como representante de Dios, como Director y como educador, como "padre" de los alumnos, etc. (que será materia de aclaración posterior), cierra este último círculo. Además lo integran el Padre Augusto y el Hermano Miguel. Pero esto no quiere que haya uniunidad socio-cultural entre ellos. No. Aparte de la jerarquización de niveles, de grados, existen también diferiencias

I). Lida de Malkiel, María Rosa: Dos obras maestrs españolas, "El libro de Buen Amor" y "La Celestina", Buenos Aires, Eudeba, 1968, (2 ed.), (p.)

bien marcadas. Sin embargo, en el internado y la misma ciudad de Abancay (pues están estrechamente vinculados con las autoridades y los patrones) expresan el poder.

En conclusión, el internado es un mundo en ebullición. Los alumnos, bajo el doble poder del terror (Padre Linares) y del sexo (la opa), contemplan y participan en una gran contienda moral, la lucha entre el bien y el mal, que no deja de tener asidero y repercusiones en una realidad social muy concreta. Esta realidad es también, como el campo moral, doble y conflictiva. Costa y sierra combaten, como combaten también abancaínos y provincianos, poderosos y humildes, etc.

c. Singularidad de caracteres de Lleras y el "Añuco"

En un primer momento vimos a Lleras y el "Añuco" situados dentro de la configuración del mal, pues había ciertos hechos comunes y elementos de juicio necesarios que justificaban esta primera distinción.
Indudablemente, la situación de estos personajes tiene una singularidad que se explica no sólo por representar el mal, por generar o "empollar" el mal en el Colegio, sino también, por la estrecha fraternidad con que actúan frente a sus compañeros. Hay una íntima relación entre ambos. Los dos se orientan a una misma meta o dirección. A pesar que Lleras, por ser el mayor y el más fuerte aparece como protector, sin embargo como a Lleras, "la misma sombra dominaba al"Añuco" (p. 52). Los mismos propósitos los inducía a ambos: ya sea abusar de los pequeños, "tomar chicha y fastidiar a las mestizas y a los indios" (p. 53) o torturar a sus compañeros.

Lleras no deja de actuar como protector de "Añuco"; entonces, seguro de su protección, el "Añuco" puede abusar de sus compañeros. Dice Ernesto:

> "Atacaba como un gato endemoniado (...) Golpeaba con ambas manos, como si hiriera con los extremos de dos troncos delgados. Nadie lo estimaba. Los alumnos nuevos, los que llegaban de las provincias lejanas, hablaban con él durante algunos días (...) Era el primero en acercarse a los nuevos, pero acababa siempre por cansarlos; y se convertía en el primer adversario de los recien llegados. Si era mayor, lo insultaba con las palabras más imprudas, hasta ser atacado, para que Lleras interviniera; pero si reñía con algún pequeño lo golpeaba encarnizadamente" (p. 52)

En este sentido, por su singularidad, estos dos personajes simbolizan un típico elemento disociador . No son afectos a la amistad, y han perdido toda consideración humana. Ocupan el mismo espacio que sus compañeros, empero por sus actitudes están fuera; se mantienen al margen del compañerismo, por ejemplo.

Por otro lado, la actitud del "Añuco" es propia de los débiles, de aquellos que no se pueden valer por sí abierta y honestamente. "Añuco" se siente fuerte y poderoso porque siente a Lleras como una sombra protectora, capaz siempre de defender a su protegido. Y esta oportunidad lo aprovecha"Añuco" para ocultar su debilidad, mostrarse fuerte y poderoso ante sus compañeros. Cuando interviene en las luchas actúa cobardemente, aprovechando ocasiones en que sus "contrincantes" están en situación indefensa:

> "En las guerras era feroz. Hondeaba con piedras y

no con fruto de higuerilla. O intervenía sólo en el 'cuerpo a cuerpo', pateando por detrás, atropellando a los que estaban de espalda. Y cambiaba de 'chileno' a 'peruano', según fuera más fácil el adversario, por pequeño o porque estuviera rodeado de mayor número de amigos. No respetaba las reglas. Se sentía feliz cuando alguien caía derribado en una lucha de grupo, porque entonces se acomodaba hábilmente para pisotear el rostro del caído o para darle puntapiés cortos, como si todo fuera casual, y sólo porque estaba cegado por el juego (...) Se lanzaba como una pequeña fiera, gruñía, mordía, arañaba y daba golpes contundentes y decisivos. '¡Fuera armas! ¡Tengo mal de rabia!', gritaba, con los ojos brillantes, que causaban desconcierto; se lanzaba a luchar de verdad, y sus adversarios huían" (p. 52-53)

Esta actitud malsana de los amigos, llega a su máxima expresión en una situación sicológicamente humillante: la escena donde entran en juego la dignidad humana y la perversión sexual. Es la ocasión en que Lleras y el "Ahuco" vejan a Palacitos:

"Pero una noche, la demente fue al patio de recreo en forma inusitada; debió de caminar con gran sigilo, porque nadie la descubrió. De pronto oímos la voz de Palacitos que se quejaba.
-¡No! ¡No puedo! ¡No puedo, hermanito!
Lleras había desnudado a la demente, levantándole el traje hasta el cuello, y exigía que el humilde Palacitos se echara sobre ella. La demente quería, y mugía, llamando con ambas manos al muchacho. Se formó un tropel. Corrimos todos. La oscuridad no era tan grande. Era una noche sin nubes (...)
-¿Qué quieren, perros? -habló a gritos-. ¡Fuera, fuera! ¡Aquí está el doctor Palacios, el doctor Palacios!
Iba a reirse, pero saltamos sobre él. Y entonces

llamó con voz desesperada.
-¡Auxilio, Padres, auxilio! (...) me han querido huaycuear[I], Padre -se quejó Lleras (...)
-¿Por qué?- preguntó uno de los Padres.
-Ustedes saben, Padre, que es un matón, un abusivo -contestó Romero, el mayor de todos.
-¿Qué he hecho? ¡Digan que he hecho! -protestó cínicamente Lleras.
-Ha querido abusar de Palacitos, como un demonio, sucísimamente ... (...)
-Pretextos, Padrecito -contestó el 'Añuco'-. Le tienen envidia por sus campeonatos" (p. 56-57)

Este hecho crea en los escolares un abismo de odio infranqueable frente a Lleras y "Añuco". Desde entonces, tanto los mayores como los menores, adoptarán una posición defensiva y opuesta desde todo ángulo de vista. En este sentido, Lleras y el "Añuco", como expresión del mal, se convertirán también en otro punto de combate. De esta suerte los dos amigos integran un grupo compacto, singular y diferente de los otros.

Finalmente, la singularidad de Lleras y el "Añuco", se mantiene incluso en sus salidas del internado. Aunque Lleras huye, y "Añuco" viaja bajo consentimiento de los Padres, los dos no regresarán nunca más al Colegio. Lleras va con un destino incierto, sin haber alcanzado su regeneración como quizo el Padre Linares; en cambio, "Añuco" sale para seguir el sacerdocio. Antes se había producido un intento de regeneración, ya sea por arrepentimiento, por temor a los padres o por el temor de haberse quedado solo, cuando ya ha perdido la sombra de su amigo.

¿Qué significado especial tiene para nosotros este tras-

I. Golpear entre muchos a uno solo (nota de J.M.A.)

tocamiento del carácter de "Añuco"? ?Puede ser indicio de un proceso por medio del cual se plantea la posible regeneración del hombre cuando éste ha caído en el mal? Puede ser. Pero el hecho es que, este hombre que alcanza su regeneración, lo consigue demasiado tarde, cuando su espíritu ya ha sido destruído por el mal. "Añuco", espiritualmente está acabado, debilitado, sin fuerzas para existir, por lo menos en el internado. Ahí estaban los recuerdos que lo denunciaban en todo momento.

d. Brutalidad y desviación sexual

La vida sexual de los miembros del internado se explica más que nada por su violencia, por su desviación, llevada al extremo de lo bestial. Para estos hombres se establece como una regla normal, la relación sexual por la violencia. En este hecho todos están comprometidos, sin excepción; unos por ser los actores directos, y otros, muy a su pesar, por ser testigo de los primeros.

Es cierto, la persona quien "introduce" este hecho en el internado, es la opa Marcelina; pero también es cierto que fue el Padre Augusto quién llevó a la demente al internado, iniciando y desencadenando definitivamente este mal: "algunas mañanas la encontraron saliendo (a la opa) de la alcoba del Padre que la trajo al Colegio", dice el narrador (p.54). Entonces, si esto es así, los alumnos aparecen como víctimas de este hecho fatal. Es claro, sin embargo, que más víctima aparece la opa, porque como su nombre lo indica, no era una mujer normal, sana en sus razonamientos, sino de muy limitado entendimiento, casi una demente. La opa es, pues,

una mujer indefensa. Débil no sólo por el sexo, sino también por su situación y estado anormal. Los hombres aprovechan de esta debilidad que sufre, con la que la mujer pierde aun más su condición humana, para convertirse en un instrumento puramente sexual.

De todas maneras, con el ingreso de la opa Marcelina en el internado, se desencadena la incertidumbre, la tensión, el horror, la viciosa espera de los mayores y las angustias de los menores, que terminará finalmente en la actitud bestial de violar a la mujer indefensa:

> "Los alumnos grandes se golpeaban para llegar primero junto a ella, o hacían guardia cerca de los excusados, formando una corta fila. Los menores y los pequeños nos quedábamos detenidos junto a las paredes más próximas, temblando de ansiedad, sin decirnos una palabra, mirando el tumulto o la rígida espera de los que estaban en la fila. Al poco rato, mientras unos esperaban algunos, o seguían golpeándose en el suelo, la mujer salía a la carrera, y se iba. Pero casi siempre alguno la alcanzaba todavía en el camino y pretendía derribarla" (p. 54-55)

De esta manera, dentro de un clima de abandono y de una disciplina impuesta por los curas bajo el principio religioso, el descubrimiento del sexo no puede ser sino un pecado, una falta y una de las expresiones más nítidas del mal. Para estos alumnos, el descubrimiento del sexo, se convierte en un elemento negativo, que traumatiza y que redunda, innegablemente, contra ellos mismos.

Por otro lado, la violencia sexual trae como consecuencia hechos más dolorosos y aflictivos, pero manteniendo

siempre su naturaleza inicial, es decir, su brutalidad. Como un primer caso tenemos el enfrentamiento, la pelea "encarnizada" de los mayores, justamente para alcanzar sus objetivos: "llegaban a patear a sus competidores cuando habían caído al suelo, les clavaban el taco del zapato en la cabeza, en las partes más dolorosas" (p. 55). Y en otras ocasiones, cuando el "Peluca" estaba en escena,

> "... ciegos de ira, los otros internos pretendían separarlo de la demente, con terribles golpes; pero decían que la demente lo abrazaba con invencible fuerza. Y 'Peluca' salía de los excusados entre una lluvia de puntapiés" (p. 60)

En este sentido, se establecerá también la ley del más fuerte. Los alumnos menores no participan directamente; por el contrario, entablan una lucha tenaz contra el mal, en cierta forma encabezado por Ernesto. El problema es, pues, no caer en el mal ni dejarse contaminar por él.

Finalmente, el mal no sólo está entendido en la brutalidad sexual que desencadena la opa, el Llorao, el "Peluca", etc. sino que esto trae como consecuencia otra desviación sexual, tanto o más humillante para los que caen en ella. El caso más patético es la práctica del onanismo, entendido muy bien en el "juramento" de "Peluca", donde "desenmascara toda la hipócrita 'inmundicia' que puede esconderse en cada uno de los niños y jóvenes"(I):

> "Quedó paralizado en el centro del grupo. Los

I). Tamayo Vargas, Augusto: La realidad y la realización artística de José María Arguedas; en: Rev. Peruana de Cult. Nº 13-14, Lima, 1970, (p. 60-61)

Internos siguieron gritándole. Luego, él se repuso, y acercándose al sitio donde estaban los alumnos más grandes, lanzó un juramento con voz firme y ardiente.

-¡Silencio, K'anras![I]. ¡Silencio!

Se paró frente a Ismodes y le habló (...)

-¡Yo te he visto k'anra! -le dijo-. Te he visto aquí, en el suelo, junto a los cajones, refregándote solo, como un condenado. ¡Casi te saltaban los ojos, chancho!

-Y tú ¡Anticristo! -le dijo a Montesinos-. Tú también, en el mismo sitio! Te restregabas contra la pared, ¡perro!

A Romero le habló en forma especial.

-Tú, a media noche, en tu cama; acezando como animal con mal de rabia. ¡Aullando despacito! ¡Te vas a condenar k'anra! Todos, todos ustedes van a revolcarse en el infierno!" (p. 61-62)

Este hecho va a conducir a los alumnos a tomar una nueva actitud: la expiación de la culpa y lucha desesperada por encontrar la salvación. Como un ejemplo bastante esclarecedor, con su consiguiente agravante, podemos citar el caso del alumno Chauca:

"Una noche, vi levantarse a Chauca. Descalzo y medio desnudo salió al corredor. Un foco rojo, opaco, alumbraba brumosamente el dormitorio (...) Abrió con gran cuidado la puerta, y se fue. Llevaba una correa de caucho en la mano. Al poco rato volvió. Tenía los ojos llenos de lágrimas y temblaban sus manos. Besó la correa de caucho, y se acostó muy despacio. Su cama estaba frente a la mía, en un extremo del dormitorio. Permaneció unos instantes recostado sobre los fierros del catre; siguió llorando, hasta que se cubrió con las frazadas. A la mañana siguiente despertó muy alegre; cantando un hermoso carnaval de su pueblo fue a lavarse a la pila del patio; bajó las escaleras corriendo, pa-

I. Asquerosos (nota de J.M.A.)

> só el patio a saltos y rodeó el pequeño estanque, bailando; gritó burlonamente a los pequeños sapos, salpicándoles chorros de agua. Su alegría, la limpidez de sus ojos, contagiaba. Ni una sombra había en su alma, estaba jubiloso, brillaba la luz en sus pupilas. Supe después que en la noche se había flagelado frente a la puerta de la capilla" (p. 63)

En esta y otras escenas, hay pues arrepentimiento, terribles deseos de sufrir el castigo, que se extiende, como se ha visto, a extremos de "flagelarse y llorar bajo el peso del arrepentimiento" (p. 67). Chauca por ejemplo, piensa haber purificado su espíritu y haberse liberado del mal, como si el instrumento de expiación (la correa) fuera la mano de Dios. La penitencia le ha devuelto el alma; al menos esto es lo que él cree haber conseguido.

e. La situación ambigua de Ernesto

En anteriores oportunidades me había referido en una u otra forma a la situación ambigua de Ernesto. En esta ocasión trataré de esclarecer las dos realidades fundamentales en torno a las cuales gira esta ambiguedad.

Un primer momento de esta realidad es el mundo blanco, el mundo que genealógicamente le pertenece a Ernesto. Ernesto es hijo de blancos, de mistis, de un "abogado de provincias" para ser más exactos; siendo aun muy niño, es encomendado a unos"parientes crueles" (p. 44). Sin embargo, Ernesto no vive con tales parientes, porque estos, por fortuna suya, le habían contenado a vivir con los indios; donde sí vivió y sintió el amor y la ternura. Renuerda este segundo mundo

(el suyo por solidaridad) cuando ingresa a la habitación preparada por "el Viejo": "Era muy parecida (...) al cuarto oscuro donde recibí los cuidados, la música, los cantos y el dulcísimo hablar de las sirvientas indias y de los concertados (p. IO). Luego agrega: "los jefes de la familia y las señoras, mamaiunas de la comunidad, me protegieron y me infundieron la impagable ternura en que vivo" (p. 45).

Más tarde es arrancado de su "querencia" para ser retornado a su mundo de origen: el blanco. Pero este mundo está infectado de injusticia, perversidad y maldad. Entonces, cuando Ernesto vuelve a vivir en el mundo blanco, siente afectos encontrados; rechaza ese mundo, pero experimenta por sí mismo algo de verguenza:

> "Frente a las jóvenes no pude vencer mi azoramiento. Resolví despedirme. Debía ir al río, aunque tuviera que volver de noche. Salvinia me miraba con sorpresa, comprendí que me examinaba, como si antes no me hubiera conocido. Alcira no levantó los ojos sino dos veces. Parecía temer a Salvinia (...)
> Me atreví a examinar por un instante a Alcira, y descubrí que sus pantorrillas eran muy gruesas y cortas, muy cortas sus piernas. Cuando volví a mirarle el rostro sentí alivio.
> -Yo tengo que ir a Patibamba -dije.
> -?De aquí? ?Ahora? -preguntó Salvinia (...)
> Le dí la mano a Alcira y luego a Salvinia. No miré a Antero. Corrí (...) Corrí por la alameda, huyendo. Volvía" (p. I56)

El mundo blanco será rechazado por Ernesto definitivamente no lo aceptará mientras exista el mal, mientras fuerzas negativas como la injusticia social (comprobado en la figura del Viejo y el Pongo, en el primer capítulo), actúan destruyendo al hombre. Ernesto se niega, en suma, a formar parte

de él.

Como un segundo momento de la situación ambigua de Ernesto, aparece el mundo indio, aquél que Ernesto asume como suyo. Por las declaraciones vertidas por el mismo Ernesto, sabemos que su niñez pasó en una comunidad india, en "un ayllu que sembraba maíz" (p. 44), rodeado del calor familiar de los indios, bajo la protección y cuidado de las mamachas y muy especialmente, de los alcalde don Pablo Maywa, don Victor Pusa, don Pedro Cocchi, etc. Este tiempo es de felicidad, de alegría, de amor entre los hombres. Hay un intenso sentido de fraternidad. Es el momento en que le infunden la "inapagable ternura en que vivo", como dice el mismo Ernesto. Más tarde, cuando es arrancado de este su "paraíso perdido", como lo dice Mario Vargas Llosa, ya en Abancay, después de la triste experiencia con "el Viejo", en el internado, con sus compañeros, etc., el niño se frustrará. Se frustrará frente a la nueva realidad que le rodea: dos mundos o "sub-mundos"(I) que son suyos y al mismo tiempo no lo son. Aunque sienta deseos fervientes de retornar a su infancia feliz, no podrá hacerlo, porque tampoco, en última instancia, es indio. Entonces, dice Ernesto:

> "Yo me quedó fuera del círculo, mirándolos, como quien contempla pasar la creciente de esos ríos andinos, de régimen imprevisible; tan secos, tan pedregosos, tan humildes y vacíos durante años, y en algún verano entoldado, al precipitarse las nubes, se inchan de un agua salpicante, y se hacen profundos; detienen al transeunte, despiertan en su corazón y en su mente meditaciones y temores desconocidos" (p. 108)

I). Cornejo Polar, Antonio; obra citada, (p. 20)

Frente a esta situación, ante la imposibilidad de retornar a su infancia, Ernesto, como ya se ha dicho, mantiene siempre distancia de la realidad del mundo blanco:

> "Mis zapatos de hule, me cohibían, me trastornaban. No podía acomodarme. ?Junto a quién, en dónde?" (p. 175)

Ernesto pues se encuentra solo, aunque firme y decidido para combatir contra el mal. Su soledad, su aislamiento explican desde entonces la situación de Ernesto. Vivirá días de "confusión y desasiego (en que el) hombre contempla indeciso el mundo así disputado, sacudido por el sol y las nubes tenebrosas que se precipitan" (p. 115). Frente a esta realidad así confusa, Ernesto adoptará una posición crítica, de enjuiciamento. Graba en su memoria "la trágica oposición de dos mundos que se desconocen, rechazan y ni siquiera en su propia persona coexisten sin dolor"(I). Por eso se preguntará constantemente: "?Qué, qué es, pues la gente?" (p. 187).

Su mayor problema será, de otro lado, no dejarse contaminar por el mal. Y la única manera de hacerle frente en ese mundo donde hasta el aire estaba contaminado, es aturdirse en los campos, acercarse a la naturaleza, caminar incansablemente y hacer memoria de su niñez, como él mismo lo dice:

> "Yo esperaba los domingos para lanzarme a caminar en el campo. Durante los otros días refrenaba el mal recordando a mi padre, concibiendo grandes hazañas que intentaría realizar cuando fuera hombre; dedicando mi pensamiento a esa joven alta, de rostro hermoso, que vivía en aquel pueblo salvaje de las huertas de Capulí. Y con ella, recordando su imagen, me figuraba otras niñas más jóvenes; alguna que acaso pudiera mirarme con más atención,

I). Vargas Llosa, Mario; obra citada, (p. 45)

> que pudiera adivinar y tomar para sí mis sueños, la memoria de mis viajes, de los ríos y montañas que había visto, de los precipicios y grandes llanuras pobladas de lagos que había cruzado. Ursula, bronceada y delgada y pequeña, de ojos azules, y de brazos" (p. 63-64)

Así entre "loco" y "tonto" vagabundo por personas que no lo comprenden, Ernesto vive no sólo ensimismándose en la naturaleza, sino también, trayendo memoria de su pasado, de su vida perdida. Los campos, el río Bolchoco, las chicherías donde escucha [illegible] todo esto se convierte en [illegible] para [illegible] existencia, [illegible] de [illegible] ser [illegible] pasado [illegible]:

> [illegible] que regresaba a [illegible], entrevivido en el valle, caminando por los callejones hirvientes que [illegible] Hacía [illegible] y los [illegible], [illegible] [illegible] [illegible]

tener lo que estudia, etc. Así, el problema que rodea a Ernesto es mayor de lo que podía suponerse. El mal no es sólo del internado, sino, considerado en una dimensión mayor, está implícito también en la ciudad (la maldad ha caído en todo Abancay, dice Ernesto). El mundo blanco, como símbolo de poder, con sus feudos que rodean y no dejan crecer a la ciudad, con las autoridades y los militares a su servicio (como se explicará después), ha desencadenado la injusticia, dividiendo a los hombres en explotados (colonos, pongos, etc.) y explotadores, en siervos y patrones. Aunque esto no está tratado con amplitud, detrás de la actitud ambulatoria de Ernesto, no deja de manifestarse la injusticia social como elemento integrador del mal.(1)

f. Heroísmo de Ernesto y la lucha de los menores por salvarse del mal

Anteriormente vimos a Ernesto en espera de los "días domingos" para poder caminar por el campo. Hay pues un deseo de sumergirse y un febril arrebato por estar cerca de la naturaleza con una finalidad especial: olvidar las experiencias del internado, borrar "los malos recuerdos" (p. 66) y no dejarse contaminar por el mal; porque el paisaje natural, como ya se ha dicho, era el único que se salvaba de la influencia del mal y resultaba digno de ser amado. Pero mientras permanece en el internado, conjuntamente con sus condiscípulos de la misma edad, formarán un grupo muy singular. Grupo que se orientará en una lucha tenaz y sacrificada con-

1). La posición de Ernesto frente a este problema social en concreto, se podrá ver con mayor detalle en la segunda parte de esta tesis, donde el problema social aparece con mayor nitidez.

tra el "patio endemoniado": el mal. Sin embargo, como la magnitud del mal no es sólo del internado, sino que . todo "Abancay ha caído en maldición" (p. 132), la lucha asilada de los menores (el problema es no dejarse contaminar) no es fuerza suficiente para derrotarlo. Por el contrario, muy a su pesar, se contaminarán, serán derrotados. Del "Infierno" que los oprime, nadie puede escaparse; ni el heroísmo de Ernesto será una barrera de contención. Todos pues estaban señalados con ese mal, como lo confiesa Ernesto:

> "... y nosotros, los pequeños, luchábamos con ese pesado mal, temblábamos ante él, pretendíamos salvarnos, inútilmente, como los peces de los ríos, cuando caen en el agua turbia de los aluviones. La mañana nos iluminaba, nos liberaba; el gran sol alumbraba esplendorosamente, aun sobre las amarillas yerbas que crecían bajo el denso aire de los excusados. Pero el anochecer, con el viento, despertaba a esa ave atroz que agitaba su ala en el patio interior" (p. 62-63)

Por esta contaminación forzada, obligados por el espacio que ocupan, la situación de estos menores será más doloroso y al mismo tiempo más humillante, cuando entienden que ese "falto" merecía ser expiado. Por la ironía de la circunstancia, los menores se ven envueltos en una falta que jamás cometieron. En todo caso, fueron obligados a participar, algo así como cómplices, sólo por la posición que ocupan frente a sus compañeros. Reconocida pues la falta o la culpa, es necesario el arrepentimiento, es una obligación someterse a un proceso de "liberación".

Pero esta penitencia por salir del mal y encontrar el bien llega a extremos sumamente graves. Llega a desvirtuar la personalidad de los niños. La formación psico-física de los alum-

nos se va desorientando, va tomando rumbos anormales y enfermizos. Esto, porque buscan su"liberación" desde una perspectiva religiosa, que en el fondo no comprenden, hecho que humilla aun más la condición del alumno. Prueba palpable es el caso de Chauca, al que nos referimos anteriormente, como también lo es la referencia siguiente de Ernesto:

> "No entrábamos solos allí, a pesar de que un ansia oscura por ir nos sacudía. Algunos, unos pocos de nosotros, iban, siguiendo a los más grandes. Y volvían avergonzados, como bañados en agua contaminada, nos miraban con temor, un arrepentimiento incontenible los agobiaba. Y rezaban casi en voz alta en sus camas, cuando creían quetodos dormíamos" (p. 63)

Para Ernesto, esta manera de arrepentirse y de encontrar su liberación (de castigarse hasta la humillación) no es lo más correcto. Entonces como una salida de rechazo o de lucha reacciona aislándose. Se aísla, pero asume una actitud heroica. Heroica no sólo para seguir viviendo, escabullóndose o huyendo del mal, sino, desde allí, comprendiendo mejor el mal y enfrentándolo decididamente. En su lucha, curiosamente, Ernesto no busca ni necesita la solidaridad de sus compañeros, sino, como también lo dice Mario Vargas Llosa,

> "... tiene dos armas: la primera es el refugio interior, la ensoñación. La segunda, una desesperada voluntad de comunicación con lo que queda del mundo, excluídos los hombres: la naturaleza. Estas dos actitudes conforman la personalidad de Ernesto"(1)

Indudablemente que es así: ensoñación entendido como un esfuerzo por regresar a su niñez, como un deseo desesperado

1). Vargas Llosa, Mario, obra citada, (p. 46)

de volver a vivir en la felicidad experimentada en su pasado. De ahí que cuando Ernesto hace memoria de su pasado feliz, se siente acompañado y protegido por los mismos indios, por las mismas mamakunas que "hicieron mi corazón semejante al suyo" (p. 67). Vive evocando su pasado y suplantando el presente: "más atento a los recuerdos que a las cosas externas", agrega Ernesto (p. 230). Todo este esfuerzo tiene una finalidad: infundirse valor y fuerza para enfrentar al enemigo. Por eso, su evocación es más constante en los momentos difíciles y en circunstancias de peligro.

En este sentido, es importante el acercamiento de Ernesto al cerro M'arwarasu, como también es significativo el mensaje que envía a su padre, bajo las notas del rondín de Romero:

> "Si la voz del wiñku no te ha llegado, aquí va un carnaval', dije pensando en mi padre, mientras Romero tocaba su rondín. '¡Que quiera vencerme el mundo entero! ¡Que quiera vencerme! ¡No podrá!', seguí hablando con más entusiasmo: 'Ni el sol ni el polvo del valle, que sofocan; ni el Padre ni el regimiento... Iré, iré siempre'" (p. 145)

Poco después, cuando escucha un huayno que le traía memoria y recuerdos de su niñez, y dándole un valor muy especial, decididamente confiesa:

> "¿Quién puede ser capaz de señalar los límites que median entre lo heroico y el hielo de la gran tristeza? Con una música de estas puede el hombre llorar hasta consumirse, hasta desaparecer, pero podía igualmente luchar contra una legión de cóndores y de leones o contra los monstruos que se dice habitan en el fondo de los lagos de altura y en las faldas llenas de sombras de las montañas. Yo me sentía mejor dispuesto a luchar contra el demonio mien-

tras escuchaba este canto. Que apareciera con una máscara de cuero de puma, o de cóndor, agitando plumas inmensas o mostrando colmillos, yo iría contra él, seguro de vencerlo" (p. 173)

Al lado de su refugio interior, está el otro soporte, visto muy bien por Vargas Llosa: el paisaje natural(1). En este orden, las plantas, los animales, las piedras, los ríos, los cerros, etc. están tratados como seres divinos, con un poder sobrehumano, capaz de confundir e imponer su fuerza ante la voluntad del hombre.

Cuando aparece la naturaleza, cuando el narrador se detiene para describir el paisaje natural, el lenguaje adquiere también una significación especial, es decir, el lenguaje se poetiza, adquiere plasticidad, tersura, sonoridad, especialmente cuando el paisaje es parte de la evocación:

"... los pisonayes formaban casi bosques; los nogales se hacían altos y corpulentos. El molle, que en las montañas tibias es cristalino, de rojas uvas musicales que cantan como sonajas cuando sopla el viento, aquí, en el fondo del valle ardiente, se convertía en un árbol cojoso, alto, cubierto de tierra, como abrumado por el sueño, sus frutos borrados por el polvo; sumergido como yo bajo el aire denso y calcinado" (p. 66)

Aquí asistimos a la "desrealización del paisaje (desde la) perspectiva del recuerdo"(2). Esta manera peculiar de acercarse a la naturaleza, indudablemente, marca el sentido poé-

1). Habría que agregar también la figura de la mujer idealizada, como otro elemento que lucha contra el mal.

2). Matta de Rodríguez, Paulina: El mundo poético de "Warma Kuyay"; en: Rev. Letras Nº 74-75, Facultad de Letras y C. Humanas de U.N.M.S.M., Lima, 1966, (p. 102)

dida, disputada con implacable brutalidad; su cabeza golpeada contra las divisiones de madera, contra la base de los excusados" (p. 67).

Sin la presencia de estas dos fuerzas, el "refugio interior" y la "naturaleza", hubiera sido muy difícil que Ernesto pudiera soportar y triunfar en su lucha heroica y abnegada contra el mal. Mucho más difícil si pensamos que su intención última,no es sólo problema de él, sino también un intento por lograr la de sus compañeros. Cuando muere la opa, Ernesto no olvida de sus compañeros; por eso pide perdón en nombre de todos. Dice:

"Levanté los brazos de la opa y los puse en cruz sobre el pecho (...) le pedí perdón en nombre de todos los alumnos" (p. 216-217)

Poco después agrega:

"Recé a su lado (...) le crucé sobre el pecho sus manos. Le he despedido en nombre de todos. Se murió tranquila. Ya se murió, felizmente" (p. 218)

Para Ernesto con su asistencia a la muerte de la opa, muerte que significaba la desaparición de un aspecto del mal (el patio encantado), su lucha contra el mal y su deseo de no dejarse contaminar por ese mal había triunfado, el mismo que consolidaba su liberación definitiva. Lo dice él mismo:

"Me cubrí la cabeza con las frazadas y no pude contener el llanto. Un llanto feliz, como si hubiera escapado de algún riesgo, de contaminarme con el demonio" (p. 219)

Además, la lucha de Ernesto, cmo ya se ha dicho, no es sólo problema de él, sino también de los demás, hasta cierto

punto. Por eso, tenía que borrar todavía las huellas de los "pecados de esta vida" (p. 231). Es cierto que esta lucha está enfocada desde una perspectiva mágico-pagana, a decir de Mario Vargas Llosa, pero eso no desmerece el valor y el poder que tiene el humor para derrotar al enemigo.
Señala Ernesto:

> "Me dirigí al patio interior, caminando despacio. Estaba más atento a los recuerdos que a las cosas externas. Eran tres las casetas de madera de los excusados, y uno más grande (...) Allí tumbaban a la demente. Me acerqué a esa puerta, me ví frente a ella, sin habérmelo propuesto. La abrí. Había florecido más la yerba que crecía en el rincón húmedo, junto a la pared. Un ramo de <u>ayal'zapatilla</u> podía ser. Corté todas las flores, arranqué después la planta, sondí la tierra que vino con las raíces y la eché a la corriente de agua (...) El panteón quedaba muy lejos del pueblo. Hubiera deseado colgar ese ramo en la puerta, porque nadie podría identificar, entre los cúmulos de tierra de las tumbas de la fosa común, cuál era la de doña Marcelina, me dirigí al cuarto donde murió (...) En el cerrojo puse el ramo" (p. 230-231)

¿Qué pretendía Ernesto con arrancar las flores y arrojar sus raíces a la corriente del agua?

> "yo creía que arrancada esa planta, echadas al agua sus raíces y la tierra que la alimentaba, quemadas sus flores, el único testigo vivo de la brutalidad humana que la había desencadenado, por orden de Dios, había desaparecido. Ya ella no vendría, inútilmente, a pretender matar esa yerba con sus manos de fantasma que nada pueden contra la causa de las maldiciones o pecados de esta vida. Miré el ramo en su puerta, feliz, así como un héroe" (p 231)

Por lo demás, aquí no termina la lucha de Ernesto; porque el mal posee múltiples manifestaciones. Ahora, vencido en el internado, tiene que enfrentarse a otro mal mayor: la peste. En esta ocasión, Ernesto está también decidido a acabar con ella. Por eso dice:

> "Quizá en el camino encontraría a la fiebre, subiendo la cuesta. Vendría disfrazada de vieja, a pie o a caballo. Ya yo lo sabía. Estaba en disposición de acabar con ella. La bajaría del caballo lanzándole una piedra en la que hubiera escupido en cruz; y si venía a pie, la agarraría por la manta larga que lleva flotando al viento. Rezando el yayayku[I] apretaría su garganta de gusano y la tumbaría, sin soltarla. Rezando siempre, la arrastraría hasta el puente; la lanzaría después, desde la cruz, a la corriente del Pachachaca. El espíritu purificado de doña Marcelina me auxiliaría." (p.23I)

Termina Ernesto su labor heroica, dejando para Salvinia un ramo de flores, como señal de aviso, llamada de atención sobre la maldad que acosa a la humanidad:

> "El ramo sólo tenía tres flores, y lo llevé con cuidado, como si fuera la suavidad de las manos de Salvinia (...) '¡Es para tí, Salvinia, para tus ojos!', dije en la sombra de las moreras. '¡Color del zumbayllu, color del zumbayllu! ¡Adios, Abancay!'" (p. 240-24I)

En conclusión: ?Ernesto se salva realmente? En un primer nivel que es de lucha con su misma conciencia, Ernesto se salva. Desde su contaminación forzada, siempre hemos encontrado a Ernesto tratando de liberarse y de no dejarse conta-

I. El Padrenuestro (nota de J.M.A.)

minar por el mal. Con la presencia de las "dos armas", su vida decantada y la naturaleza, fuerzas que infunden valor, Ernesto se mantuvo firmemente decidido a no dejarse derrotar definitivamente. Y, después de la muerte de la opa Marcelina (que simboliza la desaparición del pecado al que todos estaban comprometidos), con el perdón y con sus deseos de borrar los "pecados de este mundo", Ernesto consigue su liberación. Por eso dice:

> "Yo también, como ella en el cielo, me sentí libre de toda culpa, de toda preocupación de conciencia" (p. 331)

En esta medida, piensa que también salva a sus compañeros. Ernesto, como se ha visto, no olvida de ellos.

¿Pero esto significa realmente la liberación definitiva del mal? No. La liberación de "toda preocupación de conciencia", vista desde una perspectiva religiosa (primero está la salvación de mi alma), no llega a superar la otra dimensión del mal: la social.
Este mal es mayor, engloba no sólo al internado, sino a toda la ciudad de Abancay, a todo el mundo andino; incluso, las diferencias socio-culturales en los alumnos, no es sino la expresión de ese conflictivo mundo andino. La actitud de Ernesto o la de sus compañeros no puede superar, pues, ese mal.

5. EL SUMBAYLLU COMO MEDIO DE RELACION SOCIAL

a. El zumbayllu como instrumento fraternizador

El "mes de mayo", tiempo que marca la aparición del "primer zumbayllu" en el Colegio (p. 70), tiene una especial significación en la vida de Ernesto y la de sus demás compañeros. Significado que deviene no sólo de lo extraño y misterioso del objeto aparecido, sino de la poderosísima fuerza que conlleva en sí, como para poder imponerse en un mundo hostil y difícil.

Si bien es cierto que el trompo es misterioso, brujo, winco (deforme), por lo que Ernesto lo considera casi como una aparición, su significado es mucho mayor. Por eso, al hacer memoria de su niñez, Ernesto encuentra en la figura del trompo relaciones con seres lejanos y con hechos de su vida feliz:

> "El canto del zumbayllu se internaba en el oído, avivaba en la memoria la imagen de los ríos, de los árboles negros que cuelgan en las paredes de los abismos" (p. 72)

Esta relación que encuentra Ernesto se basa, simplemente, en las variadas y múltiples acepciones que le confiere a la terminación illu.

En una primera acepción, por ejemplo, el sumbayllu tendría una cercana familiaridad con el tankayllu: "tábano zumbador e inofensivo que vuela en el campo libando flores" (p. 68), que crea dulzura en el espíritu de los hombres. Dice Ernesto:

"El tankayllu aparece en abril, pero en los campos regados se le puede ver en otros meses del año. Agita sus alas con una velocidad alocada, para ~~elevar~~ ~~para~~ elevar su pesado cuerpo, su vientre excesivo. Los niños lo persiguen y le dan caza (...) Él remueve el aire, zumba como un ser grande; su cuerpo afelpado desaparece en la luz, elevándose perpendicularmente. No, no es un ser malvado; los niños que beben su miel sienten en el corazón, durante toda la vida, como el roce de un tibio aliento que los protege contra el rencor y la melancolía" (p. 68)

También tendría vinculaciones con el pinkuyllu y el wak'rapucu, pero considerados sólo en hechos épicos y de especial significación para toda la comunidad (no olvidemos que todo esto se refiere a la cultura india). Por ejemplo,

"Tocan el pinkuyllu y el wak'rapucu en el acto de la renovación de las autoridades de la comunidad; en las feroces luchas de los jóvenes, durante los días del carnaval; para la hierra del ganado; en las corridas de toros. La voz del pinkuyllu o del wak'rapucu los ofusca, los exalta, desata sus fuerzas; desafían a la muerte mientras lo oyen. Van contra los toros salvajes, cantando y maldiciendo; abren caminos extensos o túneles en las rocas; danzan sin descanso, sin percibir el cambio de la luz ni del tiempo. El pinkuyllu y el wak'rapucu marcan el ritmo; los hurga y alimenta; ninguna sonda, ninguna música, ningún elemento llega más hondo en el corazón humano" (p. 70).

Para Ernesto el canto del zumbayllu expresa, por una parte, el amor, la fraternidad entre los hombres (simbolizado en la figura del tankayllu); y por otra, recogía la "propagación de esta clase de música" (p. 70), del pinkuyllu y del wak'rapucu; es decir, envolvía en su canto fuerzas proteicas, omnipotentes, con una profunda influencia en la vida de los hombres. Por esta razón, después de la triste experiencia sentida en el internado, y en momentos en que parecía quebrarse y contaminarse su corazón, Ernes

to encuentra en el trompo razón suficiente para justificar su existencia:

> "Para mí era un ser nuevo, una aparición en el mundo hostil, un lazo que me unía a ese patio odiado, a ese valle doliente, al Colegio" (p.73)

Porque el "trompo en movimiento", con su voz delgada y hechizadora, dice el mismo Ernesto, tiene fuerza suficiente para poder henchir hasta el aire y "toda la tierra"; es capaz de cubrir con su canto "todo un mundo". Antes, la presión cada vez más insistente y poderosa del "patio endemoniado", ahora, la figura del zumbayllu resulta ser su oponente.

Así, por lo que el zumbayllu posee una fuerza poderosa, va a convertir en un elemento que mitiga la soledad y el abandono de Ernesto. Cuando se encontraba en el internado como si hubiera caído en un "abismo de hiel" (p. 65), el trompo se convierte en el "compañero y amigo" de sus días. Es más:

> "Con el juguete revelador, el niño andino supera las maldades y frustraciones que le rodean" (I)

Prueba de su identificación es, por ejemplo, el hecho en que Ernesto trata de imitar el baile de su trompo.Dice:

> "Encordelé mi hermoso zumbayllu y lo hice bailar. El trompo dio un salto armonioso, bajó casi lentamente, cantando por todos sus ojos. Una gran felicidad, fresca y pura, iluminó mi vida. Estaba solo, contemplando y oyendo a mi zumbayllu que hablaba con voz dulce, que parecía traer al patio el canto de todos los insectos alados que zumban musicalmente entre los arbustos floridos. — ¡Ay zumbayllu, zumbayllu! ¡Yo también bailaré contigo! — le dije. Y bailé, buscando un paso que se pareciera al de su pata alta. Tuve que recordar e imitar a los danzantes profesionales de mi aldea nativa" (p. 92)

I).- Tamayo Vargas, Augusto; obra citada, (p. 62)

Este hecho nos demuestra el alto grado hasta donde ha penetrado el zumbayllu en el espíritu de Ernesto. Pero esto no se queda aquí; el zumbayllu no sirve sólo para mitigar o acabar la soledad de Ernesto; no, se proyecta más allá, traspasa lo puramente personal para convertirse en un medio que ha de borrar las rencillas, el odio, la envidia y la lucha que se había enquistado en el internado. En señal de esta conquista, Ernesto exclama resueltamente:

> "-¡Al diablo el 'Peluca'! (...) ¡Al diablo el Lleras, el Valle, el Flaco! ¡Nadie es mi enemigo! ¡Nadie, nadie!" (p. 92)

En torno al zumbayllu, sin olvidar su sentido de juego, se va produciendo poco a poco la amistad, la integración, la fraternidad entre los alumnos. Dice Ernesto:

> "lo arrojé con furia. El trompo bajó casi en línea recta. Cantaba por sus ojos, como si de los huecos negros un insecto extraño, nunca visto, silbara, picara en algún nervio profundo de nuestro pecho" (p. 137)

Y cuando han conseguido este propósito, la amistad, confiesa Ernesto:

> "Ni rastros de forzada amabilidad hubo entre nosotros, deseábamos halagarnos. Hicimos cantar a nuestros zumbayllus con gran destreza. Los arrojábamos al mismo tiempo. Y una vez el del Flaco derrotó en duración al de Antero. ¡Qué felicidad fue para él! Saltaba; me miraba y miraba al 'Markask'a'. Daba vueltas sobre un pie. El sol alumbraba para él solo, esa mañana. El mundo redondo, como un juguete brillante, ardía en sus manos. ¡Era de él! Y nosotros participábamos de la dicha de sentirlo dueño"(p.94)

Esta alianza concertada, especialmente con Antero (el que llevó el primer zumbayllu al internado), obligará a Ernesto no sólo a enfrentarse a Lleras, al "patio endemoniado"; le permitirá, también, ampliar su mundo de acción. Es decir, la fuerza que impone el trompo, le permite no

sólo buscar la fraternidad entre sus compañeros, sino también, cultivar la intención de cruzar la distancia que media entre su "mundo" y la de los blancos o los indios. En este sentido, la carta que escribe para Salvinia, "reina" de su amigo Antero, es prueba de una primera intención:

> "Yo sabía, a pesar de todo, que podía cruzar esa distancia, como una saeta, como un carbón encendido que asciende. La carta que debía escribir para la adorada de 'Markask'a' llegaría a las puertas de ese mundo. 'Ahora puedes escoger tus mejores palabras —me dije—.¡Escribirlas!' No importaba que la carta fuera ajena; quizá era mejor empezar de ese modo. 'Alza el vuelo, gavilán ciego, gavilán vagabundo', exclamé" (p. 78)

Culmina la escena del zumbayllu con un acto simbólico: con el regalo del trompo a "Añuco". Este hecho marca la incorporación definitiva del "Añuco" al mundo del bien. "Añuco" ha sido reincorporado al grupo de sus condiscípulos. Se ha producido, pues, la fraternidad buscada, y el trompo ha cumplido su finalidad social. El regalo del trompo es como un sello indeleble que borra todo lo pasado, todo que estuvo infestado por el mal.

b. Zumbayllu: significado mágico

Desde esta perspectiva, el trompo se emparenta con la visión mágica de la naturaleza; por lo tanto, "ejerce una función totómica"(1). En este sentido, vimos anteriormente la forma cómo Ernesto divinizaba al río Pachachaca, a las plantas, a los animales, a los cerros, etc. Con el zumbayllu, en cuanto infunde valor, sucede algo similar.

Al respecto, Julio Ramón Ribeyro, dice:

> "Para Arguedas, el cerro de su pueblo, la corriente del Pachachaca, los grillos silvadores, su trompo de

1).-Vargas Llosa, Mario; obra citada, (p. 51)

> espino de naranjo, son potestades benéficas o adversas con los cuales se encuentra en diálogo constante" (2)

El canto del zumbayllu, en efecto, tiene potestad, tiene fuerza divina para vencer cualquier obstáculo que intente reducirlo sólo al ambiente terreno. Su canto tiene poder para llegar hasta el cielo, hasta donde está el sol; "para él no hay distancia (...) el canto no se quema ni se hiela" (p. 123). Merced a su poder, el trompo también "puede bailar en la punta de una aguja" (p. 121). No hay, pues, obstáculo que no pueda vencer.

Si tenemos en cuenta su significación mágica, encontramos al zumbayllu emparentado con la terminación onomatopéyica Illa. Este se refiere no sólo a la propagación del rayo, el relámpago, la luna o "toda luz no solar" (p.70), sino también a hechos mitológicos:

> "Illa es un niño de dos cabezas o un becerro que nace decapitado; o un peñasco gigante, todo negro y lúcido, cuya superficie apareciera cruzada por una vena ancha de roca blanca, de opaca luz; es también illa una mazorca cuyas hileras de maíz se entrecruzan o forman remolinos; son illas los toros míticos que habitan el fondo de los lagos solitarios, de las altas lagunas rodeadas de totora, pobladas de patos negros" (pp. 67-68)

Poco después, poniendo más énfasis y reconociendo el poder de estos seres míticos, agrega:

> "Todos los illas, causan el bien o el mal, pero siempre en grado sumo. Tocar un illa, y morir o alcanzar la resurección, es posible" (p. 68)

El zumbayllu poseía todas estas fuerzas mágicas, "con las que el hombre peruano antiguo cree tener aún relacio—

---

2).-Ribeyro, Julio Ramón: Los ríos profundos; Comercio-sup. dominical, 26-abril, 1959, (p. 2)

nes profundas, entre su sangre y la materia fulgurante" (para el indio, así como para Ernesto, la naturaleza, vista desde su función mágica, tiene poder de Dios y presta una profunda influencia en la vida de los hombres. El hombre se encuentra en relación directa con la naturaleza) (p. 70).

Pero en el trompo de Ernesto, no sólo hay presencia de seres mitológicos, sino también hay el recuerdo de Antero, los "ojos de Salvinia", recuerdo de él mismo; todo un mundo en movimiento. Visto así, el trompo se diviniza, adquiere poderes sobrehumanos, se convierte en una especie de Dios-Apu. Por eso es que que Ernesto puede conversar con su trompo. Aunque "paganamente", como dice Mario Vargas Llosa, Ernesto encuentra en él un ser con poderes omnímodos, capaz de transmitir hasta el mensaje que envía a su padre:

> "Dile a mi padre que estoy resistiendo bien —dije—; aunque mi corazón se asusta, estoy resistiendo. Y le darás tu aire en la frente. Le cantarás para su alma" (p. 123)

En razón del poder mágico del zumbayllu, también Ernesto puede conversar con su padre:

> "— ¡Te habrá llegado el canto del rondín! ¡Quizá el canto del winco! ¡Al no encontrarte en Chalhuanca tiene que haber volteado hacia Coracora, tenía fuerza para eso, para rodear el mundo!— Exclamé, pensando en mi padre" (p. 196)

Por otra parte, el zumbayllu se convierte para Ernesto, en una fuerza que incluirá en su lucha contra el mal. De allí que su acercamiento pagano no es gratuito, tampoco puede ser por simple delirio ni mucho menos; se acerca porque encuentra en él una fuerza, un poder, un aliado más por así decirlo. Por eso, Ernesto cree firmemente que tanto el río Pachachaca como el zumbayllu están con él y son capaces de salir en defensa del niño. Por eso también, porque el trompo tiene poder, puede llegar hasta las haciendas, incendiar el corazón de los colonos, para que se levanten conjuntamente con doña Felipa.

La advertencia para Antero y demás hacendados, le dice Ernesto en el siguiente texto:

"Lo haré bailar sobre alguna piedra del Pachachaca. Su canto se mezclará en los cielos con la voz del río, llegará a tu hacienda, al oído de tus colonos, a su corazón inocente, que tu padre azota cada tiempo, para que sea siempre como de criatura. ¡Ya sé! Tú me has enseñado. En el canto del zumbayllu le enviaré un mensaje a doña Felipa. ¡La llamaré! Que venga incendiando los cañaverales, de quebrada en quebrada, de banda a banda al río. ¡El Pachachaca la ayudará! Tú has dicho que está de su parte. Quizá revuelva su corriente y regrese, cargando las balsas de los chunchos" (p.154)

c. Desilución y significado último del zumbayllu

La aparente fraternidad de los alumnos, que se había formado en torno a la figura del zumbayllu, se quiebra definitivamente cuando Ernesto comprende la verdadera situación de sus compañeros.
La amistad primaria que se venía forjando, en especial con Antero, después que éste ingresa al mundo pervertido de Gerardo (costeño e hijo de militar) y debido a las contradicciones que afloran (razones sociales, morales, etc.), va a desaparecer definitivamente. Después de esta nueva experiencia, la desilusión y el encontrarse nuevamente solo, explicará la situación de Ernesto:

"... la diferencia entre Antero y yo, en lugar de haber sido marcada, la habíamos olvidado, borrado. El se acercó, se hizo a mí desde el regalo del zumbayllu, desde que ambos nos enfrentamos al Lleras; así llegamos donde Salvinia en la alameda; así hicimos bailar el winko en el patio del Colegio; pero, esta vez, en el parque, se mostraba, más claramente y por entero, como el cachorro crecido, 'maltón', cual solemos decir en la sierra" (p. 190)

La iluminación de la verdadera situación de Antero con su consiguiente representatividad, obliga a Ernesto a adoptar una actitud totalmente contraria a la anterior. Lo que había sido amor, fraternidad, se convierte también en otro combate.

Como muestra y señal de incompatibilidad Ernesto increpa a Gerardo:

> "-Entondes, Gerardo, un perdido no más. ¡Como el 'Peluca'! ¡Si el 'Peluca' fuera valiente te molería a patadas, y te quitaría tu facha y las mujeres! Ta haría andar de rodillas portodas las calles, tras de él, como mereces. Haría que fueras su paje mientras abusa de la opa (...) ¡Fuera de aquí, hijo de militar! ¡Cerdo! (...) Yo estaba ciego por la ira. Llegué a darle un puntapié al hijo del Comandante. Me agarraron por detrás". (p. 203)

Fiel a su principio de no dejarse contaminar por el mal y mantener siempre su actitud de lucha contra el enemigo, Ernesto va a adoptar una resolución que jamás él hubiera querido: despedirse de su zumbayllu y devolverlo a Antero. Esta separación y despedida es triste para Ernesto, pero también es un llamado de atención:

> "-¡Zumbayllu, zumbayllu! ¡Adios! ¡Te compadezco! —le dije al trompo— Vas a caer en manos y en bolsillos sucios. Quien te hizo es ahora ahijado del demonio" (p. 204)

Pero, ante la negativa de su antiguo amigo de recibir el trompo, Ernesto, siempre preocupado porque el trompo podría contener algún contagio, resuelve enterrarlo, pensando que "dormido bajo la tierra" podría aprender otros tonos (p. 215). Dice:

> "En un extremo el patio oscuro, cavé con mis dedos un hueco. Con un vidrio fino me ayudé para ahondarlo. Y allí enterré el zumbayllu. Lo estiré al fondo, palpándolo con mis dedos, y lo sepulté. Apisoné bien

la tierra, me sentí aliviado" (p. 209)

Finalmente, la experiencia del zumbayllu, después de este último hecho con su consiguiente desilusión y soledad de Ernesto, nos muestra dos realidades a los que ya nos hemos referido. Primer, la presencia del mal (encarnado por Antero, Gerardo, a parte de Lleras, 'peluca', etc.); y segundo, la presencia del bien (encarnado por Ernesto, el zumbayllu). Estas dos realidades son incompatibles de por sí, por el mismo hecho de sus caracteres. Definitivamente ni uno ni otro se impone en toda su magnitud. Esto es lo que se desprende finalmente.
En esta circunstancia, la presencia del zumbayllu encarna la lucha contra el mal, la lucha del bien contra el mal. El zumbayllu, así como el chaucato de Salcedo (1), se constituye en una fuerza que lucha contra el ; el hombre utiliza de ellos como un soporte o como un aliado que afecta directamente a su espíritu: infunde valor, alienta, evita el decaimiento moral.
Ernesto con la compañía del zumbayllu, como se ha visto, por un momento se impone contra el "patio endemoniado". Aunque asombrados por lo extraño del objeto, en los alumnos se borran las rencillas, el odio, la violencia. Mientras se encuentran en torno a la figura del trompo, existe fraternidad, amistad entre ellos. Pero cuando desaparece el recuerdo y la imagen del trompo, aflora nuevamente las luchas internas; es decir, mal. Por eso, si hay alguna enseñanza que queda claro después de la experiencia del zumbayllu, es el odio que se deba guarda al mal. Mientras éste exista, era necesario odiarlo, combatirlo y declararse enemigo, así como Ernesto que se declaró enemigo de su amigo Antero.

---

1).-Arguedas, José María; Orovilca, en:"Amor mundo y todos los cuentos", Lima, Moncloa, 1967.

B. ERNESTO COMO TESTIGO



I. EL MOTIN DE LAS CHICHERAS

El motín de las chicheras, dentro de la estructura general de la obra, cumple una función importante. El hecho del motín no es un acontecimiento, desligado o inmerso al pantanoso mundo del "patio endemoniado", sino que, al contrario, ilumina toda la oscuridad narrada hasta entonces, para convertirse en una esperanzay al mismo tiempo en una ocasión de alegría. Lo que era antes un "mundo cargado de monstruos", imposible de ser habitado y donde el mal estaba en acecho en sus distintas figuraciones, ahora, con el ejemplo y la fuerza que impone el motín de las chicheras, se modifica. Llega algo así como un "repunte de agua"(p.95), y se advierte una decisión de vivir. Este acontecimiento corresponde a lo que Julio Ramón Ribeyro llama la "dimensión social de la novela" (1).

Por eso y con razón, Mario Varras Llosa, cuando habla sobre el motín y los "estragos de la peste", asigna la función de

> ".. dos radiadores que desplazan una corriente de energía hacia el resto del libro, dinamizando los otros episodios, concebidos casi siempre como cuadros estáticos e independientes"(2)

Nos encontramos, pues, frente a una violencia innegable. Violencia que anega el espíritu tanto del blanco, de las autoridades, del hacendado, así como de las chicheras. El blanco, frente a la amenaza de las chicheras, tiene que

---

1).-Ramón Ribeyro, Julio; Los ríos profundos; Comercio-Suplemento dominical, 26 abril, 1959. (p.2)

2.-Varras Llosa, Mario; obra citada, (p.52).

salir a la defensiva y también a esconderse; las chicheras tienen que entrar a la lucha, llevando consigo toda fuerza material y espiritual a su alcance. Esta significación final la entiende muy bien Ernesto, porque desde el momento que se produce el "mitin" de las chicheras, como se diría en la actualidad, se ve obligado a salir de su refugio y a participar fervorosamente en el motín, llevado a veces por una suerte de pasión incontenible.

a. Significado real del motín de las chicheras

1. De lo biológico a lo social

Desde el primer momento nos encontramos frente al hecho de que el motín de las chicheras es protagonizado por un determinado "grupo social". Pero este grupo no es fácil de identificar, pues reviste ciertas complejidades, por lo que antes de darlo por aceptado, convendría esclarecer algunos de sus rasgos característicos.

En primer lugar, las chicheras no son indias o ya han dejado de serlo; mucho menos podría decirse que son blancas. Diríamos que ha cambiado su posición, debido a la función que desempeñan como comerciantes: son propietarias de comercios populares (chicherías). En segundo lugar, en comparación con otros grupos sociales, también poseen diferencias formales, expresadas en su modo de vestir por ejemplo. Este hecho es, indudablemente, si no de algún poder. Cuando Ernesto describe a la cascilla del motín dice:

> "Sudaban las mujeres; los aretes de plata y quintos de oro que llevaban algunas, brillaban con el sol. La mujer que ocupaba el arco de la torre era una chichera famosa; su cuerpo gordo cerraba completamente el arco; su monillo azul, adornado de cintas de terciopelo y de piñes, era de seda y relucía. La cinta del sombrero brillaba, aun en la sombra; era de raso y parecía en alto relieve sobre el albayaldo blanquísimo del sombrero recién pintado (...)

Habla en quechua. La ces suavísimas del dulce quechua de Abancay sólo parecía ahora notas de contraste, especialmente escogidas, para que fuera más duro el golpe de los sonidos guturales que alzanzaban a todas las paredes de la plaza" (p. 95-96)

Se desprende que las chicheras poseen también poder económico. Son comerciantes como se dijo anteriormente. Se encuentran establecidas en las chicherías, donde, por el mismo hecho de sus negocios, han adquirido dicho poder. Como tal viven de sus propios medios (trabajo) y no tienen dependencia de grupo alguno. Más bien ellas, por la dinámica del comercio, poseen dependientes. En este sentido, las chicherías se convierten, en un escenario donde se nota una forma de vida muy singular:

"Huanupata (...) era el único barrio donde había chicherías. Los sábados y domingos tocaban arpa y violín en las de mayor clientela, y bailaban huaynos y marineras. Decían que en esas jaranas podían encontrarse mujeres fáciles y unas prostizas que vivían de la prostitución (...) Varias mestizas atendían al público. Llevaban rebozos de castilla con ribetes de seda, sombreros de paja blanqueados y cintas anchas de colores vivos. Los indios y cholos las miraban con igual libertad. Y la furia de las chicherías se fundaba muchas veces en la hermosura de las mestizas que servían, en su alegría y condescendencia" (p. 47)

En consecuencia, a estas chicherías no podríamos situarlas en el grupo de los blancos o los indios. Porque no son ni uno ni lo otro. Tampoco se puede negar que tengan algo de los dos grupos, especialmente del indio (me refiero en el aspecto cultural fundamentalmente). El autor repite casi siempre que las insurrectas, "todas eran mestizas, vestidas como las mozas y las dueñas de las chicherías" (p. 94). Por lo tanto, en razón a esta referencia concreta, las chicheras expresarían al auténtico mestizo,

socialmente ambivalente, que no es ni lo otro definitivamente, que se encuentra entre el blanco y el indio (hablan castellano, aunque elemental; hablan también quechua; en las chicherías se bailan la marinera así como el huayno, etc.) Empero, económicamente, representarían a la pequeña burguesía.

Cuando estalla el motín, la acción se contra sólo y exclusivamente en este grupo. En su iniciación se mantiene dentro de las necesidades del mismo grupo, como es, la recuperación de la sal.
Entendiendo la finalidad del motín en la sola recuperación de la sal, se podría explicar todo el acontecimiento como producto de una simple reacción biológica.
En efecto, si las chicheras se rebelan contra la "Recuadora" es porque especulan con la sal, no han repartido para el consumo del pueblo; por el contrario, han preferido a los animales de las haciendas antes que a los hombres. Y como la sal es un alimento indispensable en la alimentación, las chicheras, como una última posibilidad, optan por una violencia ineludible. Entendido así, repito, el levantamiento de los placeras tiene una finalidad primera y última en la recuperación de la sal.

Este hecho es claro en las consignas verbales que repiten las amotinadas:

> "-¡Sal, sal! ¡Los ladrones, los pillos de la Recaudadora! (...) ¡No! ¡Sólo hasta hoy robaron la sal! Hoy vamos a expulsar de Abancay a todos los ladrones. ¡Gritad, mujeres; gritad fuerte; que lo oiga el mundo entero! ¡Morirán los ladrones!" (p.95-96)

Sin embargo, sorpresivamente, esta intención primera de las placeras, justamente en el instante de la repartición, toma otra dirección. Esto es, cuando la sal es enviada y repartida para los "pobres de Patibamba" (p.100). Esto significa, de entrada, la proyección social del motín. Lo que antes parecía ser como una simple reacción

biológica, ahora toma significación social y humana. Es más, desde el momento que las chicheras señalan al enemigo por su nombre, contra el que tienen que luchar para conseguir sus propósitos, el significado del motín, no puede limitarse a una simple reacción biológica, puesto que la lucha tiene que ser contra los patrones, las autoridades, el cura, etc., y a favor de los pobres.

Por otro lado, la experiencia de las chicheras, nos permite aclarar la posición de José María Arguedas frente al indio o todo grupo en estado de explotación. En Arguedas, la lucha del indio para su liberación, no puede ser producto de una simple reacción biológica; no puede ser como en el caso de la comunidad de Rumi en El mundo es ancho y ajeno de Ciro Alegría, donde la comunidad, al quedarse sin morada, trata de enfrentarse al patrón. Desesperadamente deciden enfrentarse, porque han sido despojados de su último reducto, porque ya no tienen donde vivir.
En cambio en Arguedas, el indio, los oprimidos o los"pobres" (las chicheras forman parte de estos grupos, como se verá en su significación simbólica: la acción de las chicheras es en interés de tdos los pobres), tienen que partir desde su situación como clase, explotada y oprimida por el patrón. El indio se tendrá que levantar no sólo porque necesita de un pedazo de tierra para vivir, sino porque tiene y sabe la existencia de un enemigo: su opresor. Entonces, la solución de sus problemas tiene que partir desde el derrumbamiento y aniquilamiento del enemigo. La justicia, tiene que ser arrancada así como la hacen las chicheras. Esta posibilidad, tal vez se vea con más claridad en su novela Todas las Sangres.

Cuando entra la "rabia", como en el motín de las chicheras, son como un"repunte de agua" (p. 95) que después de una lluvia torrencial, corre arrastrando en su paso todo lo que encuentra como obstáculo. Y el caudal tiene que adquirir mayor fuerza y poderío, a medida que los "afluentes" vayan engrosando y aumentando la indetenible marcha. Esto es lo que sucede con las chicheras, por ejemplo. Por esto ni el "fusil del salinero" puede detenerlas.
En este sentido, la experiencia del motín de las chicheras, en la medida que signifique como conciencia de poder, simboliza pues, un primer paso al mismo tiempo importante, en el proceso de liberación de los pueblos de las garras del patrón.

4. La actitud solidaria de Ernesto

Ernesto es quizá, el más ferviente receptor del mensaje y significado del motín de las chicheras. Este hecho Ernesto, lo siente como suyo, como si fuera también parte de la lucha emprendida contra el mal. Por eso, desde el primer momento que aparece la marcha de las mujeres, Ernesto se convierte como un afluente más del "repunte de agua". Grita, canta, alienta la marcha conjuntamente con las demás mujeres.

Confesionalmente dice:

> "La violencia de las mujeres me exaltaba. Sentía deseos de pelear, de avanzar contra alguién" (p. 95)

Poco después, identificándose definitivamente agrega:

"Como ellas tenía impaciencia por llegar. Una inmensa alegría y el deseo de luchar, aunque fuera contra el mundo entero, nos hizo correr por las calles" (p. 101)

Pero esta participación de Ernesto tiene sus limitaciones como también sus hechos característicos claramente definidos.

En un primer momento, la entrega de Ernesto podríamos considerarla como pasional. Porque en ningún momento encontramos en Ernesto una actitud meditativa o reflexiva antes de definir su participación. Su entrega es ciega; se deja ofuscar fácilmente por la violencia de las mujeres. Sin embargo, hay una razón valedera que explica esta entrega: la experiencia adquirida en el "Patio endemoniado". Allí, el mal había rebasado toda defensa humana; hasta el mismo Ernesto, muy a pesar suyo, se había dejado arrastrar por el mal. Había perdido, pues, la batalla. Por esta amarga experiencia, Ernesto encuentra en el motín de las placeras una posibilidad de lucha y enfrentamiento contra otra manifestación del mal. Dice:

"Yo avancé más. Si era verdad que él (Autoro) iba a custodiar a su amada, ¿qué haría yo? Grité más alto, empujé hacia adelante. En las primeras filas se sentía un gran alboroto. Las piedras empezaron a sonar al caer sobre los postes, contra las rejas y las puertas de la Salinera. Se deshacían vidrios" (p. 98)

Por otro lado, la participación de Ernesto no es básicamente activa, sino por espíritu de solidaridad. Participa por ejemplo como un acompañante enardecido, ya sea en la toma del local de la Recaudadora como en la marcha hacia Tati

bamba, llevando la sal para los "pobres". En todas estas escenas, que requieren del trabajo dinámico y activo, Ernesto no ingresa en ese trabajo. No participa por ejemplo, en la repartición de la sal; ni tampoco lanza una piedra como lo hacen los demás protagonistas, sino que, presencia el acto, como un acompañante solidario, como un afluente más del "repunte de agua".

La actitud solidaria de Ernesto es más clara y definida, cuando se refiere a la cabecilla del motín: doña Felipa. Desde el primer contacto con las placeras, Ernesto siente una profunda admiración por la cabecilla, llegando incluso al extremo de divinizarla. Por eso, cuando doña Felipa es perseguida y se oyen voces de su posible asesinato, Ernesto se ofrece ante el Padre Linares, para salir en su busca, pedir las armas, y de este modo evitar su muerte. Lo mismo, cuando la opa Marcelina queda en su poder con el rebozo de doña Felipa, Ernesto sufre y siente indignación, como si la opa no fuera digna de poseer tan preciada prenda:

> "La opa subió al relaje. De allí no podía recoger el rebozo. Se abrazó a la cruz y empezó a subirla, como un oso (...) Corrí entonces; ya el Padre había pasado. Bajé entre los arbustos, rompiendo las enredaderas. La opa arrancó el trozo de castilla; se lo amarró al cuello. No estaba a la entrada del puente. La opa se abrazó al eje de la cruz, con la espalda al río, no a la calzada. ¿cómo iba a bajar las manos de los brazos de la cruz? Caería al Pachachaca. Quizá lo merecía (...) 'Yo voy —pensé—, Le quito el rebozo. Lo lanzo al río. La traeré en seguida al monte" (pp. 158-159)

A medida que la figura de doña Felipa se va convirtiendo en un mito y en una preocupación constante para los patrones, para Ernesto doña Felipa se convierte en"un simbolo de redención" (1)
Se convierte algo así como un Dios-Apu, tan semejante y con poderes iguales al del río Pachachaca. Por eso, reverentemente se inclina y dice:

> "Un soldado ha dicho que te mataron ¡pero no es cierto! ¡Qué soldadito ha de matarte! Con tu ojo, mirando desde lejos, desde la otra banda del río, tú puedes agarrarlo la mano, quizás su corazón también. El Pachachaca, el Apu está, pues, contigo, ¡jajayllas!" (p. 165)

Ahondando aún más en su solidaridad y, divinizando a la figura de doña Felipa, dice:

> "-Tú eras como el río, señora — dije, pensando en la cabecilla y mirando a lo lejos la corriente que se perdía en una curva violenta, entre flores de retama- . No te alcanzarán. ¡Jajayllas! Y volverás. Miraré tu rostro que es poderoso como el sol de medio día. ¡Quemaremos, incendiaremos! Pondremos a la opa en un convento. El Lloras ya está derretido. El 'Añuco', creo, agoniza" (p. 159)

1).-Vargas Llosa, Mario; obra citada, (p. 53)

b. Significado mítico del motín de las chicheras

1. Desmitificación de la "raza"

Para José María Arguedas, teniendo en cuenta su posición frente al indio, como se dijo anteriormente, el acontecimientos de las chicheras no podía quedarse en la simple satisfacción de las necesidades materiales. Para Arguedas este hecho tenía que adquirir dimensiones mayores, tenía que terminar en implicancias futuras. En efecto, si bien es cierto que el motín, es una "acción heroica pero espontánea, sin dirección, sin vanguardia" (1), a decir de César Lévano, nosotros pensamos que supera la simple reacción biológica y que tiene, en el fondo, significación mítica.

El significado del motín no termina, pues, en la recuperación de la sal y su respectivo reparto; tiene, sobre, todo, una proyección futura de continuar por siempre, mientras exista la injusticia. Se proyecta continuar justamente, con las repercusiones que va adquiriendo cada vez más, y de paso, con el temor que siembra en los patrones y en todos sus enemigos. Es, pues, para sus oponentes, una pesadilla constante, que hace temblar hasta el más fuerte y encumbrado hacendado.

Pero el temor que siente el enemigo, no es tanto por el hecho mismo de la actitud heroica de las mujeres; tan-

1).-Lévano, César: Arguedas un sentimiento trágico de la vida, Ed. Gráfica Labor, Lima, 1969, (p. 62)

poco el temor puede estar en el hecho de que "las chicheras son peor que hombres más que soldados" (p. 139). El temor es porque en torno a las chicheras se va tejiendo el mito de un posible levantamiento de todos los oprimidos ("los indios y los colonos, las chicheras, etc.). El temor es por lo que puede pasar cuando regresa doña Felipa conjuntamente con los chunchos, donde los colonos, como dice Antero,

> "Quizá seguirían quemando ellos más cuarteles, más campos de caña; e irían como ganado que ha agarrado espanto, cuesta abajo buscando el río y a los chunchos. Yo los conozco, Ernesto, ¡pueden enfurecerse! ¿Qué dices?" (p. 152)

Ernesto, manteniendo siempre su actitud solidaria ante doña Felipa, responde:

> "-¡Sí, 'Markask'a' -grité. ¡Que venga doña Felipa! Un hombre que está llorando, porque desde antiguo lo zurran en la cara, sin causa, puede enfurecerse más que un toro que oye dinamitazos, que siente el pico del cóndor en su cogote". (p. 152)

Así, lo que ha sido considerado como el "mito de la raza" (p. 139), se rompe. El mito de que"los indios mueren no más" (p. 147), y que las "cholas mueren igual que los indios si las ametrallan" (p. 139), al ampliar su proyección futura, al incluir a todas las fuerzas oprimidas (colonos,cholos, indios, chunchos, chicheras, etc.), ese mito es superado, se desmitifica para convertirse en una realidad futura: en un mito del posible levantamiento de los oprimidos.

Por esta razón, por su significado mítico, podemos de-

cir sin temor a equivocarnos que el motín, no quiere decir que "una vez, siempre, el tuviera que ser aplastado por las fuerzas del latifundio y dela autoridad"(1). A nuestro entender no pensamos que sea así, por en principio las chicheras no representan todo un pueblo como habíamos aclarado inicialmente. Las chicheras son nada más que una pequeña parte de ese gran pueblo a lo que se refiere César Lévano. Lo que sucede es que, a través de la experiencia de las placeras, Arguedas, nos presenta la imagen del poder, la capacidad de la mujer para enfrentarse a su explotador. Además, entorno a la imagen de las chicheras, se da también la futura unificación de todos los oprimidos para alcanzar su liberación del patrón, como se ampliará en la figura simbólica de doña Felipa.

Así, porque el motín significa justicia, los "pueblos" se identifican con las placeras (Los pueblos desvían intencionalmente a los perseguidores de doña Felipa). Por eso también adquieren adeptos; se crean también canciones alusivas, con claras funciones propagandísticas y con una finalidad específica y concreta: penetrar cada vez más en el espíritu del hombre, hacer conciencia de la lucha que ha de comprender y propagar la ineficacia y aparente poder del Ejército:

---

1).-Lévano, César; obra citada, (p. 62)

"Huayruro, huayruro,
y de qué, de qué habías sido hecho;
¡Huay! de plomo, sólo de plomo
habías sido hecho;
¡Huay!, de excremento de vaca
habías sido hecho" (p. 183)

Por eso también se "inventan historias", no sólo para "asustar a la gente", como dice el Padre Linares (p.), sino porque por lentro, hay una conciencia de lucha, "hay una fe en el porvenir" (1)

(1).-Cornejo Polar, Antonio; obra citada, (p. 37)

2. Figura simbólica de doña Felipa

El motín de las chicheras es, pues, espontáneo, pero esto no quiere decir que carezca de una "dirección (o) vanguardia" (1) política (organización responsable y representativa de las chicheras), como quisiera César Lévano, que lo regule, oriente y canalice. Pienso que sí hay dirección, y que esta dirección está centrada no sólo en la persona de doña Felipa como cabecilla del motín, sino, y esto es lo que no ha visto César Lévano, en su significación simbólica o mítica (se ampliará oportunamente).

Doña Felipa es pues la que dirige a sus demás compañeras. Si actúa autoritariamente, imponiendo su voluntad, llegando hasta regular el "latido del corazón" (p.99) de las demás mujeres, es porque doña Felipa está dentro del espíritu y conciencia de la masa que la sigue y se identifica con ella. La autoridad que posee es una forma de la voluntad de las demás.
Por esta razón, por estar profundamente inmersa en sus compañers, a doña Felipa le basta un simple movimiento de brazos para hacer repicar a rebato todas las campanas de la ciudad, por ejemplo (p. 97).

La imagen de la autoridad de doña Felipa, es innegable en el siguiente texto:

---

1).-Lévano, César; obra citada, (p.62).

"Pero ahí estaba ella, la cabecilla, regulando desde lo alto del poyo hasta los latidos de cada una de las enfurecidas y victoriosas cholas. Al menor intento de romper el silencio, ella miraba, y las propias mujeres se empujaban una a otras, imponiendo orden, buscando equilibrio. Del rostro ancho de la chichera, de su frente pequeña, de sus ojos apenas visibles, brotaba una fuerza reguladora que envolvía, que detenía y auyentaba el temor" (pp. 99-100)

Prueba de la significación e importancia de doña Felipa, es también el hecho que ella se convierta en materia de reverencia, de encomio e identificación. Su nombre es coreado constantemente: "¡Que viva doña Felipa (...) ¡Doña Felipa! ¡Doña Felipa! (p.100). Este es el grito que llena el ambiente; es señal de triunfo, de valor, fuèrza y poder. Así, entre vivas y canciones, y por el valor que infunde doña Felipa, las chicheras emprenden camino para ayudar a los "pobres' de Patibamba" (p. 100)

Por lo demás, después del hecho concreto de la recuperación de la sal, se va a crear no solamente la sacralización de la figura de doña Felipa, considerado como un "símbolo de redención"(1) por Mario Vargas Llosa, sino, en torno a ella, se va a crear un mito, el mito del posible levantamiento de los pobres.

En efecto, la sensación que se tiene, ya sea por el temor de los patrones, de los hacendados, como por la inutilidad

---

1).-Vargas Llosa, Mario; obra citada, (p. 53)

de la persecución de doña Felipa, es que una organización subversiva de chicheras, de colonos, de chunchos e indios, se ha de producir en cualquier momento:

> "Pero dicen que en todas las haciendas hablan de doña Felipa; que tienen miedo. Dicen que si vuelve con los chunchos y prende fuego a las haciendas, los 'colonos' pueden escapar e irse al bando de la chichera" (p. 151)

Por esta razón, no creo que la intención de Arguedas ha sido dar razón de una organización política de vanguardia, que oriente y regule la rebelión, como reclama César Lévano. Esto escaparía al valor artístico y mítico de la obra. Lo que hace Arguedas es crear, en torno a la figura simbólica de doña Felipa, el mito de la rebelión de todos los oprimidos:

> "... doña Felipa ha prometido volver sobre Abancay. Unos dicen que se ha ido a la selva. ha amenazado regresar con los chunchos, por el río, y quemar las haciendas" (p. 150)

A los "chunchos", se agrega la presencia de los "indios y los cholos":

> "Nadie está tranquilo. La chilladera de las cholas ha alborotado. Han insultado como condenado al Coronel. No tienen miedo. Se pueden levantar los indios y los cholos. Va haber bando hoy. Un pregonero va a leer el bando del Prefecto" (p. 147)

Por lo tanto, lo esencial para estos hombres es hacer suyo el mito, hacer conciencia de su futura liberación, para luego, desde ahí, emprender la organización de la van-

guardia. En este sentido estaría entendido el significado político del motín.

En consecuencia, mal hariamos pensar que doña Felipa, simboliza solamente la "esperanza individual"(1). Sostengo que es esto, sí, pero mucho más. Es decir, a partir de la figura de doña Felipa, se teje el interés común de todos los oprimidos, con su sienifcación última: la liberación definitiva de las garras del patrón.
Por esto, por haber comprendido este significado último de las chicheras, los hombres del pueblo,

> "A los guardias que persiguieron a doña Felipa los extraviaron en los pueblos, durante varios días. Unos decían haber visto pasar a la chichera momentos antes en mula y a paso lento. En los mismos sitios declaraban otros no saber nada de su llegada ni de su nombre. Una indicación falsa o concedida obligaba a los guardias a subir grandes cuestas, o bajar al fondo de las quebradas o a faldear durante horas las montañas (...) No la pudieron encontrar. Por orden del Prefecto los guardias permanecieron en Andahuaylas e instalaron allí un puesto. Siguieron recibiendo noticias, a diario, del avance de doña Felipa y su acompañante, de su huida a Huamanga. Otros afirmaban que había instalado una chichería en San Miguel, en la frontera con la selva" (pp. 196-197)

1).-Lévano, César; obra citada, (p. 63)

c. La figura represiva del Ejército

Después de la experiencia del motín de las chicheras, llegó sembrando el temor, la pesadilla para el mundo blanco, la aparición del Ejército es significativa para entender su verdadera situación dentro de la comunidad de pueblos en estado de explotación.

Los militares llegan a la ciudad de Abancay, con su organización peculiar y única, distinguidos y diferentes entre sí. Hay entre ellos una jerarquización notoria, no sólo en los uniformes que llevan consigo, sino hasta en sus "ademanes caballerescos" (p. 199). La jerarquía y la autoridad máxima es un Coronel, cuyas ordenanzas son inapelables al mismo tiempo que absolutas. El Coronel tiene, pues, una autoridad omnímoda.

Por esta peculiaridad de su organización, el Ejército se convierte en un grupo cerrado y reducido al mismo tiempo. Tienen una autoridad imponente, costumbres únicas y hasta artificiales, que asombran y chocan con las costumbres tradicionales de los humildes pueblos andinos. Esta diferencia está muy bien captada por Ernesto, cuando ve a los "huayruros" como "seres irreales (o) desfrazados". Dice:

> "Los uniformes daban a los oficiales un aspecto irreal. Nunca había visto a tantos, juntos, dominando una ciudad, asentándose en ella como una parvada de aves ornamentadas que caminaran dueñas del suelo y del espacio (...) Vestidos de polacas ceñidas, raras, y esos kepís altos, de colores; las botas especialísimas; los veía displicentes, como contemplando a los demás

> desde otro mundo. Eran corteses, hasta algo exagerado en sus ademanes caballeresco. Pero todo eso me impresionaba como no natural, como representado, como resultado de ensayor, quizá de entrenamientos ocultos y minuciosos que hacían en sótanos o cuevas secretas. No eran como los otros seres humanos que conocía, distintos o próximos a mí (...) Se paraban con gran aplomo en todas partes, como si no fueran de tierra sino que la tierra naciera de ellos, en dondequiera que estuviesen. Y miraban con expresión distinta; diría que algo más ruda, con una especie de lujuria, acaso exclusiva de ellos" (pp.197-199).

Para los humildes de Patibamba o Huanupata, que no conocen sino a sus patrones como diferentes a ellos, los militares, se mueven en otro mundo; sin embargo, desde el momento que los militares llegan y se vinculan con los patrones (por lo tanto contra las chicheras), la comprensión de su sentido es evidente.

Los militares llegan a Abancay con una finlaidad específica: reducir y escarmentar a las chicheras por su rebelión contra las autoridades y los patrones. Por eso es sintomática la aprobación y recepción a los militares con vivas y salvas de cohetes, por los enemigos de las chicheras:

> "¡Mueran las chicheras! (...) ¡La machorra doña Felipa! (...) ¡Viva el Coronel! --gritaron. ¡El glorioso regimiento!" (p. 139)

Estos militares para restablecer el "orden", tienen maneras y usan medios específicos. Este medio es la imposición de la fuerza antes que la razón: la actitud mecánica y brutal del uso de las armas. Cuando actúan, las

condiciones humanas desaparecen por completo. No hay una mínima consideración a la vida ajena; así como cuando el Coronel en Anta, "quinteó a los indios en el panteón (p.132). El Coronel, cuando llega a Abancay, también por la imposición de la fuerza se autoproclama Prefecto de la ciudad.

Esta manera peculiar de actuar define pues, históricamente, la figura del Ejército. Se le encuentra siempre en el poder, haciendo escarmientos y cometiendo abusos con los indios y todos los "pobres". El temor que crean es justamente en base a las armas. Sin embargo, con la figura de doña Felipa, el poder de las armas se hace inútil. A pesar que la orden es acabar con ella, el poder de las armas no lo alcanza: ella está inmersa en todo un pueblo.

Otra forma de fuerza que emplean los militares para consolidar su poder es la tortura. Los militares que llegan a Abancay someten a las chicheras y a sus familiares, a las torturas más inhumanas y crueles, empezando con las "cholas", dueñas de las chicherías y los "maridos de las cabecillas" (p. 150). Estos humildes trabajadores son encarcelados injustamente, azotados y obligados a realizar trabajos en condiciones más humillantes. Como dice uno de los alumnos del colegio:

> "-Están zurrando a las chicheras en la cárcel -dijo-. Algunas han chillado duro, como alborotando. Dice que las fuetean en el trasero, delante de sus maridos. Como no tienen calzón les ven todo. Muchas han insultado al Coronel, en quechua y en castellano. Yo ustedes saben que nadie en el mundo insulta como ellas.

Les han metido excremento en la boca. ¡Ha sido peor, dicen! Insultos contra vergazos es la pelea..." (p.146)

Poco después, el mismo Antero, hijo de hacendado, dice a Ernesto:

"-A los maridos de las chicheras los han sacado a puntapiés, mientras avanzaban. Al final de la cuadra los soltaron. Reventaron cohetes mientras escapaban. Todo lo han hecho por consejos del alcaide" (p, 150)

Pero estos militares, en su tarea represiva, no sólo se quedan ahí, llegan al extremo de prohibir la libertad de expresión, de pensamiento. Quieren hacer desaparecer hasta el espíritu y el alma del hombre, para que de esta manera se mantenga sin dispertar de su situación de explotado. Este hecho estará muy bien entendido en la detenci´n arbitraria del "Papacha" Oblitas, maestro y profesional en tañer el arpa. El maestro Oblitas es detenido por el simple "delito" de haber creado un huayno en solidaridad con doña Felipa y de crítica al abuso que cometen los militares (p. 185). Es una composición irónica sobre el poder aparente del Ejército.

Finalmente, los militares no dejan de cometer abusos con la ciudadanía en general. Para cometer estos actos, se valen justamente de su situación privilegiada y de su actitud autoritaria. Las víctimas de los engaños son las personas humildes. En Abancay, por ejemplo, los militares seducen a las "señoritas" (p. 197), teniendo como señuelo en el matrimonio; pero cuando se marchan ese ofrecimiento sólo queda en un engaño, en un abuso más. Este hecho tiene su receptáculo en Ernesto, quién, como en otras ocasiones

de injusticia, se ve en el deber ineludible de denunciarla. Dice:

> "Yo no podía comprender bien cómo muchas de las señoritas más encopetadas habían quedado tristes y aun llorando por los oficiales, y que algunas se habían comprometido en matrimonio. Supe que dos muchachas de la ciudad pretendieron suicidarse. Habían ido a lugares lejanos, por las orillas del Mariño, en paseos con los militares, y decían que allí fueron 'deshonradas', aunque voluntariamente" (p. 197).

En resumen, la visión última de José María Arguedas sobre la figura del Ejército es fuertemente negativa. Negativa para el indio, para los pobres, para el grupo que no tiene nada que hacer con el gobierno, con las autoridades y con el patrón (el hacendado, los "blancos", la Recaudadora, etc.).

Desde el momento que los militares aparecen vinculados con los patrones, se convierten en defensores de ese grupo minoritario, el mismo que es explotador de la gran masa. Pero el apoyo a ese grupo reducido que está enquistado en el poder, no es sólo porque así lo ordenan los jefes, sino que social y económicamente son parte de ese grupo de poder (especialmente los "oficiales"), casi con los mismo prejuicios y diferencias del pueblo. Son, pues, productos del mundo blanco. Empero, en la jerarquía más baja, se encuentra todavía obligados algunos hijos de indios, de mestizos, como el caso del "Prudencio de K'ak'epa" (p. 167), integrante de la Banda de Músicos.

2. LA FIGURA CONFLICTIVA DEL PADRE LINARES

La presencia del Padre Linares es ambigua y conflictiva. Puede sintetizarse como la expresión simbólica de una personalidad múltiple, o como la "encarnación de la duplicidad humana" (1).

Esta ambigüedad se debe fundamentalmente al hecho de que el Padre Linares se mueve entre dos valores totalmente opuestos entre sí: el mal y el bien.
Cuando actúa en el primer caso, lo encontramos propagando la injusticia o encubriéndola; y en el segundo caso, lo vemos buscando el amor, la pza, fraternidad entre los hombres, aunque manteniéndose siempre dentro de las limitaciones que le impone la religión.

Bastarán dos ejemplos para dejar sentada esta imagen doble y conflictiva del Padre. Dice Ernesto:

> "Yo lo confundía en mis sueños; lo veía como un pez de cola ondulante y ramosa, nadando entre las algas de los remansos, persiguiendo a los pececillos que viven protegidos por las yerbas acuáticas, a las orillas de los ríos; pero otras veces me parecía don Pablo Maywa, el indio que más quise, abrazándome contra su pecho al borde de los grandes maizales" (pp. 46-47)

Más adelante, agrega:

---

1).-Vargas Llosa, Mario; obra citada, (p. 52)

"Era alto, de andar imponente, con su cabellera cana, levantada. Cuando ninguna preocupación violenta lo asaltaba, su rostro y toda su figura reflejaban dulzura; un abrazo suyo, entonces, su mano sobre la cabeza de algún pequeño que sufriera, por el rencor, la desesperación o el dolor físico, calmaba, creaba alegría. Quizá yo fuera el único interno a quien le llegaba, por mis recuerdos,la sombra de lo que en él también había de tenebroso, de inmisericorde" (p. 230)

Explicar la figura del Padre Linares, así planteada, es el propósito de las páginas que siguen.

a. La autoridad del Padre Linares frente al indio

1. El Padre Linares como representante de Dios

El hombre de los andes peruanos, cerrado en el mundo feudal del latifundismo, donde no es posible ni el menor asomo de luminosidad, de ideas o nuevas formas de vida más allá de lo que le permite el patrón, ese hombre encuentra en el cura y en lo que pregona una verdad absoluta: la **religión.** Una verdad que tiene que ser asumida como un medio necesario para soportar la actitud brutal e inhumana del patrón, aunque esto lo hunda cada vez más No hay otra escapatoria. Por eso, para entender la figura del Padre Linares, convendría revisar y aclarar antes la fuerza con que el Padre Linares se introduce en el espíritu y la vida de los pueblos andinos, sometido en la mayoría de los casos a la explotación y al analfabetismo,

Como una nota característica, encontramos siempre al Padre Linares actuando como la más clara expresión de la religión y, por lo tanto, como representante de Dios, En este sentido, el Padre Linares, usa de la religión y, aprovechando la obligada "ignorancia" de los indios, se presenta como representante de Dios. Transmite una verdad, una moral artificial, la misma que es propugnada y aceptada por la religión, y que conduce en una determinada dirección: prohíbe y restringe toda posibilidad de cambio más allá de lo que permite esa moral y los intereses que ella representa, como se ampliará oportunamente.

Frente a estos principios pregonados, el Padre Linares aparece con un poder que en última instancia es material. Tiene el "poder" de Dios, es un "hijo de Dios",como él mismo lo confiesa

La figura de Dios que ostenta el Padre Linares está muy bien vista por Ernesto, cuando nos refiere sobre la experiencia vivida con su padre en el momento que ingresan a la ciudad de Abancay:

> "El día que llegamos repicaban las campanas. Eran las cuatro de la tarde. Todas las mujeres y la mayor parte de los hombres estaban arrodillados en las calles. Mi padre se bajó del caballo y preguntó a una mujer por la causa de los repiques y del rezo en la s calles. La mujer le dijo que en ese instante operaban en el Colegio al Padre Linares, santo predicador de Abancay y Director del Colegio. Me ordenó que desmontara y que me arrodillara junto a él. Estuvimos cerca de media hora rezando en la acera. No transitaba la gente; las campanas repica-

ban como llamando a misa. Soplaban el viento y la basura de las calles nos envolvía. Pero nadie se levantó ni siguió su camino hasta que las campanas cesaron" (p. 36)

Poco más adelante agrega:

"Las mujeres lo adoraban; los jóvenes y los hombres creían que era un santo; y antes los indios de las haciendas llegaba como una aparición" (p. 46).

Contrariamente, a pesar que el Padre Linares ha alcanzado una situación que está por encima de los hombres, esa situación de autoridad o poder no será vertida en favor de los humildes, sino, y esto es lo más grave, en perjuicio de ellos.

El Padre Linares, aprovecha pues de su distinción deliberadamente, para engañar a los indios. Es más, la actitud embaucadora del Padre Linares, llega a extremos de situar al hombre en una posición humillante, de permanente abatimiento:

"Cuando el Padre se puso de pie y avanzó hacia el borde del tabladillo, los indios volvieron a lanzar un grito. Se retorcían los dedos; lo contemplaban con los ojos brillantes, conteniendo el llanto (...) Comenzó el llanto de las mujeres, el Padre se inclinó, y siguió hablando:
-¡Lloren, lloren -grito-, el mundo es una cuna de llanto para las pobrecitas criaturas, los indios de Patibamba!
Se contagiaron todos. El cuerpo del Padre se estremecía. Vi los ojos de los peones. Las lágrimas corrían por sus mejillas sucias, le caían al pecho, sobre las camisas, bajaban al cuello"
(p. 117)

Esta escena termina con la "felicidad" de los indios, "felicidad" que los hunde aún más en la humillación:

> "El Padre Director impartió la bendición a los colonos. Se persignaron todos. Se buscaban unos a otros. Eran felices. Se arremolinaron murmurando confusamente, como moscardones que horadan madera vieja, dando vueltas, y cantando" (p. 118)

2. El Padre Linares como instrumento del gamonalismo

El Padre Linares, como representante de Dios y expresión dela religión, aparece íntimamente ligado al gamonalismo, al patrón y a las autoridades. La religión, conjuntamente con el militarismo, forma una fuerza poderosa en servicio del gamonalismo. El primero, por ejemplo, asentando se campo de acción en el aspecto espiritual, distorsiona y forma en el indio una falsa imagen del amor, de la caridad, etc.; y el segundo, por imposición de la fuerza, justificando o más bien resguardando la autoridad y el poder del patrón, actúa como poder mecánico por encima de todo razonamiento.

En el motín de las chicheras por ejemplo, estas dos fuerzas se encuentran íntimamente ligadas, unidas para reprimir a las insurrectas y defender el interés del gamonal. A pesar que sus acciones se mantienen dentro de las características específicas de cada una, empero confluyen en su finalidad última: en la defensa del patrón. Pero los elementos o medios que emplea el cura para defender al patrón son más efectivos y al mismo tiempo más duros y peligrosos para el indio, puesto que llevan consigo

una raigambre más profunda en el espíritu del hombre y tienen una duración mucho más prolongada. Por eso, porque el cura (la religión), actúa en el aspecto espiritual, el más delicado e importante del hombre, el daño que ocasiona puede ser más profundo y duradero:

> "El Padre Director empezaba suavemente sus prédicas (...) Elogiaba a los hacendados; decía que ellos eran el fundamento de la patria, los pilares que sostenían su riqueza. Se refería a la religiosidad de los señores, al cuidado con que conservaban las capillas de las haciendas y a la obligación que imponían entre los indios de confesarse, de comulgar, de casarse y vivir en paz, en el trabajo humilde" (p. 46)

Claramente, la finalidad del credo difundido por el Padre Linares es que los indios siempre vivan en "paz", condenados permanentemente al "trabajo humilde". Los indios no deberían crear problemas al patrón. Se debe evitar que llegue siquiera el hálito de rebeldía. Y si fuera así, si en algún momento los indios cometieran el acto de rebeldía, éste es considerado como un pecado, una falta que obligatoriamente debe ser expiada.

De esta manera, el gamonalismo y las autoridades, valiéndose de la religión y la "ignorancia " de los indios, crean una supuesta moral. Moral que es considerada sólo cuando el necesita de su presencia. Es pues una moral contra toda posibilidad de rebeldía del indio, es una moral alienante, cuya única finalidad radica en la búsqueda desesperada del conformismo, la paciencia frente al abuso del patrón, etc.

En circunstancias que el Padre Linares dirige un sermón a los colonos de Patibamba, encontramos esta imagen sintomática:

> "El robo es la maldición del alma; el que roba o recibe lo robado en condenado se convierte; en condenado que no encuentra reposo, que arrastra cadenas, cayendo en las cumbres nevadas nevadas a los abismos, subiendo como asno maldito de los barrancos a las cordilleras... Hijitas, hermanitas de Patibamba, felesmente ustedes devolvieron la sal que las chicheras borrachas robaron de la Salinera. Ahora, ahora mismo, recibirán más, más sal, que el patrón ha hecho traer para sus criaturas, sus pobrecitos hijos, los runas de la hacienda..." (p. 118)

Esta actitud distorcionada o falseada de ver la realidad, surte efectos en los colonos que lo escuchan. Porque las palabras del Padre Linares, como ya se dijo anteriormente, son las palabras de Dios; por lo tanto son asumidas como una verdad absoluta. En este sentido, el colono ha sido alienado hasta perder la razón, le han quitado la facultad de entender su propia realidad. Así, perdida el alma, el hombre es fácilmente manejable por los patrones. Prueba de ello es la ocasión en que el Padre Linares, fingidamente, habla a los colonos en una circunstancia muy especial:

> "Yo soy tu hermano, humilde como tú; como tú, tierno y digno de amor, peón de Patibamba, hermanito. Los poderosos no ven las flores pequeñas que bailan a la orilla de los acueductos que riegan la tierra. No las ven pero ellos les dan el sustento. ¿Quién es más fuerte, quién necesita más mi amor? Tú hermanito de Patibamba, hermanito; tú solo estás en mis

ojos, en los ojos de Dios, nuestro Señor. Yo vengo a consolarlos, porque las flores del campo no necesitan consuelo; para ellas, el agua, el aire y la tierra les es suficiente. Pero la gente tiene corazón y necesita consuelo. Todos padecemos, hermanos. Pero unos más que otros. Ustedes sufren por los hijos, por el padre y el hermano; el patrón padece por todos ustedes; yo por todo Abancay; y Dios, nuestro Padre, por la gente que sufre en el mundo entero. ¡Aquí hemos venido a llorar, a padecer, a sufrir, a que las espinas nos atraviesen el corazón como a nuestra señora! ¿Quién padeció más que ella? ¿Tú, acaso, peón de Patibamba, de corazón hermoso como el del ave que canta sobre el pisonay? ¿Tú padeces más? ¿Tú lloras más...? " (p. 117)

Finalmente, por la estrecha relación con el gamonal y, convertido en uno de sus principales defensores, se advierte en el Padre Linares un espíritu de hacendado, por no decir que le es. Aquí ya no parece un simple defensor del gamonal, sino que él mismo parece haberse convertido en un hacendado más. Esto es notorio, por ejemplo, cuando el Padre Linares, recomienda a Ernesto guardar las reglas (trabajo, silencio, devoción) que tiene en la hacienda de su tío don Jesúa, el Viejo (p.227). También se percibe lo mismo, cuando Ernesto compara el "salón" (p.141) del Padre Linares con el del Viejo:

"me llevó al salón de recibo. Se parecía al del Viejo. Una alfombra roja cubría casi todo el piso. Había un piano; muebles altos, tapizados. Me sentí repentinamente humillado, ahí dentro" (p. 141)

b. La autoridad del Padre Linares frente a los internos

1. El espíritu paternal del Padre Linares

En todo centro de Internados, siempre hay una persona o grupos de personas que suplen la función que tienen en el hogar un padre de familia. En algunos casos, personas civiles, militares o religiosos tienen la gran responsabilidad de influir en la instrucción o educación de los alumnos, y sobre todo, la gran responsabilidad de velar por la formación, crecimiento psico-físico e intelectual del alumnado; mejor dicho, la responsabilidad de formar al hombre entendido como un ser social.

En el internado a que nos hemos referido en nuestro estudio, donde gira gran parte de los acontecimientos de la novela, encontramos a la persona del Padre Linares desempeñando esa delicada función. Los alumnos, alejados de la sombra paternal, deben encontrar en el Padre Linares la figura no sólo de un padre espiritual (como representante de Dios) o maestro del Colegio, sino también la figura representativa del padre de cada uno de ellos:

> "-¡Hijos míos! ¡Hijitos queridos! -habló- .Quién ve cometer un gran pecado también debe pedir perdón a Dios; el gran pecado salpica; todos los testigos debemos arrodillarnos y clamar a fin de que ni rastros, nada, nada de la mancha persista, ni en el corazón de los que delinquieron ni en el pensamiento de los que tuvieron el infortunio de ser testigos..." (p. 128)

Poco después, reconociendo su figura paternal, agrega Ernesto:

> "A nosotros no pretende hacernos llorar a torrentes, no quiere que nuestro corazón se humille, que caiga en el barro del piso, donde los gusanos del bagazo se arrastran... a nosotros nos ilumina, nos levanta hasta confundirnos con su alma" (p. 128)

Sin embargo, esta actitud paternal del Padre Linares, frente a la realidad distinta, a la manera diferente cómo los alumnos sienten y viven la realidad, tiene visos de ser artificial y forzada. Mientras el Padre Linares pretende actuar y actúa aferrado a los principios religiosos (el pecado, el temor al más allá, las confesiones, la caridad, etc.,hechos que no comprende), como se ampliará después, los alumnos viven una realidad contraria a lo pregonado por el cura, sufren las consecuencias de hechos actuales que el sacerdote no reconoce o pretende no reconocer. Por eso, la primera razón valedera por la que los alumnos reaccionan negativamente ante la actitud del Padre Linares, es la incertidumbre, la ambigüedad, la confusión sentida frente a lo pregonado por el Padre y la realidad distinta que ellos sienten y viven.

Es verdad que el Padre Linares busca confundir a los alumnos en torno a una fraternidad o familiaridad; pero esta intención no se aparta de la figura de Dios:

> "¡Hijitos...! Nuestro Señor os bendice, cada mañana con su piedad; un ángel vigila a cada uno... pero somos también libres; es el bien y el mal del mundo. Pero nada es infinito que el corazón que Dios nos

ofrendó, que cimentó en la criatura humana..." (p. 128).

Esta realidad, como ya se anotó, es superada y rebazada por la vida que llevan losalumnos. Estos viven una realidad distinta, los problemas internos que afrontan son también más angustiosos e insuperables por la presencia e influencia de la religión. De allí que el esfuerzo del Padre Linares parece inútil, así como lo demostró el Lleras, cuando no aceptó el reconocimiento público de la falta cometida contra el Hermano Miguel y su posterior indulgencia:

> "-¡Hermano! ¡Perdóname! Le pido perdón delante de mis compañeros... —dijo.
> Algo, algo más iba a decir y hacer. Se inclinó, empezó a inclinarse. El Hermano había levantado las manos.
> -¡No! —gritó Lleras—. ¡No! ¡Es negro, Padrecito! ¡Es negro! ¡Atatauya! (1)
> De un salto bajó el patio empedrado, lo cruzó a gran velocidad, entró a la sombra de la bóveda; oímos habría el zaguán, una hoja de la puerta grande, y la cerró en seguida, desde fuera, empujándola violentamente" (p. 135)

Lleras niega esa falsa fraternidad y remisión de la falta cometida contra el hermano Miguel, sencillamente, porque la realidad era muy otra (problema racial por ejemplo). Por sonsiguiente, si por un lado encontramos al Padre Linares moviéndose en el mundo religioso, escabullándose de la realidad; por otro, a los alumnos, en una situación contraria a la pregonada por el Padre, la actitud paternal cae en la ironía. Porque mientra el Padre busca

---

1. Interjección de asco.

la paz y cree haberla conseguido, trás de él, con los alumnos, van ocurriendo hechos más aberrantes, al mismo tiempo que estos alumnos sufren y expían una falta que jamás cometieron.

La figura paternal del Padre Linares parece más negativa que importante para los alumnos. En efecto, aparte de las características mencionadas, hay otra que pinta de cuerpo entero esa presencia negativa: su autoridad impositiva y humillante, el uso de la fuerza material para obligar a los alumnos a no apartarse del "camino de Dios".
En este sentido, es muy significativa la escena en que el Padre Linares castiga a Ernesto, por seguir y haberse identificado con las chicheras:

> "El Padre Director me llevó a la capilla del Colegio. Delante del pequeño altar adornado con flores artificiales, me azotó.
> -Es mi deber sagrado. Has seguido a la indiada, confundida por el demonio. ¿Qué han hecho, qué han hecho? Cuéntale a Dios, junto a su altar.
> Era un pequeño azote trenzado. Recibí los golpes y el dolor, casi jubilosamente. Recordé el trueno de los zurriagos en el caserío de Patibamba. Me incliné sobre el alfombrado, en las gradas del altar" (p.113)

Poco más adelante agrega:

> "Sobre mi cabeza rezó en latín. Y me azotó nuevamente en la cara, aunque con menos violencia (...) Salimos. Los castigos y los rezos me habían empequeñecido. Temí seguir llorando hasta ahogarme" (p.114)

2. El Padre Linares como educador

Ya se dijo anteriormente que el papel que cumplía el Padre Linares en el Colegio era complejo y amplio. Dentro de esa actividad compleja, el Padre Linares cumple también la función de educador. Al respecto, Ariel Dorfman, al hacer una comparación de las instituciones educativas de La ciudad y los perros de Mario Vargas Llosa y Los ríos profundos de José María Arguedas, llega a la siguiente con—

> "La tensión de las novelas deriva, en gran medida, del hecho de que justamente, estos organismos, Iglesia y Ejército, que miran hacia atrás, aferrados al pasado, enceguecidos por el poder y una falsa concepción de la realidad, sean los encargados de educar a los jóvenes, de ir (de) formando el futuro" (1)

Aunque no aparecen mayores detalles con respecto al proceso mismo de la educación que se imparte, empero, desde la perspectiva del Padre Linares (él es Director, profesor de matemáticas y castellano), la educación puede considerarse poco menos que negativa.

Es innegable que la influencia del Padre Linares bajo los principios dogmáticos de la religión, surte efectos negativos en la formación de los alumnos. Porque, a parte de que gira bajo falsos principios de valor: amor, caridad, paz, etc., hechos que han sido superados por los alumnos, como se abordó oportunamente, el Padre Linares ve la realidad desde el pasado, enceguecido algo así como por una

---

1).-Dorfman, Ariel; obra citada, (p. 193).

actitud revanchista, cuando ve el caso de Chile por ejemplo.

Esto es sintomático, en el hecho de que el Padre Linares predica la futura guerra entre Chile y Perú:

> "El Padre Director empezaba suavemente sus prédicas. Elogiaba a la Virgen con palabras conmovedoras; su voz era armoniosa y delicada, pero se exaltaba pronto. Odiaba a Chile y encontraba siempre la forma de pasar de los temas religiosos hacia el loor de la patria y de sus héroes. Predicaba la futura guerra contra los chilenos. Llamaba a los jóvenes y a los niños para que se prepararan y no olvidaran nunca que su más grande deber era alcanzar el desquite" (p. 46)

Esta forma distorcionada de ver el mundo, desde una perspectiva pasada, apartándose de la realidad, va a conducir a los alumnos, primero, a la incertidumbre, a la desviación y, finalmente, a la humillación y deformación de la personalidad.

Las luchas internas, el odio, la maldad y la infaltable violencia son, por ejemplo, las manifestaciones concretas e inmediatas a que conduce esa visión fatal del Padre Linares. El resultado de todo esto va a confluir finalmente, como ya se ha anticipado, en presentar a los alumnos en cuadros por demás humillantes, de permanente empobrecimiento espiritual:

> "De la plaza de armas hacia el río sólo había dos o tres casas, y luego un campo baldío, con bosques bajos de higuerilla, poblados de sapos y tarántulas. En ese campo jugaban los alumnos del Colegio. Los sermones patrióticos del Padre Director se realizaban en la práctica; bandas de alumnos 'peruanos' y

'chilenos' luchábamos allí; nos arrojábamos frutas de la higuerilla con hondas de jebe, y después, nos lanzábamos al asalto, a pelear a golpes de puño y a empellones. Los 'peruanos' debían ganar siempre (...) Muchos alumnos volvían al internado con la nariz hinchada, con los ojos amorotados o con los labios partidos. 'La mayoría son chilenos, Padrecito', informaban los 'jefes'. El Padre Director sonreía y nos llevaba al botiquín para curarnos" (p. 50)

Por otro lado, el interés por las actividades físicas o deportivas es también otra de las "formas educacionales", que sino influyen directamente en la educación, encubre la verdadera realidad, distrae a los alumnos alejándolos de la realidad (A "Peluca", merced a su físico, se le trata de convertir en boxeador antes de esclarecer su problema). El Padre Linares, antes de comprender la realidad angustiosa de los alumnos (el enfrentamiento de Ernesto con Gerardo, por ejemplo), encubre la fatal realidad de los alumnos:

"-¡Anda tú, loquito! -me dijo después el Padre-. Y no molestes a Gerardo. Ya verás cómo barremos con todos los equipos de fútbol y los atletas del Cuzco. ¡Qué eso te alegre!" (pp. 205-206)

En el siguiente texto es más específico:

"-¡Al Cuzco! -gritaba el Padre, después de los entrenamientos, en Condebamba. Y caminaba entre Romero y Gerardo, de brazo con ellos. Se le veía joven, con su cabellera blanca, levantada, sonriente, cruzando a paso de marcha el campo" (p. 202).

Vista la realidad educativa encerrada en los valores dogmáticos de la religión, que busca en los alumnos el espíritu conformista, pesimista, alejada de su realidad, constituye otra vertiente del mal. Los alumnos son víctimas de ese mal. Esto es producto no tanto de la acción misma de la religión o del Padre Linares, sino sólo y exclusivamente por razones socio-económicas y políticas del momento. Aunque esto no es explícito, sin embargo se advierte que la religión, después de haber sido aceptado por los "principales", por las autoridades, es impartida de acuerdo a sus intereses, en resguardo de los mismos. Esto se advierte, específicamente, en los indios. Indudablemente esta peculiar manera de introducir la religión tiene su influencia en los alumnos. No hay que olvidar que el Padre Linares se encuentra íntimamente vinculado a los gamonales, los patrones, etc.; es decir, el Padre Linares también forma parte de ese poder que ostentan los demás de su grupo.

3. LA DESPEDIDA DEL HERMANO MIGUEL

a. La iluminación del mal

Una vida falsa e irreal, mantenida bajo los principios de la religión y bajo la inflencia representativa del Padre Linares, finalmente se va a desmoronar, llevada por su propio peso. Las contradicciones entre las dos realidades, manifestadas por una vida distinta, sentida y vivida por los alumnos, frente a la presentada por la religión, llega a su climax cuando Lleras rompe bruscamente esa falsa fraternidad tan afanosamente buscada por el Padre Linares.

En esta circunstancia, en que Lleras pierde totalmente el poco respeto que le quedaba frente al hermano Miguel, a la autoridad o al internado en general, la autoridad (el hermano Miguel), al verse superada, al verse rebazada por lo que ella misma había propugnado (haber encubierto a Lleras en razón a su cualidad atlética, por ejemplo), dejará al descubierto el grado hasta donde ha llegado la incompatibilidad entre las dos partes. Este es pues el momento en que el mal, que se había venido "empollando" en el internado, llega a iluminarse, a revelarse con su propia luz y su propio peso. Es el momento en que la sangre llega al río.

La imagen extrema a que ha llegado la relación alumno--autoridad, es bastante esclarecedora en el siguiente texto:

"... la voz del Hermano Miguel nos sorprendió. Gritó en el patio interior:
-¡De rodillas, so bestia! ¡De rodillas!
Corrimos por el pasadizo; saltamos al terraplén del patio. Lleras estaba de rodillas, bajo la red. Le habían destrozado la nariz y un chorro de sangre corría desde su boca al pecho. El 'Añuco' se arrodilló, cuando llegamos, y se tapó la cara con las dos manos. Hasta sus pirnas desnudas, porque usaba todavía pantalón corto, estaban pálidas; los tendones del cuello se le habían saltado, tensos; se veían arrugas gruesas en su frente, por el espanto. Valle miraba al Hermano con expresión casi de desafío; Romero se le había acercado y tenía las manos cerradas en puños.
-¿Lo agarro a patadas, Hermano? —dijo Romero—. ¿Lo hago avanzar a patadas?" (p. 124)

Poco después se lee:

"Lleras parecía como degollado, por la cantidad de sangre. Se le había empapado la camisa y le rezumaba por la cintura. Y como aún le manaba de la nariz, el sol fuerte de la quebrada exhibía la sangre" (pp. 125-126)

Este hecho revela, pues, las dos realidades, la de los alumnos y la de los curas, en evidente posición contradictoria e irreconciliable. Son dos realidades que no pueden coexistir. Entre ambas no puede existir fraternidad; porque son dos diferentes perspectivas: la de los curas, vista desde el pasado, y la de los alumnos, vista y sentida en el presente.

Empero, como por una suerte de la ironía, la actitud rebelde de Lleras, no es en aras de superar su condición, su personalidad o la de sus compañeros del internado; paradógicamente, redunda más bien en su propio hundimiento,

en su propia condena:

> "-¡Se van! -dijo(Palacitos) en quechua- ¡Ahora sí ¡El Lleras se condenará vivo! Le crecerán cerdas de su cuerpo; y sudará en las cordilleras, espantando a los animeles. Gritará de noche en las cumbres; hará caer peñascos; sus cadenas sonarán. Y nadie, nadie, ni su madre ya lo perdonará. ¡Diosito!" (p. 161)

Esto explica que Lleras, como víctima del mal propugnado por los curas y por la religión, ha sido arrastrado hasta perder su condición humana. Por las enseñanzas alienantes, Lleras ha perdido toda posibilidad de levantarse desde su descarrilamiento y hundimiento en el mal. No hay, pues, una realidad más humana y de mayor peso, que pueda ayudar a salir de su hundimiento. Siendo así, la realidad para Lleras no cambiará, seguirá hundiéndose cada vez más; entonces, ni siquiera su cuerpo ya podrá hacer "sombra".

En suma, la figura del Lleras representa con más claridad, el grado extremo a que ha llegado la deformación del hombre, del educando bajo la potestad de la institución religiosa. Su influencia, en Lleras, ha sido totalmente negativa. Lleras viene a ser su víctima. En este sentido,la actitud reveladora de Lleras, se debe entender también, como el más duro castigo para la institución religiosa. Así lo concibe Ernesto, después que el "'Peluca'" ha sido arrojado del internado, porque aullaba como un perro, en el patio de tierra, junto a los excusados (y que) Simeón, el pampachirino, se ha escapado" (p.224):

> "-¡Hermano! -le dije-. El Padre creyó...que soy un demonio, que mi sangre es caliente. ¡Ahí está el castigo!" (p. 224)

b. Renacimiento de la amistad en una vida destruída

Después de la rebeldía de Lleras, en los alumnos, nace un deseo, diríamos hasta vehemente, por encontrar el camino del bien. Se intenta, aun manteniéndose bajo las enseñanzas de la religión, llegar al bien.

En este sentido, se presentan dos posibilidades: o bien los alumnos, ante el mundo negativo de la religión, de los curas o la realidad socio-económica que los rodea, toman una actitud crítica que cuestione todo el orden escolar e inclusive el orden social, o bien, como se vió anteriormente, se quedan en la anécdota de la ofensa al Hermano Miguel, y extraen de ella una fuerza moral. Como están todavía bajo la rígida "paternalidad" del Padre Linares y de la institución religiosa, los alumnos se quedan en esta última posibilidad. No salen más allá. Asumen la realidad religiosa. Por eso, si bien hay un intento de superar las divergencias internas, si bien hay una búsqueda angustiosa de fraternidad que jamás se conseguirá definitivamente, ese intento gira todavía en torno a la figura de Dios y el temor del más allá:

> "¡Qué sucederá! ¡Qué habrá! ¡Lloverá quizá ceniza ¡Quizá la helada matará a las plantitas! ¡El cielo va vengarse, hermanitos!" (p. 126).

La escena en que el Padre Linares obliga a Lleras a pedir perdón por la ofensa cometida contra el Hermano Miguel, hecho que el alumno no acepta, pero sí el "Añuco", "amigo de ese condenado" (p.135), es prueba de que la amistad buscada no se ha apartado de la figura de Dios:

"¡Tú! -le dijo- ¡Tú, el amigo de ese condenado!
-¡Yo sí Padre! -gritó el 'Añuco'-. ¡Yo sí, Padrecito!
Fue al corredor, a paso vivo, sin correr. Subió las gradas y se arrodilló ante el Hermano. No pudo hablar. Lloraba. Ambas manos del Hermano las besó. Entonces Palacitos, lo siguió (...)
Se prosternó delante del Hermano y empezó a besar los extremos de su hábito.
-¡Perdón, perdoncito! -clamaba- . ¡La luna va a llorar, el sol va a hacer llover ceniza! ¡Perdón, Hermanito! ¡Diga perdón, Hermanito!
El Hermano lo levantó; lo abrazó contra su pecho. Lo besó en la cara y en los ojos. El 'Añuco' saltaba de alegría" (p. 135)

Finalmente, va a concluir la "ceremonia" (p.136), como dice Ernesto, con la bendición del Hermano Miguel.Dice:

"-Cerca de mi ciudad natal, de San Juan de Mala (...) hay un faralló̱n,quiero decir unas rocas altísimas adonde el mar golpea. En lo alto de esa rocas se ha descubierto la figura de una Virgen con su niño.¿Saben, hijos?, la roca es prieta más que yo... Vayan a jugar; con mis humildes manos yo les doy la bendición de esa Virgen; que ella les haga olvidar los pecados que han visto" (p. 136)

Indudablemente, después de esta escena angustiosa,hay una búsqueda de la amistad, hay un intento de identificarse e imponerse ante los problemas que aún fluían en cada uno de ellos. Como prueba de esta búsqueda se acepta, por ejemplo, la reincorporación de "Añuco", hecho que dejará claramente establecido el encuentro, aunque fugaz, de la fraternidad:

"Una onda de calor, como venida del sol o del suelo, vivificó mi sangre, le dió alegría a nuestra vida.

> Palacitos y el 'Añuco' bailaban junto al Hermano Miguel, bajo esa quebrada terrible, en medio de tantos presagios funestos. '¡Ya no morirá nadie! -pensaba yo-. Caerá una lluvia fresca sobre los campos. La tropa entrará, quizá tocando cornetas, a caballo'" (pp. I35-I36)

Empero, es una fraternidad sobre bases morales, pero que resulta ser inestable punto de equilibrio entre decenas de contradicciones no resueltas (no se ha superado las divergencias entre los alumnos costeños y serranos, entre el mundo blanco y el mundo indio, etc.), y que los alumnos no pueden resolver.

Es pues una fraternidad artificial y forzada, no existe o no se produce una identificación espiritual entre los alumnos. Se advierte que la base moral en donde gira dicha "fraternidad" es, sólo y únicamente, en razón de la influencia que presta la institución religiosa a la prefiguración de un castigo para los "condenados" (p. I26). Así lo dice Palacitos, con innegable recuerdo de su vida andina y de la creencias de los hombres de su pueblo:

> "Los condenados no tienen sosiego (...) No pueden encontra siquiera quién los queme (...) Arden como cerdo, gritando, pidiendo auxilio, tiritando; hasta las piedras, dice, se rajan cuando les atraviesa el gruñido de los condenados que arden. Y si oyen tocar quena en ese instante, así, llameando, bailan, triste. Pero al consumirse ya, de sus cenizas una paloma se levanta. ¡Cuantos condenados sufrirán para siempre su castigo! En cuatro patas galopan en las cordilleras, pasan los nevados, entran a las lagunas, bajan también a los valles, pero poco" (p. I62-I63)

4. LOS ESTRAGOS DE LA PESTE

a. Significado social

La acción directa de la peste incide preferentemente en un determinado grupo social: los colonos. Este grupo que sufre la destrucción y el daño que arrastra la peste, es caracterizado como la expresión más típica del hombre indio, sometido a una serie de injusticias y marginaciones. Frente al impacto de la peste vuelven a aparecer, claramente delineados, los dos grupos sociales a los que ya hicimos referencia; esto es, el blanco y el indio. La peste hace patente la verdadera dimensión socio-económica de estos grupos.

Encontramos al blanco por ejemplo, enfrentándose a la peste no sólo con temor y recelo, sino eludiendo y huyendo del peligro. En cambio, el colono, vive y siente los efectos de la peste en su total magnitud, sin poder defenderse de los risgos de la epidemia. Naturalmente esto tiene razones no mágicas ni religiosas, sino socio-económicas. De esto se desprende que existe un grupo explotador (los que pueden huir de la peste) y otro grupo explotado (los que se enfrentan sin defensa a la peste). El colono que forma parte del grupo de los explotados, al haber sido sumido en calidad de siervo (peón que presta su servicio al gamonal gratuitamente), no tiene medios suficientes para huir del peligro. Es más, aunque quisiera o pudiera, no tiene a donde huir; pues toda la tierra, hasta el aire que respiran son propiedades del patrón; incluso, ellos mismos, los colonos, son "propiedad" del patrón. En cambio, el patrón puede huir del peligro de la peste, porque tiene posibilidades de hacerlo.

El grado extremo y humillante a que ha sido llevado el colono, es prueba en el siguiente texto:

> "... los colonos (...) no tienen espanto a la muerte. La reciben entre himnos fúnebres, aunque nadie le hace caso a la muerte de un indio. Se visten de luto en las comunidades, pero los colonos ya ni eso saben; pululan en tierra ajena como gusanos; lloran como criaturas; como cristianos reciben órdenes de los mayordomos que representan a Dios, inalcanzable como Él. Si un patrón de estos dijera: 'alimenta a mi perro con tu lengua', el colono habriría la boca y le ofrecería la lengua al perro. ¡Morirán tiritando, como la opa Marcelina, e irán al cielo a cantar eternamente! No bajarán al puente- dije-. No se atreverán. Y si alguien baja y ve a los guardias armados de sus fusiles, y con esos sombreros alones y las polainas y espuelas, les temerán más que a la muerte" (p. 220)

Con esta figura, al colono le han quitado el espíritu, le han convertido nada más que en un instrumento de trabajo, y para los más humillantes. El colono ha perdido su verdadero valor, porque no le han permitido reconocer su verdadero poder y significado como clase social; en una palabra, el colono ha sido alienado.

Sin embargo, este mismo colono, que puede alimentar con su lengua hasta el perro del patrón, y que también puede morir tranquilo "peor que una gallina", como lo dice el cabo licenciado, cuando se levanta, cuando pierde el temor al patrón y cuando se juntan con los colonos de "quince haciendas" (p. 233), puede marchar indetenibleme nte como por un "repunte de agua"; entonces los colonos no podrán ser detenidos "aunque como nube o como viento vayan los civiles" a su encuentro (p. 233).

Prueba de este momento, en que los colonos pierden el temor y demuestran su poder es, por ejemplo, en el triunfo que alcanzan frente a los guardias:

> "Anoche, un guardia ha muerto. Una oroya cortó con su sable, a golpes, cuando los colonos estaban pasando. Ya no faltaban muchos. Ocho, dicen, cayeron al Pachachaca; el guardia también. Han querido acorralar a los colonos a la orilla del río; no han podido. Han bajado los indios de esta banda, y como hormigas, han apretado a los guardias. ¡Pobrecitos! Tres no más eran. No dispararon, ellos también no les han hecho nada a los guardias. Los 'civiles' han llegado ya. Están contando. Dicen que todos los guardias van a ir con metralleta para atajar a los colonos en el camino. ¡Mentira, niño! No van poder. Por todos los cerros subirán. Yo soy cabo licenciado..." (p. 233)

b. Significado real

Un ambiente angustiado, lleno de temores y supersticiones es la característica de la ciudad de Abancay, después que se conocen las primeras noticias sobre los estragos de la peste. Casi todos, de una u otra forma, centran su preocupación en la mejor manera de hacer frente a la peste. De allí que muchos habitantes de Abancay, como una última esperanza a sus alcances, respondan huyendo, tratando más bien de no enfrentarse; y otros, responden haciéndole frente, buscando para derrotar la epidemia.

El temor que crea la peste no es gratuito por su puesto: tiene su razón de ser, por lo menos, para aquellos que ya la han vivido en otras ocasiones. La peste significa la

muerte, que aparece revestida de múltiple formas.o figuraciones:

> "'¡Está grasando la fiebre!'. La noticia resonaba en toda la meteria de que estoy hecho. Yo había visto morir con la peste, a cientos, en dos pueblos; en Querobamba y Sañayca. En aquellos días sentía terror cuando alguna mosca caminaba sobre mi cuerpo, o cuando caían, colgándose de los techos o de los arbustos, las arañas. Las miraba detenidamente, hasta que me ardían los ojos. Creían en el pueblo que eran la muerte. A las gallinas que cacareaban en el patio o en corral, las perseguían, lanzándoles trozos de leña, o a pedradas. Las mataban. Sospechaban también que llevaba la muerte adentro, cuando cacareaban así, demostrando júbilo. La voz de las gallinas, imprecisa, ronca, estallaba en el silencio que en todas las casas cuidaban. El viento no debía llegar con violencia, porque en el polvo sabían que venía la muerte. No ponían al sol carneros degollados, porque en la carne anidaba el chiriringka, una mosca azul oscura que zumba aun en la oscuridad, y que anuncia la muerte; siente, al que ha de ser cadáver, horas antes, y ronda cerca. Todo lo que se movía con violencia o repentinamente era temible" (p. 212)

En todos estos hechos, aunque entendido desde una visión mágica, está encarnada la muerte.

Bajo estos recuerdos, el trasladarse a experiencias anteriores, todas teñidas del espanto que causa una epidemia, crea en los alumnos también el temor, la desesperación y aflicción por lo que sucederá, y un deseo vehemente de huir del peligro.

Este primer momento se objetiva en las "escenas que comienzan con el cuadro de descarnado y trágico patetismo de la muerte

de la opa"(I).

Indudablemente, la muerte de la opa Marcelina es significativa, no sólo porque nos permite conocer el estado deprimente en que queda la persona cuando ha sido afectada por la peste, sino, sobre todo, porque marca de hecho, brutalmente, la presencia real de la plaga. Es, pues, una escena pavorosa:

> "En los cabellos y en la camisa de la opa pululaban los piojos; andaban lentamente, se colgaban de cada hilo de su cabellera, de los que caían hasta el rostro y la frente; en los bordes de la camisa y las costuras, los veía en filas, avanzando unos tras otros, hasta el infinito mundo" (p. 215)

A partir de esta escena, donde queda definida la presencia de la peste, José María Arguedas, incerta otras escenas similares, que permiten acercarnos aún más a una realidad cubierta de terrores, de aspectos nauseabundos y exasperantes.

La despedida de Abraham, el encargo que deja a Ernesto, es una de las escenas en donde podemos notar el momento terriblemente angustioso que vive el hombre cuando sabe que va a morir:

> "¡Me voy a morir a mi pueblo! (...) ¡A Quisuara! Al otro lado del Pachachaca. Allí ya estarán muriendo. ¡El Padre me ha quemado ya todos los piojos! Ya no voy a llevar contagio; él dice que es por el piojo. Estaban correteando en todo mi cuerpo y en mi cabeza también (...) La finada defenderá a otros desde el cielo, pero a mí me estará

I). Lazo, Raimundo; obra citada, (p. 86)

> llamando, porque he dormido en su cama cuando ya tenía la fiebre. ¡Me estará llamando! En dónde también me encontrará; Dios le ayuda ahora. Ya no hay salvación. En un manantial quisiera hundirme; a la gran selva podría irme, en vano. Ya estoy señalado. Mejor en mi pueblo voy a morir (...) El panteón no más es mi camino. Allá ¡de frente! Mi calavera van a echar, seguro, después de años, a una ventana del cementerio. Si tú vas a mi pueblo, cuando seas grande, búscala, niño. tendrá un verde en la frente. Le rompes esa parte con una piedra, y me entierras, aunque no sea en hondo. ¡Adios niño! He venido a darte ese encargo. ¡Llegarás a Quishuara, aunque sea dentro de veinte años! ¡Gracias, papay! ...
> (pp. 222-223)

Otro hecho importente donde son también notorias las características reales que a su paso va dejando la peste, es el ambiente desolado que presentan muchas otras escenas. Los pueblos o ciudades que han sido arrasados por la peste, muestraan por lo menos dos notas singulares: em primer lugar presenta al hombre aterrorizado ante la muerte, huyendo del peligro; en segundo lugar, presenta al hombre exánime, afectado por la peste, exhausto y moribundo, abandonado en la situación más deprimente y nauseabunda:

> "Las chicherías y las puertas de las casas estaban cerradas. Vi gente subiendo la montaña, hacia el Apurímac: Iban a pie, a caballo y en burros. Llevaban a sus criaturas, los perros les seguían. Hasta las pequeñas cantinas donde expendían cañazo para los indios y mestizos viajeros estaban cerradas. El viento zarandeaba la malahoja de los techos, revolvía el polvo en las calles" (p. 232)

Al referirse sobre una casa en particular, donde encuentra una anciana con el rostro exhausto por los efctos de

la peste, señala Ernesto:

"Excrementos de animales cubrían el patio. Las moscas se aremolinaban en todas partes. El sol daba de lleno sobre unas mantas viejas, tendidas en un extremo del corredor, frente a la cocina. Troncos gruesos y secos, formaban las paredes de un entarimado. Me acerqué allí. Encontré a una anciana echada en el suelo, con la cabeza reclinada sobre un madero redondo. Llevaba makitu (...) le habían envuelto la cabeza con un trapo. Su rostro parecía momificado, la piel pegada a los huesos, su nariz filuda y amrillenta. De sus labios delgados rezumaba jugo de coca (...) 'Es la fiebre', pensé" (p. 232)

Finalmente esta sucesión de escenas termina, violentamente, cuando nos encontramos frente a un cuadro con una realidad cruda, macabra. Es lo que Mario Vargas Llosa llama, los "minúsculos cráteres activos"(I);

"Junto al fogón de la choza, una chica como de doce años, hurgaba con una aguja larga en el cuerpo de otra niña más pequeña; le hurgaba en la nalga. La niña pataleaba sin llorar; tenía el cuerpo desnudo. Ambas estaban muy cerca del fogón. La mayor levantó la aguja hacia la luz. Miré fuerte, y pude ver en la punta de la aguja un nido de piques, un nido grande, quizá un cúmulo. Ella se hizo a una lado para arrojar al fuego el cúmulo de nidos. Vi entonces el ano de la niña, y su sexo pequeñito, cubierto de bolsas blancas, de granos enormes de piques; las bolsas blancas colgaban como en el trasero de los chanchos, de los más asquerosos y abandonados de ese valle meloso. Apoyé mi cabeza ; sentí el mal olor que salía de la choza, y esperé allí que mi corazón se detuviera (...) La hermana

I). Vargas Llosa, Mario; obra citada, (p. 53)

mayor empezó afilar un cuchillo" (p. 235)

Indudablemente escenas como esta, tienen una importancia en todo el proceso creativo de la obra. No es sólo una "proeza formal", como dice Mario Vargas Llosa(I), sino también, implica una respuesta, una violencia incontenible, una decisión para hacer frente y vencer al mal; a la peste. Después de esta última escena, hay un deseo vehemente por defender al indefenso, a alguien, no sólo contra la peste sino a cualquiera otra expresión del mal. Por lo menos esto es lo que siente Ernesto; por eso dice: "sentí que tenía más energías que cuando me despedí de la muerta doña Marcelina" (p. 235).

c. Significado mágico

Merced a la tradición y a la costumbre de los pueblos andinos, los colonos que han sido afectados por la plaga reaccionan contra ésta con manifestaciones y hechos mágico-religiosos. Los colonos, ante la imposibilidad de contener los estragos de la peste y, llevados por una simple reacción biológica, recurren a formas mágicas como una última posibilidad de hacerle frente. Esta es la única posibilidad:

> "-Sí. Las familias se reunen. Le sacan al cadáver los piojos de la cabeza y de toda su ropa; y con los dientes, hermano, los chancan. No se los comen.
> -Tú dijiste que se los comían.
> -Los muerden, antes. La cabeza les muelen. No sé si los comen. Dicen ellos 'usa waykuy'. Es contra la peste. Repugnan del piojo, pero es contra la muerte que hacen eso" (p. 213)

I). Vargas Llosa, Mario; obra citada, (p. 53)

Estos conjuros son humillantes, pero es más importnte lo que demuestran: la decisión de derrotar a la muerte. En ninguún momento en el colono hay signo de derrota; más bien, hay un gran espíritu y fuerza común para hacer frente al mal: "las familias se reunen" en torno al difunto, pero es para derrotar a la muerte, dice el "Chipro" Ismodes (p.213) En este sentido hay búsqueda de unidad, de confraternidad o solidaridad frente al peligro. Aunque esta fraternidad gira en torno a una visión mágica-religiosa (la peste es maldición del cielo), la búqueda de la unidad es importante porque cuando los colonos alcanzan esa unidad, cuando se juntan de las "quince haciendas", como se vió anteriormente, tiene tanto o más poder que sus patrones. Entonces su marcha no podrá ser detenidad.

Este momento, en que el colono ha perdido el temor y adquirido fuerza, demostrando con ello su capacidad y poder, está demostrado en la referencia que hace el "cabo licenciado", como observador directo del hecho:

> "... '¡Iglesia, iglesia, misa, Padrecito!', están gritando los colonos. Ya no hay salvación, pues, misa grande, dice quieren, del Padre grande de Abancay. Después sentarán tranquilos; tiritando se moriran, tranquilos. Hasta entonces van a empujar fuerte, aunque como nube o como viento vayan los civiles. ¡Llegarán no más! ¡Ya estarán llegando!" (p. 233)

De esta manera, venciendo el cordón policial, obligando a las autoridades y creando temor en los blancos, el colono hace respetar su deseo, su decisión y su verdaderp valor como grupo social. Obligar que el Santo Padre de Abancay diga

"misa grande" es, sin duda, un triunfo para los colonos. Este signfificado último es más importante que lo que podría ser una actitud meramente mágico-religiosa, porque demuestra la capacidad, el poder del colono para vencer al enemigo. Dice Ernesto:

> "Llegarán a Huanupata, y juntos allí, cantarán o lanzarán un grito final de harahui, dirigido a los mundos y materias desconocidas que precipitan la reproducción de los piojos, el movimiento menudo y tan lento, de la muerte. Quizá el grito alcanzaría a la madre de la fiebre y la penetraría, haciéndola estallar, convirtiéndola en polvo inofensivo que se esfumara tras los árboles. Quizá" (p. 240)

Por lo demás, este mismo colono que ha sufrido los estragos de la peste, pero que llegó a derrotarla, puede hacer lo mismo con su patrón, puede llegar también a derrotarlo: puede dejar "su maldición de la maldición" (p. 234):

> "Pero sus piojos dejarán en la plaza, en la iglesia, en la calle, delante las puertas. De allí a levantar los piojos, como maldición de la maldición. Van a hervir. ¡Nos van a comer! ?Acaso en Abancay la gente va a mascar a los piojos como los colonos? ?Acaso van a mascar? De los roncones se han de alzar, en cadenas. Así es piojo de enfermos" (p. 234)

Este hecho obliga a proyectarnos, en consecuencia, más allá de las meras manifestaciones mágico-religiosas. Si bien es cierto que Arguedas, simbólicamente, por intermedio de la peste, pone de manifiesto el poder del colono para derrotar al enemigo (la peste), cabe también la posibilidad inoculable, de que la tesis última (que el mismo Arguedas con-

sideraba como tal) sea el levantamiento de todos los explotados, ya no por rzanones mágico-religiosas, sino por sus propias vidas.

Decía Arguedas:

> "Entonces en 'Los ríos profundos' yo descubro la sublevación de estos indios por una causa de orden mágico: ellos están atacados por el tifus, y se difunde la idea de que la 'madre' del tifus, que es un animal, no podrá morir sino por virtud de una misa que el Santo Padre de Abancay dijera que la 'madre' de la tifus muera... La tesis es esta: esta gente se subleva por una razón de orden enteramente mágico, ?cómo no lo hará entonces, cuando luchen por una cosa mucho más directa como sus propias vidas, que no sea ya una creencia de tipo mágico?"(I).

Esta misma tesis, con una intensidad emocional, reafirma Arguedas en una carta que le escribe a Hugo Blanco:

> "En la novela imaginé esta invasión con un presentimiento: los hombres que estudian los tiempos que vendrán, los que entienden de luchas sociales y de la política, ésos, que comprendan lo que significa esta sublevación y la toma de la ciudad que he imaginado. ¡Cómo, con cuanto más hirviente sangre se alzarán estos hombres si no persiguieran únicamente la muerte de la madre de la peste, del tifus, sino de los gamonales, el día que alcancen a venecer el miedo, el horror que les tienen! '?Quién ha de conseguir que venzan ese terror en siglos formado y alimentado, quién? ?En algún lugar del mundo está ese hombre que los ilumine y los salve? ?Existe o no existe, carajo, mierda?',

I). Arguedas, José María: Primer encuentro de narradores peruanos, Arequipa-1965; Casa de la Cultura del Perú, 1969, (pp. 238-239)

diciendo, como tú lloraba fuego, esperando a solas"(I).

En efcto, el mensaje último de los estragos de la peste, tenemos que entender como la lucha ineludible, como el levantamiento posible de todos los "pobres", en busca de sociedad nueva, de un modo de vida, donde no exista la injusticia, la explotaciónn del hombre por el hombre.
Así lo entiende también César Lévano:

"?Acaso sería forzar demasiado la exégesis si se viera en este episodio de unos ex hombre vueltos a la vida por obra de la fe una como anticipación de lo que serán capaces los indios, en este caso los siervos de las haciendas, cuando adquieran ese grado mínimo de conciencia y esperanza que se requiere para desafiar las balas y para apoderarse de una ciudad?"(2).

Indudablemente, el significado de la escena de los colonos, no escapa del sentido último que le confiere tanto Arguedas como César Lévano. Los colonos demuestran, como expresión de un grupo social concreto, su valor, su fuerza y capacidad para derrotar no sólo a la peste, como ya se dijo anteriormente, sino a sus opresores. Hay, pues, una proyección futura. Pero esto solo no puede ser el sentido total de Los ríos profundos. Hay otros elementos que tienen tanto o más fuerza significativa, hecho que se aprecia en los temas tratados, y en parte, en la conclusión final.

1). Arguedas, José María: Correspondencia entre Hugo Blanco y José María Arguedas; en: Amaru Nº II, Lima, 1969, (p. 13)

2). Lévano, César; obra citada, (p. 64)

CONCLUSIONES

Advertencia:
Las conclusiones son un requisito formal que no siempre puede realizarse adecuadmente. Las conclusiones que siguen apuntan sólo a aquellos puntos más discutibles que han sido esclarecidos en la tesis, pero no resumen el sentido completo de esta.

I. Desde las páginas iniciales del libro se plasma, en primer lugar, la desesperada lucha entre el bien y el mal. Los personajes, en la compleja y plural realidad andina que habitan, se distinguen en tanto funcionan dentro de esta doble realidad (bien y mal) de la que no pueden prescindir. Entendemos el mundo del mal en sus múltiples figuraciones: social y moral. El primer caso tiene su más alta expresión, en la injusticia social que desencadenan los "principales", teniendo en la religión y el Ejército sus más altos defensores. El segundo caso estaría simbolizado en la figura de Lleras, "Añuco", "Peluca", el sexo y también en la contradictoria personalidad del Padre Linares.

2. Frente a esta doble realidad, aparece la figura heroica de Ernesto, quien al tomar partido por el bien simboliza la lucha de éste contra el mal. En la figura de Ernesto se ve con toda claridad la desesperada y angustiosa lucha del hombre para no dejarse arrastrar por el mal. ¿Hasta qué punto trinfa la actitud de Ernesto? Es un éxito limitado. En un primer nivel, que es de lucha con su misma conciencia, Ernesto llega a triunfar. Pero, frente a la dimensión social del mal, Ernesto no puede imonerse.

3. En la constante evocación de Ernesto de su pasado se observa la necesidad de aprehender, de recuperar el mundo indio que, cada día hace más evidente su proceso de cambio, tal vez de extinción. Ernesto se traslada a su pasado para mostrar el valor de la cultura india. A través de su recuerdo se manifiesta la búsqueda de esa sociedad india en la que él vivió y en la que encuentra los valores que considera más elevados.

4. El motín de las chicheras, aparte de significar la desmitificación de la raza, simboliza la lucha por la justicia; es el poder de la mujer para derrotar a su opresor. El mito de que las "cholas mueren igual que los indios si las ametrallan" (p. 139), queda invalidado con la actitud rebelde de las chicheras. Se teje a través de ellas la posible unificación de todos los pobres para derrotar al patrón, ampliándose así, notablemente, su significado.

5. A través de la escena de la peste se observa, concretamente, la ineludible lucha y levantamiento de todos los colonos para derrotar a sus opresores. El triunfo de los colonos contra el Padre Linares (la institución religiosa) demuestra el valor, la capacidad y el poder del colono para vencer al patrón e instituir la justicia, un modo de vida más digno y humano. En este sentido, la actitud de los colonos (de todos los pobres) resulta ser, la única fuerza que ha de imponerse contra la dimensión social del mal.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

OBRAS DEL AUTOR

Arguedas, Jose María: Yawar Fiesta, (2 ed.), Mejía Baca, Lima, I958.

Arguedas, José María: Los ríos profundos, Ediciones Nuevo Mundo S.A., Lima, I964.

Arguedas, José María: Orovilca , en: "Amor mundo y todos los cuentos", Lima, Moncloa, I967.

Arguedas, José M aría: Correspondencia entre Hugo Blanco y José María Arguedas, en: Amaru Nº II, U.N., I., Lima, I969.

Arguedas, José María: Salvación del arte popular, Comercio-suplemento dominical, 7-dic., I969

OBRAS SOBRE EL AUTOR Y OTROS

Amaru Nº II, U niversidad Nac. de Ingeniería, Lima, I969.

Cornejo Polar, Antonio: El sentido de la narrativa de Arguedas, en: Rev. Peruana de Cultura Nº I3-I4, Casa de la Cultura, Lima, I97I.

Diaz A., Hernán (Alone): "Los ríos profundos", Mercurio (agosto-I967), Santiago de Chile; reproducido en: Rev. Coral Nº I3, I970.

Dorfman, Ariel: José María Arguedas y Mario Vargas Llosa: dos visiones de una sola América, en: "Imaginación y violencia en América", Universitaria S.A., Santiago de Chile, I970.

Lazo, Raimundo : La novela andina, Porrúa S.A., México, I97I

Lévano, César: Arguedas un sentido trágico de la vida, Gráfica Labor, Lima, I969.

Lida de Malkiel, María Rosa; Dos obras maestras españolas, "El libro de Buen Amor" y "La Celestina", Buenos Aires, Eudeba, I968, (2 ed.).

Matta de Rodríguez, Paulina: El mundo poético de "Warma Kuyay", en: Rev. Letras Nº 74-75, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de U.N.M.S.M., Lima, I966.

Riboyro, Julio Ramón: Los ríos profundos, Comercio-suplemento dominical, 26-abril, I959

Rpuillón, José Luis: Notas sobre el mundo mágico de José María Arguedas, Mercurio Peruano Nº 46I, may-jun., I966.

Tamayo Vargas, Augusto: La realidad y la realización artística de José María Arguedas, en: Rev. peruana de cultura Nº I3-I4, Lima, I970.

Vargas Llosa, Mario: "Los ríos profundos": ensoñación y magia, en: "Nueva novela latinoamericana I" de J. Lafoorgue, Paidos, Buenos Aires, I969.

Kayser, Wolfgang J,: Interpretación y analisis de la obra literaria, Madrid, Gredos, I954.

I N D I C E

ANALISIS DEL MUNDO REPRESENTADO

A. ERNESTO COMO PROTAGONISTA

I. Ernesto y el Viejo 4
a. El conflicto..... 5
b. El Viejo como expresión del gamonalismo I0

2. Un sólo destino: eterna peregrinación I4
a. Situación de don Gabriel y Ernesto como forasteros.. I4
b. Amor por la cultura india y la naturaleza..... I9

3. Separación y despedida
a. Vida frustrada de don Gabriel y Ernesto 24
b. Un destino: ruptura en Ernesto, pero reencuentro en don Gabriel 28

4. El internado o "el patio endemoniado"
a. Configuración espacial del "patio endemoniado" 32
b. El internado como centro de confluencia cultural ... 35
c. Singularidad de caracteres de Lleras y el "Añuco"... 52
d. Brutalidad y desviación sexual 56
e. La situación ambigua de Ernesto 60
f. Heroismo de Ernesto y la lucha de los menores para salvarse del mal 65

5. El zumbayllu como medio de relación social
a. El zumbayllu como instrumento fraternizador 75
b. Zumbayllu: significado mágico 79
c. Desilusión y significado último del zumbayllu..... 82

B. ERNESTO COMO TESTIGO

I. El motín de las chicheras 86
a. Significado real del motín de las chicheras . . . .
I. De lo biológico a lo social 87
2. La actitud solidaria de Ernesto 9I
b. Significado mítico del motín de las chicheras
I. Desmitificación de la raza 95
2. Figura simbólica de doña Felipa 99
c. La figura represiva del Ejército I03

2. La figura conflictiva del Padre Linares I08
a. La autoridad del Padre Linares frente al indio
I. El Padre Linares como representante de Dios.... I09
2. El Padre Linares como instrumento del gamonalismo II2
b. La autoridad del Padre Linares frente a los internos
I. El espíritu paternal del Padre Linares..... II6
2. El Padre Linares como educador I20

3. La despedida del Hermano Miguel
a. La iluminación del mal I24
b. Renacimiento de la amistad en una vida destruída.. I27

4. Los estragos de la peste
a. Significado social I30
b. Significado real I32
c. Significado mágico I37

CONCLUSIONES I42

Bibliografía consultada I44

S.M
ACADEMIA S. MARCI VRBIS
REGVM IN PERV.
VLT
PLVS
RA