

Tradición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas

45

Antonio Cornejo-Polar
University of California, Berkeley
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Vista en conjunto, la obra de José María Arguedas ha sido leída como la espléndida celebración de la gesta del indio y del mestizo, pese a que se trata, sin duda, de un proceso intelectual y estético incisivamente desestabilizado por dramáticas vacilaciones y ambigüedades. En la base, sin embargo, hay tanto una fidelidad sin fisuras con respecto a los valores de la cultura nativa cuanto una imbatible fe en su triunfo histórico, aunque con frecuencia -para esto- tenga que desplazarse hacia la utopía y el mito. Salvo en pocos instantes, en los que se insinúan contenidos que tienen que ver con formas impenetrables de resistencias algo arcaizantes, o en los que se filtran tonos de un escepticismo desgarrado, la vasta discursividad arguediana examina casi siempre con optimismo la fortaleza o la astucia (la "plasticidad cultural" diría Rama) que permite al hombre andino apropiarse selectivamente de atributos que le son ajenos y enriquecer con ellos su experiencia de mundo. En el indio moderno -pensaba Arguedas- casi no hay rastros del pasado

prehispanico, pero lo que se le ha impuesto desde fuera y lo que más o menos libremente ha asumido de otras tradiciones resulta radicalmente transformado en términos de uso y de sentido hasta un punto tal que su identidad moderna -pese y tal vez gracias a esos cambios- sigue siendo inconfundiblemente indígena.²

46

De esta manera, si por una parte se extrae el asunto de la identidad de su habitual y desdichado nicho metafísico, como terca persistencia de un ser inmodificable, y se le coloca mucho más sensatamente en un campo fluido y relacional, no más que como *diferencia*, por otra, se instituye una dinámica convergente en la que las mezclas e hibridaciones terminan siempre en la coherencia y la unicidad de una nueva síntesis. Esta materia tendría que ser objeto de un examen harto más minucioso, pero -dicho en grueso- la ideología salvífica del mestizaje, con su neoplatónica esperanza en la armonía de los contrarios, reaparece aquí y aquí se instaura -además- un modelo ejemplar de las intersecciones transculturales. No se me escapa que esta abrupta esquematización no hace justicia a la acezante fluidez ni a las equívocas oscilaciones que enriquecen, con sus multivalencias, la obra de Arguedas, como tampoco paso por alto que la rápida asociación entre mestizaje y transculturación tendría que ser sopesada con cuidado y esmero que por ahora sobrepasan las necesidades de mi estrategia argumental. En todo caso, me parece oportuno advertir que no intento invalidar esta casi consensual interpretación de la producción arguediana -que también y varias veces ha sido la mía,³ interpretación que me sigue pareciendo legítima en lo sustancial.

Sin embargo, una reciente revisión de su inquietante novela póstuma, **El zorro de arriba y el zorro de abajo**,⁴ me ha hecho sospechar que existen otros ejes semánticos que -confundidos con los anteriores- tienen la consistencia suficiente para solventar nuevas y tal vez más incitantes lecturas. En este orden de cosas pretendo examinar, primero, la configuración de un sujeto que no sustituye pero sí reposiciona a los hasta ahora privilegiados, el indio o el mestizo, e indagar en el tejido de una red articuladora multicultural que, desde este punto de vista, no obedece más que parcialmente a los códigos de la transculturación. Se trata de la figura del migrante y del sentido de

la migración.

Como se sabe, la última novela de Arguedas propone -en su estrato propiamente narrativo- la construcción de una azarosa hermenéutica social que pueda dar razón de la conversión en pocos años de una modesta caleta de pescadores en el puerto pesquero más grande del mundo -con una referencia minuciosamente real, la de Chimbote. Obviamente la explosión demográfica de Chimbote sólo se explica por una masiva migración cuyos protagonistas tenían las más variadas procedencias geográficas y condiciones sociales de infinita diversidad: extranjeros de múltiples orígenes, criollos costeños y afroperuanos, pero -sobre todo- indios y mestizos andinos, que prefirieron enfrentarse a la temible amenaza del mar, recién descubierto, y a maquinarias nunca vistas, ciertamente también aterradoras, que repetir su inacabable y secular servidumbre. Ante tal desgalgamiento Arguedas elaboró una variada retórica narrativa que finalmente ancló en una intuición primordial: "hervor", "ebullición", "hervidero" son los signos una y otra vez reiterados

47

Pero si migrante y migración son motivos obviamente recurrentes en el orden del relato propiamente novelesco, ambos aparecen asimismo en los otros estratos discursivos que forman la textura global de **El zorro de arriba y el zorro de abajo**: en las secuencias que re-enuncian los antiquísimos mitos de Huarochirí, recopilados por Francisco de Avila hacia 1598 y traducidos del quechua por Arguedas en 1966, especialmente por el talante andariego de los animales legendarios que finalmente dan título a la novela; pero también en los fragmentos del diario del autor, interpolados en el texto, diario que con frecuencia deriva hacia la memoria y echa luz sobre lo que tal vez sea decisivo: la condición migrante del propio narrador. Aún a riesgo de caer en la "falacia biográfica" me parece inevitable aludir a los traumáticos desplazamientos que Arguedas sufrió y gozó desde niño: de la casa-hacienda de su padre y su madrastra, dueña de vastas tierras que incluían feudalmente a siervos indios, a pobres comunidades quechuas que acogieron con amor al pequeño fugitivo y luego el desorientado deambular por decenas de pueblos y ciudades andinos para concluir (omito muchas instancias) en una Lima que aún insistía en su hechizo

linaje hispánico y en su acerado desprecio por los serranos. No en vano Arguedas se autodefinió como un forastero permanente y elaboró sutiles y agobiadas consideraciones sobre lo que llamaba el "forasterismo", esa desasosegante experiencia de ser hombre de varios mundos, pero a la larga de ninguno, y de existir siempre -desconcertado- en tierra ajena.

48

Creo que a la luz de su novela final, en la que es tan evidente la marca semántica de la migración, se puede releer toda la obra de Arguedas en esa misma clave -que, curiosamente, los críticos hemos frecuentado poco. De hecho, en efecto, casi no hay ningún texto arguediano que no aluda elípticamente o temáticamente de manera explícita tal asunto. De este modo, cabría definir la producción de Arguedas como -*también*- la gesta del migrante. Aunque ahora que casi todo es discurso resulta hasta de mal gusto referirse a la realidad, me parece que no está demás añadir que el fenómeno migratorio es -a la par que la violencia- el de mayor relieve en el Perú contemporáneo; una migración interna del campo a la ciudad, en muchas ocasiones compulsiva, que en menos de cincuenta años ha convertido un país rural, con alrededor del 65% de campesinos, en *otro*-urbano- en el que la masa citadina sobrepasa un casi increíble 70% de la población.

Ciertamente la condición del migrante no desplaza a las categorías étnicas de indio o mestizo, pero de alguna manera puede englobarlas, como a otras, en términos de un proceso tanto individual como colectivo, dentro de un imprevisible proceso que sitúa al movimiento, y por consiguiente a la historia y su encabritada fluencia, en un primer plano. Después de todo, migrar es algo así como nostalgia desde un presente que es o debería ser pleno las muchas instancias y estancias que se dejaron allá y entonces, un allá y un entonces que de pronto se descubre que son el acá de la memoria insomne pero fragmentada y el ahora que tanto corre como se ahonda, verticalmente, en un tiempo espeso que acumula sin sintetizar las experiencias del ayer y de los espacios que se dejaron atrás y que siguen perturbando con rabia o con ternura.

Intento decir que la condición del migrante, si bien se vive en un

presente que parece amalgamar los muchos trajines previos, es en algún punto contraria al afán sincrético que domina la índole del mestizo. En efecto, en ésta la apuesta más enérgica es a favor de la síntesis de sus encontrados ancestros, como se percibe en la figura paradigmática del Inca Garcilaso, verdadero fundador de este linaje mezclado y sincrético, aunque la verdad es que esa anhelada coherencia casi siempre se deshilacha en conflictos tan soterrados como imborrables; en cambio, imagino que el migrante estratifica sus experiencias de vida y que ni puede ni quiere fundirlas porque su naturaleza discontinua pone énfasis precisamente en la múltiple diversidad de esos tiempos y de esos espacios y en los valores o defectividades de los unos y los otros. La fragmentación tal vez sea su norma. En el nutrido y bellissimo cancionero andino, por ejemplo, el migrante nunca confunde el ayer/allá con el hoy/aquí; al revés, marca con énfasis una y otra situación y normalmente las distingue y opone, inclusive cuando el peregrinaje ha sido exitoso: aún entonces la antigua tierra de origen es drásticamente *otra* y en ella anidan vivencias o mitos -en el fondo vivencias míticas- que condicionan y disturban pero no se mezclan con el presente y sitúan la actualidad en el imperioso orden de la necesidad, pero - casi siempre- muy lejos del deseo.

Sería fácil, tratándose de Arguedas, enlistar decenas y decenas de fragmentos en los que su imborrable experiencia infantil -cuando fugitivo del inhabitable mundo de los *mistis* se internó en las comunidades indígenas- es explícitamente contrapuesta a sus transcurros por las ciudades -aunque éstas frecuentemente lo entusiasmen y aunque, lo que es más importante, sólo desde ellas pueda cumplir sus objetivos de reivindicación de lo indígena. Añado un dato obvio. Aquí la migración tiene su sentido más fuerte porque a todos los disturbios previsibles añade lo que en estas circunstancias es fundamental: el paso de una cultura a otra, en más de un sentido contrapuestas, cuyo signo mayor es un bilingüismo que aún si fuera simétrico -y casi nunca lo es- produce una aguda ansiedad por la confusa hibridación de lealtades y pragmatismos y -a fin de cuentas- por la coexistencia de competencias lingüísticas desigualmente efectivas y como enraizadas en una memoria que está trozada en geografías, historias y experiencias disímiles que

se intercomunican, por cierto, pero preservan con rigor su vínculo con el idioma en que se les vivió. Arguedas solía decir que le era casi imposible expresar en español lo que había experimentado en quechua, desde sus relaciones con el paisaje andino hasta sus modos de sentir las pulsiones primarias, como las del amor o del odio, tal como las conoció de niño, con sus protectores nativos, en circunstancias que nunca más se repetirían. Es sintomático que la poesía de Arguedas esté íntegramente escrita en quechua

50

En cualquier caso, y para burlar el inminente riesgo de trazar las coordenadas de una precaria psicología del migrante, prefiero preguntarme -y sé que la respuesta será tentativa- si la condición migrante funciona -como sin duda sucede con la del mestizo- como un *locus* enunciativo y si a partir de allí se genera un cierto uso más o menos diferenciado del lenguaje que podría remitir a la constitución de un sujeto disgregado, difuso y heterogéneo: el sujeto migrante.

Emplearé con abusiva libertad las categorías de intertextualidad y dialogismo. Diré primero que ambas, que en el fondo se solapan, ejercen y operan una vacilante pero confortable economía para quienes hablan desde una perspectiva mestiza: todas las palabras ingresan a una constelación hecha precisamente para acoger las voces múltiples de sus ancestros dialogantes, pero -obviamente- se trata de una operación que normaliza la dispersión originaria en un discurso más o menos autocentrado. No digo que la lengua del mestizo desproblematicke la basculación que está en su origen, pero sí que su política del idioma reitera el gesto sintético que funda a su enunciante y opta por generar esa fusión en el nivel de la lengua "cultá" -haciéndola porosa para rescatar a la otra, siquiera parcialmente, u operando (en caso extremo) una traducción explícita o subterránea. Se trata entonces de una doble agencia lingüística: si en la primera los signos preservan su filiación y funcionan con los intertextos que efectivamente les corresponden, dialogando conflictivamente con otros que no les son afines y que mantienen su diferencia, en una segunda instancia -que en este punto es definitoria- las dos o más series lingüísticas ingresan en un espacio más dialéctico que dialógico y producen al menos un *efecto* de conciliación armoniosa que desemboca o puede desembocar en la

Quisiera recordar, como ilustración somera, cómo narra Garcilaso la reacción de indios y españoles ante una extraña piedra que en su interior guardaba oro. Anota el Inca: "En el Cuzco la miraban los españoles por cosa maravillosa; los indios la llamaban *huaca* que [...quiere decir...] admirable cosa".⁵ Aunque brevísimo, el texto consigna -de un lado- las dos voces ancestrales: "cosa maravillosa" y "*huaca*", pero -de otro- el ejercicio del lenguaje mestizo las unimisma mediante la traducción de la segunda como "admirable cosa", que es -a todas luces- sinónimo de "cosa maravillosa", con lo que se realiza a plenitud el ideal de síntesis que anima a todo proyecto mestizo. Es necesario advertir, sin embargo, que el costo es muy alto: en efecto, para obtener ese resultado se ha tenido que restarle a *huaca* su sentido sagrado porque de lo contrario -inútil decirlo- la trabajosa sinonimia hubiera quedado drásticamente obturada. Quiero insinuar que para que la fusión sea posible siquiera uno de sus términos debe adelgazar sus diferencias, y desligarse o alejarse de los intertextos que culturalmente le corresponden, para facilitar, de este modo, la producción de la síntesis.

51

Ahora bien: creo que el lenguaje enunciado desde la posición del migrante es en parte similar al que acabo de caracterizar algo brusca-mente, pero asimismo me parece claro que entre ambos hay, a la vez, notables diferencias. Me interesa en particular, primero, una coincidencia fundamental: en uno y otro caso se trata de la producción de discursos encabalgados en varias culturas, conciencias e historias; pero, también, y sobre todo, pongo énfasis en una diferencia decisiva: el discurso del migrante normalmente yuxtapone lenguas o sociolectos diversos sin operar ninguna síntesis que no sea la formalizada externamente por aparecer en un solo acto de enunciación. Subrayo en este orden de cosas la dinámica centrífuga del discurso migrante y su reivindicación de la múltiple vigencia del aquí y el allá y del ahora y el ayer, casi como un acto simbólico que en el instante mismo en que afirma la rotundidad de una frontera la está burlando, y hasta escarneciendo, mediante la fluidez de un habla que se emite desde cualquiera de sus lados y siempre de manera eventual, transitoria, repitiendo la

condición viajera del sujeto que la dice. Naturalmente esta trashumancia implica la falta de un eje centrado y fijo, ordenador de variables o disidencias; al revés, su no-lugar es lo que incita al desparrame de signos ubicuos, sin territorio establecido, o con varios sobrepuestos, que convocan desde su propia confusión intertextos desordenados y vacilantes. Dicho sin sutileza: si el sujeto mestizo intenta rearmar su disturbado orden discursivo, sometiéndolo a la urgencia de una identidad tanto más fuerte cuanto que se sabe quebradiza, el migrante como que deja que se esparza su lenguaje, contaminándolo o no, sobre la superficie y en las profundidades de una deriva en cuyas estaciones se arman intertextos vulnerables y efímeros, desacompañados, porque su figuración primera es la de un sujeto siempre desplazado. Me atrevería a decir, desde esta perspectiva, que en un caso el sentido último es dialéctico -y tal vez su retórica interna sea sobre todo la de la metáfora- mientras que en el otro los términos serían los del diálogo abierto e inconcluso y su modo preferencial -presumiblemente- el de la metonimia. Aquella establece su eficiencia en la solidez de un espacio clausurado dentro del marco de la similaridad y ésta, a la inversa, en la fragmentada pero continua indeterminación de su horizonte.

Precisamente la naturaleza de tal continuidad hace difícil encontrar fragmentos breves que permitan observar el funcionamiento de este tipo de discurso -que se advierte, con nitidez, en cambio, cuando se trata de desarrollos textuales más vastos. Extraigo sin embargo, de **El zorro de arriba y el zorro de abajo**, el siguiente parlamento entre dos migrantes:

- *Cierto -dijo don Esteban [..] Quizás el evangélico de Chimbote es..., ¿cómo osti dice? ¿Desabridoso?*
- *Desabrido.*
- *Eso mismo, en quichua, más seguro dice qaima. Pero, diga osti Ese desabridoso, qaima, hace conocer a profeta Esaías Grandazo es [...].⁶*

Anoto apenas la persistencia del español anómalo ("desabridoso"), pese a que es corregido ("desabrido"); la afirmación de la mejor

pertinencia del quechua (*qaima* es "más seguro" que desabridoso/desabrido); y finalmente la abrupta irrupción del intertexto bíblico, no católico sino evangélico, en fonética quechuzada: Esaiás por Isaiás, en cuya definición -además- aparece un español fuera de sitio, desubicado: "grandazo es". Subrayo que aquí, al revés del ejemplo anterior, *qaima* no es propiamente materia de traducción y el término quechua no forma sinonimia con "desabrido"; y marco que el hablante distingue al menos tres niveles: aunque sabe que "desabrido" es la forma correcta, insiste en su peculiar dicción ("desabridoso") a la vez que subordina a ambas frente a la voz quechua (*qaima*) que expresaría mejor lo que quiere decir. Obviamente esta preferencia remite a un tiempo-espacio anterior, la forma normalizada se instala en el presente y la otra, en algún sentido intermedia, como que grafica el desplazamiento del sujeto. La situación lingüística se dramatiza porque su secuencia íntegra está vinculada con la confusa novedad del mensaje de la iglesia evangélica: para el migrante quechua se trata de algo "desabridoso", que en su memoria verbal tiene un calificativo más fuerte (*qaima*), aunque no deja de reconocer que las palabras del profeta Isaiás, que escucha en las predicaciones, lo conmueven por su intensidad.

Ciertamente no todo esto aparece plasmado de forma explícita en el breve segmento que he citado, pero tal vez -pese a su vaguedad- sirva para entender la fragmentación de una experiencia y de un lenguaje que se sitúan casi indistintamente en diversos puntos y pueden acodarse en ellos -sin diluirlos- para ejercer las funciones identificatorias y lingüísticas que corresponden a su condición errática y trashumante

Como el sujeto mestizo, el migrante es también -por cierto- un sujeto social. Tal vez con menos arraigo colectivo y con tradición menos solvente, tiene, sin embargo, como el otro, su figura y texto fundadores: Guamán Poma de Ayala, **La nueva crónica y buen gobierno** y de manera especial el intenso acápite "El autor camina". De otro lado, la espectacular masividad de su actual presencia urbana permite rever una historia que -por siglos- ha sido en efecto la historia de migraciones sin fin, aunque sobre ella no se haya trabajado lo suficiente -y, mucho menos, lamentablemente, en el campo específico de la literatura⁷. Bastaría el reto implícito en **El zorro de arriba y el zorro de abajo** para

instalar al sujeto migrante, a su lenguaje y sistema de representaciones, en el centro de una nueva reflexión sobre la discursividad andina -y no sólo andina. Habría que recordar, en todo caso, que si Arguedas narró en su última novela la aventura de un pueblo casi íntegramente "trasplantado" y dejó constancia de su propia incertidumbre frente a un "hervor" que trasmutaría sus sentidos -sin modelo posible- al imprevisible ritmo de incontenibles avalanchas, él mismo, pocos años antes, publicó lo que tal vez fuera su primer poema, escrito en quechua como se anotó hace un momento, que es un himno-canción en honor a la gesta del migrante

54

En "A nuestro padre creador Túpac Amaru", cuya primera edición es de 1962, Arguedas confiere origen y legitimidad mítica a una experiencia histórica que por entonces ya es evidente: la conquista de Lima, símbolo del Perú hispánico e hispanizante, por inmensas muchedumbres indígenas que hacen suyo, más con energía que con violencia, un espacio que siempre les fue ajeno y hostil. Con el ánimo que les viene de antiguo, los migrantes invaden la ciudad, la transforman profundamente y realizan desde ese *topos*-paradójicamente- la utopía milenaria de la "ciudad feliz". Cito la traducción al español de los versos de Arguedas:

Somos miles de millares, aquí, ahora. Estamos juntos; nos hemos congregado pueblo por pueblo, nombre por nombre, y estamos apretando a esta inmensa ciudad que nos odiaba, que nos despreciaba como a excremento de caballos. Hemos de convertirla en pueblo de hombres que entonen los himnos de las cuatro regiones de nuestro mundo, en ciudad feliz, donde cada hombre trabaje, en inmenso pueblo que no odie y sea limpio [de corazón] como la nieve de los dioses montañas donde la pestilencia del mal no llega nunca.⁸

Ciertamente el presagio de Arguedas no se cumplió: la cruda y extendida miseria impidió la realización del enhiesto ideal con el que se soñaba en una intensa y unánime felicidad social, pero sí fue certera, en cambio, la imagen de una ciudad aluvional en la que conviven

hombres y mujeres de los cuatro *suyos* -las regiones de la cosmografía prehispánica- que cotidianamente realizan la múltiple hazaña de preservar sus filiaciones de origen, comunicarse y enriquecerse con las experiencias de los *otros*, ahora vecinos, y asumir como propia -pero a su manera- una modernidad que felizmente siempre tiene -cuando es auténtica- más de un sentido, incluyendo el prismático y entreverado de la modernidad periférica. Transculturación masiva o mestizaje universalizado se podría decir, y con razón, pero sucede que el migrante nunca deja de serlo del todo, aunque se instale definitivamente en un espacio y lo modifique a su imagen y semejanza, porque siempre tendrá detrás su experiencia fundante y una casi imperturbable capacidad para referir la existencia en relación a la índole de las estaciones y de las fronteras que hubo de conocer para instalarse en un lugar que probablemente lo fascina tanto como lo aterra.

55

Una advertencia final: aunque en esta aproximación preliminar he insistido en las diferencias, me interesa dejar en claro que no intento formular una dicotomía entre mestizo y migrante, y entre sus respectivos lenguajes e inserciones intertextuales, sino establecer dos posiciones de enunciación, que a veces pueden y deben articularse. En todo caso, por el momento, me entusiasma la idea de cruzar de ida y vuelta el paradigma del mestizo y la transculturación, y su modelo en última instancia sincrético, de una parte, con la movediza sintaxis del migrante y su multicultural fragmentaria, de otra. Tal vez sólo con ambas perspectivas -que por cierto no excluyen otras- nos será posible dar razón de la trama de una literatura enredada, de un vasto y escurridizo discurso, de una cultura que prolifera en variantes, de un universo plural y pluralizante cuyo único orden quizás no sea otro que el caos de una creación (¿gozosamente?) incompleta

Notas

- ¹ El concepto es ampliamente utilizado por Angel Rama en **Transculturación narrativa en América Latina** (México: Siglo XXI, 1982) Cf. especialmente pp 38 y ss

VI CONGRESO DE LA «ASOCIACIÓN AMIGOS DE LA LITERATURA LATINOAMERICANA»

- 2 El tema es tratado constantemente, aunque con obvias variantes, en los textos de Arguedas recogidos por Angel Rama en **Formación de una cultura nacional indoamericana** (México: Siglo XXI, 1975)
- 3 La bibliografía más reciente, aunque no del todo satisfactoria, aparece en José María Arguedas **El zorro de arriba y el zorro de abajo**, edición crítica coordinada por Eve-Marie Fell (Madrid: Colección Archivos, 1990) Cf mi libro **Los universos narrativos de José María Arguedas** (Buenos Aires: Losada, 1973) Después he vuelto muchas veces sobre el tema
- 4 La primera edición -póstuma- es la de la Editorial Losada, aparecida en 1971. Mis citas se refieren a la edición crítica referida en la nota anterior
- 56 5. Inca Garcilaso de la Vega, **Comentarios reales de los Incas**. Estudio preliminar y notas de José Durand (Lima: Universidad de San Marcos, 1967). El episodio aparece en el Tomo IV, Libro VIII, Capítulo XXIV, pp. 80-81. El texto lo he trabajado en varias ocasiones. Cf especialmente mi artículo "La 'invención' de las naciones hispanoamericanas. Reflexiones a partir de una relación textual entre el Inca y Palma", en: Iris Navala (ed), **Discursos sobre la "invención" de América** (Amsterdam: Rodopi, 1992) y "El discurso de la armonía imposible" en **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**, XIX, 38 (1993)
6. .Op. cit. p. 153.
- 7 Cf. Mirko Lauer, **El sitio de la literatura** (Lima: Mosca Azul, 1989)
8. Cito por la recopilación póstuma (bilingüe) de las poesías de José María Arguedas: **Katay/Temblar** (Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1972), pp. 24-25