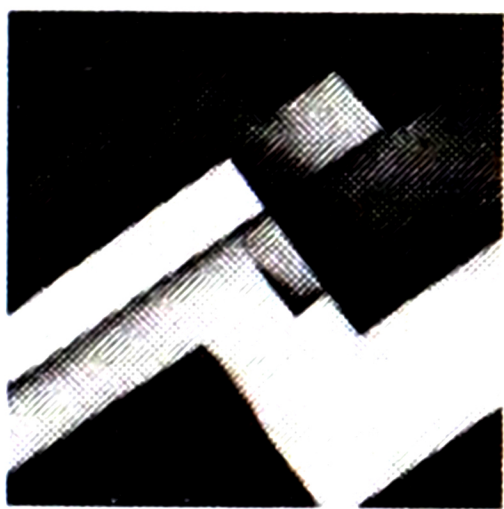


avances

Y LA VIDA VENCERÁ Mito andino y fe cristiana en *Los zorros* de José María Arguedas

*En otros casos no hay generosidad ni lucidez sino como fruto, en gran parte, del sufrimiento. Porque cuando se hace cesar el dolor, cuando se le vence, viene después la plenitud. Quizá el sufrimiento sea como la muerte para la vida... Siempre habrá mucho que hacer. (Arguedas, *El zorro*, 10)*

César del Mastro Puccio



En su última novela, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1969), José María Arguedas integra elementos del discurso mítico-andino y el religioso-cristiano, en un esfuerzo por enunciar la modernidad desde el lugar de los emigrantes de la sierra. Estos han pasado a ser los oprimidos de la costa por un sistema capitalista que amenaza con desarraigarlos de sus valores y su cultura, hecho que constituye también la promesa de un futuro diferente para el Perú.

Ambos discursos aparecen abiertos a un complejo proceso de transculturación, según el cual un referente moderno y occidental —la costa— es representado, por primera vez, desde la cultura oral quechua, que comparten tanto el autor —que se narra a sí mismo en los diarios—

MITO ANDINO Y FE CRISTIANA EN J.M. ARGUEDAS

como los inmigrantes que viven ahora en Chimbote. El diálogo, el choque cultural entre el «arriba» —la sierra— y el «abajo» —la costa— se desarrolla a través del encuentro mítico entre el zorro de arriba y el zorro de abajo, y es tomado de la tradición oral quechua.

Este nuevo lenguaje configura, a lo largo de la novela, un universo marcado por una tensión constante entre las fuerzas de la muerte y las fuerzas de la vida. Por un lado, el autor hace de los cuatro diarios el espacio de lucha entre su voluntad de suicidio y la de escribir sobre un país fragmentado, y la única actividad en la que encuentra todavía una razón para vivir. Por otro lado, a este malestar psíquico del autor le corresponde el malestar humano del puerto. En él, los personajes del relato viven también una situación de muerte constante por el desarraigo de su cultura y, sobre todo, porque se encuentran insertos en el espacio infernal de un mercado desnaturalizado por la prostitución y la incomunicación.

Sin embargo, en uno y otros espacios —la vida del autor en los diarios; la vida de Chimbote en el relato— la constatación de estas formas de muerte no se opone a la vida. Lejos de ser fuerzas contradictorias, muerte y vida aparecen como fuerzas complementarias, tanto en la experiencia del autor como en la del pueblo quechua desplazado. La muerte es siempre un momento transitorio que conduce de alguna manera a la vida y al descubrimiento de poderes creativos nuevos que al beber de las tradiciones mítica andina y judeocristiana, se proyectan al futuro. Por ello, la renovación y la sanidad provienen de «agonías íntimas —y sociales— tremendas». En una carta de febrero de 1969, Arguedas le dice al antropólogo John Murra:

Nosotros nos creemos a veces un tanto lúgubres, pero no conozco en el mundo nadie que esté más lleno de vida que tú y yo. [...] Discutimos, analizamos temas, nos reímos a todo pulmón. Estamos sanos. Pero esa sanidad nos la ganamos con agonías íntimas tremendas que [icosa rara!] en lugar de abatirnos física y mentalmente nos renuevan. (Arredondo, 285)

La encarnación del mito y la religión —lenguajes que religan al ser humano con su entorno y con el cosmos— en un espacio histórico concreto —el puerto pesquero de Chimbote— permite comprender que lejos de toda fijación al pasado, nostalgia idealista o nihilismo, el proceso de crisis que viven la cultura quechua y el propio Arguedas se presenta como una fuente de vida en el seno de la muerte; una proyección esperanzada del futuro que no sólo tiene sus raíces en la

CÉSAR DEL MASTRO PUCCIO

memoria del pasado andino, sino también en el presente histórico del pueblo chimbotano.

Por ello, los barrios de Chimbote, la solidaridad del loco Moncada y el ex minero Esteban de la Cruz, la integración total del gringo Maxwell a la cultura andina son ya señales de la realización en la historia de una utopía ético-cultural que afirma la posibilidad de una heterogénea plenitud comunitaria: el triunfo de la vida desde los últimos.

Esa es la tesis fundamental de este trabajo: la afirmación andina y cristiana de que la muerte es la condición de un nuevo ciclo, de que para llegar a la vida es necesario atravesar los espacios y tiempos marcados por la muerte. Toda utopía que busca «apurar la historia» pasa por la muerte.

La primera parte de este texto presenta un análisis de las fuerzas de muerte y las tensiones no resueltas que aparecen en el relato. La segunda parte, de los espacios concretos de esperanza para concentrarse en el encuentro entre el mito andino y el cristiano. Este encuentro entre el discurso andino y el bíblico, entre la organización social inspirada en valores comunitarios andinos y la teología de la liberación, es —según las afirmaciones de Arguedas en su *¿Último diario?*— el camino que la cultura peruana puede seguir para reconciliar las tensiones entre muerte y vida, destrucción y construcción, silencio y comunicación, que se viven en Chimbote.

La vida y el suicidio del propio Arguedas y de sus personajes son el espacio de esta resolución existencial mítica, de esta memoria de los mitos andinos de la infancia que han estructurado la vida y que prometen recrearse ahora en el presente del Perú y la modernidad para religar nuevamente al hombre con los otros, con su historia y con el cosmos. Una recreación y actualización existencial del mito andino en la que interviene, de manera decisiva, el encuentro con la perspectiva liberadora que por esos años asume una parte de la Iglesia Católica, que Arguedas conoce en la persona de Gustavo Gutiérrez.

En efecto, en una carta dirigida, el 2 de mayo de 1969, al padre Enrique Camacho, Arguedas afirma:

Los hombres de buena voluntad nos sentimos bien entre gente también de buena voluntad, cualquiera que sea su origen y la forma en que crea que está contribuyendo a la salvación del hombre [...] Nos preocupa la humanidad como problema y como hermosura. (Arredondo, 286-287).

MITO ANDINO Y FE CRISTIANA EN J.M. ARGUEDAS

El escritor, atormentado por la realidad de Chimbote, había encontrado, en el puerto y barrios de esta ciudad pesquera, hombres y mujeres de buena voluntad, cuya prioridad era la preocupación por la humanidad, expresada en el servicio concreto a los últimos de la historia. Ese mismo año, Arguedas, en una postal que le envía a Gustavo Gutiérrez, concluye:

[...] con el trato directo contigo se fortaleció mi fe en el porvenir que jamás me falló. Qué bien nos entendemos y vemos, juntos, la luz que nadie apagará (Trigo, 278).

El suicidio del autor y la nueva vida de Maxwell —forastero enraizado en la cultura peruana— encarnan esta luz alimentada por el mito andino y por la esperanza cristiana en el Dios liberador, que se reintegra a la vida del pueblo pobre desde su experiencia mítica y es respetuoso del contexto cultural que busca inspirar, para ir al encuentro de valores comunes que afirmen la vida.

I. EXPERIENCIAS DE LA MUERTE

1. Chimbote: ¿muerte de la utopía andina?

José María Arguedas emprendió, desde sus primeras narraciones, el proyecto de «volcar en la corriente de la sabiduría y el arte del Perú criollo el caudal del arte y la sabiduría de un pueblo» (Arguedas, *El zorro*, 256), debido a que no encontraba una correspondencia entre su experiencia vivida en el seno de este pueblo y la representación que el discurso letrado hacía de éste.

Como ha señalado buena parte de la crítica, este proyecto —que animó sus primeras novelas— entra en crisis en la última etapa de su vida y producción. Esta crisis es generada por la tentación constante del suicidio —la tensión vida-muerte a nivel personal— y por el proceso de modernización compulsiva que se vive en Chimbote; proceso que produce un fenómeno de migración que pone a prueba la existencia misma de ese mundo andino que le otorgaba identidad, y que él veía como la fuente de una posible transformación social y ética en el país. Itinerario personal e itinerario cultural se encuentran en esta tensión entre el desgarramiento de una sociedad y cultura, y la búsqueda de un sentido para esa nueva realidad.

CÉSAR DEL MASTRO PUCCIO

En este contexto, Pedro Trigo plantea la pregunta que concierne a la producción final de Arguedas:

[...] este hombre mítico, ¿estará confinado a la sociedad tradicional de modo que el proceso de modernización provoque automáticamente su extinción? ¿O será capaz de meterse en ese proceso asimilando las cualidades de su contrario para vencerlo? (Trigo, 33).

La respuesta no es sencilla porque supone replantear el problema de una identidad fragmentada en un polo indígena y otro occidental. La clara opción de Arguedas por el primero de estos «lados» había definido, hasta ese momento, su «personalidad cultural», pero ésta evoluciona. Como afirma Cornejo Polar, Arguedas será fiel a su primera opción a favor del mundo andino, pero ya no para encerrarse en él, sino para «extraerlo de su clausura y hacerlo dialogar con todo lo que lo rodea» (Cornejo, *Un ensayo*, 297).

Entonces, es el cruce, el vínculo entre culturas, el que le otorga identidad y da sentido a su tarea literaria y cultural, a su existencia. Por eso, Arguedas se afirma en ese tiempo como el ejemplo concreto y actuante de la posibilidad de vincular a las dos naciones separadas por el muro del desprecio y la marginación; como

[...] un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana, de los opresores. (Arguedas, *El zorro*, 257).

Ahora bien, este proceso tiene como punto de partida, en las tres novelas anteriores a *Los zorros*, la fuerza y los valores sociales del pueblo indígena. Es este pueblo abierto al resto del Perú desde los Andes el que podrá hacer coincidir el futuro con los valores que el presente niega. Aun habiendo emigrado a los arenales de la costa, las comunidades andinas se mantendrán organizadas, vinculadas a sus valores y, por ello, podrán convertir, incluso desde una identidad quechua bien afirmada, a los opresores de la capital. Esto es lo que se expresa en el poema *A nuestro padre creador Túpac Amaru*:

Al inmenso pueblo de los señores hemos llegado y lo estamos
removiendo. Con nuestro corazón lo alcanzamos, lo penetramos;
con nuestro regocijo no extinguido, con la relampagueante alegría
del hombre sufriente que tiene el poder de todos los cielos, con

MITO ANDINO Y FE CRISTIANA EN J.M. ARGUEDAS

nuestros himnos antiguos y nuevos, lo estamos envolviendo. [...] 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, como la nieve de los dioses montañas, donde la pestilencia del mal no llega jamás. (Arguedas, *Katatay*, 231-233)

Esta dimensión utópica, que se alimenta del mito, tiene un alcance cósmico y universal que dejaría de lado —según Cornejo— la dimensión histórica. Se trataría de una dimensión «mucho más utópica que histórica», y eso se haría más patente desde que se produce el encuentro con un puerto pesquero cuya realidad niega los valores de unos indios que han perdido todo contacto con los Andes, que no están unidos ni reunidos según sus identidades locales, que han olvidado el quechua y el lenguaje de las montañas, que no tienen ya el poder de convertir el corazón de los señores ni vincular el polo occidental con el indígena porque han asumido ellos mismos el individualismo capitalista y oprimen ahora a sus hermanos.

De esta manera, ya no habría espacio para la utopía ni el mito en *Los zorros*, ni esperanza en una gran transformación —destrucción del mundo y creación de otro cualitativamente distinto—, y no quedaría sino constatar que el indio y la utopía que él sostiene sólo podrían existir, de manera fija, ubicados en el mundo propiamente andino. Todo contacto con el exterior los alienaría y anularía la posibilidad misma de una transformación social que religue los fragmentos que conforman el Perú. Los ideales andinos abiertos al diálogo con la modernidad lograron sobrevivir al fusilamiento de Rendón Willka en *Todas las sangres*, pero al parecer no hay sobrevivencia posible una vez realizado el desplazamiento de los indígenas al seno mismo del capitalismo pesquero: el puerto de Chimbote.

Sin embargo, lejos de la nostalgia o del refugio en el mito, Arguedas se encarga de mostrar que —a decir de Mariátegui— el mito anima aquellas «utopías que nacen de la entraña misma de la realidad» (Mariátegui, 54). En efecto, hay ya vida contenida en las situaciones de muerte y crisis. El presente histórico de Chimbote no niega el futuro, sino contiene su posibilidad misma. Exige, eso sí, matar a una utopía que saldría intacta desde la geografía andina, pero no para abandonarla, sino para recrearla y transformarla radicalmente en la costa, en la transculturación con el castellano y los valores liberadores del mensaje bíblico.

CÉSAR DEL MASTRO PUCCIO

Lo cósmico y lo histórico se integran desde el momento en el que un lenguaje mítico actualizado en Chimbote expresa los pequeños triunfos históricos que se pueden constatar en sus barrios gracias a la organización popular, la presencia de una iglesia comprometida y la solidaridad entre los más pobres. Todo periodo de crisis exige atención a la novedad que se encierra en el seno mismo de la muerte.

2. Muerte del lenguaje, lenguaje de la muerte

En el esfuerzo por mostrar el proceso de migración del campo a la ciudad, *Los zorros* coloca al lector frente al lenguaje de lo múltiple y equívoco: la fragmentación social de Chimbote fragmenta también el lenguaje que quiere enunciarla.

Uno de esos códigos es el del castellano andino de algunos representantes de la primera generación emigrante. Se trata del castellano de hablantes bilingües en quienes se fusiona el aprendizaje violento del castellano —como medio de sobrevivencia— y las condiciones inhumanas de vida. Este es el caso de la oración de Paula Melchora, mujer sometida a la prostitución en Chimbote. En este discurso se pueden reconocer muchos de los rasgos fonológicos y sintácticos propios del castellano andino, así como el uso particular del diminutivo sufijado al adverbio temporal con el que finaliza la oración. Además, Arguedas subvierte el género tradicional de la oración —vinculada al cristianismo— al impregnar este estilo oral de una serie de expresiones sórdidas, propias del mundo de la prostitución, al extremo que el interlocutor no corresponde ya al universo del monoteísmo histórico porque es desplazado por las gaviotas. Es a ellas a quienes la prostituta pide protección, en medio de la violencia y humillación que vive:

Gaviotas; gentil gaviota —volvió a hablar la mujer— de mi ojo, de mi pecho, de mi corazoncito vuela volando. Bendice a puta-madre prostíbulo. M'está doliendo me 'zorrita'. Lu'han trajinado, gentil gaviota, en maldiciado 'corral', negro borracho, chino borracho. ¡Ay vida! Asno Tinoco mi'ha empreñado, despuecito. (Arguedas, *El zorro*, 46)

A la violencia física y el desarraigo cultural le corresponde, pues, un castellano balbuceante, quebrado en su propia sintaxis. Fiel reflejo del dolor que encierra el mundo de la prostitución, esta oración representa, al mismo tiempo, el poder del otro, del subalterno, para transculturar el

MITO ANDINO Y FE CRISTIANA EN J.M. ARGUEDAS

modelo estándar de la lengua y crear en la escritura un espacio para la oralidad. La muerte del lenguaje estándar permite el nacimiento de otro lenguaje, aquel que abre un lugar para la presencia de un otro que se resiste e interpela; un otro que cree en la posibilidad de reconciliar el espacio maldito por la prostitución a través de un nuevo vínculo que lo religa con la naturaleza, con el mundo de los animales que vuelan libres y ascienden hacia la libertad. Por esto, Paula Melchora cree en la «bendición» que las gaviotas pueden prodigar a un espacio marcado por la muerte.

Una de las consecuencias de esta violencia sexual y económica es el desarraigo; una muestra de ello es Asto, un personaje que experimenta la renuncia a su propia identidad y asume los valores del individualismo capitalista. Su muerte cultural, su alienación radical, tiene su origen en el hecho de «bajar» de la sierra animado por el mito del progreso que representa Chimbote. Todos estos esfuerzos han llevado a Asto a una posición económica «superior», que le permite frecuentar los prostíbulos y pertenecer al mundo de la pesca. Convertidos en ídolo, los billetes que recibe lo van alejando cada vez más del quechua y de su identidad local. En efecto, el cambio de posición económica lo lleva a despreciar a quienes antes eran sus hermanos de lengua y comunidad. Asto quiere renunciar a la condición de serrano porque provoca el desprecio y la marginación en el mundo de la costa. Esto se hace evidente en la manera en que se ve a sí mismo; ya no como hombre «de arriba», sino «de abajo»:

Yu [...] criollo, carajo; argentino, carajo. ¿Quién serrano, ahura? (Arguedas, *El zorro*, 39).

II. TESTIGOS DE LA VIDA

1. Mito e historia: razones de esperanza

En el seno mismo del ambiente marcado por la prostitución y la desesperanza, se puede también apreciar una serie de razones de esperanza en las que se integran claramente la dimensión mítica, política y religiosa, encarnadas todas ellas en la historia concreta de Chimbote por el cura Cardozo, el indio Asto, los zorros y el gringo Maxwell.

1.1 A pesar de los límites del cura Cardozo y los otros dominicos norteamericanos, ellos intentan encarnar en las tierras chimbotanas

CÉSAR DEL MASTRO PUCCIO

la ruptura con los conceptos y la sensibilidad del cristianismo tradicional, así como la apertura a la «Iglesia de los pobres», impulsada por el Concilio Vaticano II. Se reconocen, por ello,

[...] andando por la senda luminosa que Juan XXIII abrió especialmente para la salvación del humano maltratado de negros, indios, cholos. (Arguedas, *El zorro*, 237)

El trabajo pastoral diario de estos dominicos da testimonio de

[...] la religión de la vida, la religión cuya medida es la vida del humano maltratado, la religión de la caridad. (Trigo, 231)

- 1.2 Asto, quien se había despojado definitivamente de su condición de serrano para negarse y aniquilarse a sí mismo, a través del negocio de la pesca y la relación con la prostituta «Argentina», vuelve a sí, rescata a su hermana del mundo de la prostitución, y se reafirma como indio al volver a hablar con ella el quechua. El dinero sirve, entonces, para un acto concreto de liberación. La novedad radica, además, en que esta experiencia se relaciona también con el lenguaje del mito. En efecto, las miserias y liberaciones de Asto encarnan, en el presente de Chimbote, la tragedia del héroe mítico andino Tutaykire. Es el zorro de arriba quien le recuerda esta historia al de abajo, hacia el final del primer capítulo:

Ahora hablas desde Chimbote; cuentas historias de Chimbote. Hace dos mil quinientos años, *Tutaykire* (Gran Jefe o Herida de la Noche), el guerrero de arriba, hijo de Pariacaca, fue detenido en *Urin Allauka*, valle yunga del mundo de abajo; fue detenido por una virgen ramera que lo esperó con las piernas desnudas, abiertas, los senos descubiertos y un cántaro de chicha. Lo detuvo para hacerlo dormir y dispersarlo. (Arguedas, *El zorro*, 50)

El episodio de Asto revive, en efecto, la «historia sucedida hace dos mil quinientos años». Así, él es, en cierto modo, Tutaykire, y la Argentina, la «virgen ramera». La comparación de la bahía de Chimbote con la «concha o zorra» de una prostituta se sugiere aquí: la yunga donde vivía la «virgen ramera» es, en el presente, la costa llena de prostíbulos que llama a los hombres de la sierra para dispersarlos, visión que se enmarca en la vieja interpretación

MITO ANDINO Y FE CRISTIANA EN J.M. ARGUEDAS

andina según la cual la costa se asocia a lo femenino y la sierra a lo masculino.

No obstante, este sentido negativo de la «detención y dispersión» de Tutaykire se repite en Asto, «decir la modernidad» —en lo que tiene de fetidez y de promesa—, en términos andinos, es ya una expresión de vida, una manera de utilizar el lenguaje y la cosmovisión «de los de arriba» para contar las experiencias de dolor y esperanza que viven ahora «abajo». Este lenguaje constituye la mejor expresión de un desarraigo que no se consume para siempre, de una dispersión-emigración cuyos resultados no están aún cerrados y que encierra, por ello, la posibilidad de algo nuevo y mejor.

El breve discurso del zorro de arriba afirma que hay un lazo que se mantiene siempre con «el arriba»; no para fijarlo en la nostalgia serrana, sino para actualizarlo en el presente de Chimbote, en la historia actual de los hombres que — como Asto y Tutaykire— sufren la dispersión, pero que en el seno de ella saben liberarse de la opresión vivida, liberando a otros. Son desarraigados por el poder de la violencia y el sexo, pero resisten: la «dispersión» es, en ellos, una ocasión para reafirmar una identidad abierta a la recreación y fuente de un nuevo lenguaje para expresar la modernidad desde valores propios de las comunidades andinas. Asto vive una felicidad que «no supone el olvido de la sierra, [porque se] recupera, por el contrario, en la costa, a nivel mítico» (Trigo, 217).

A esta serie de correspondencias mítico-histórico novelescas y traslados de arriba-abajo, se suma la figura del propio José María Arguedas. En efecto, en la vida de Arguedas se dio también ese «bajar» a las tierras de la costa, que estuvo marcado por la experiencia de la iniciación sexual que desestabilizaría para siempre su identidad personal y cultural. Como se ve,

[...] los zorros establecen un paralelo entre la adolescencia del narrador, el pasado mitológico del Perú y la contemporaneidad sociopolítica del país. (Lienhard, *Cultura*, 31).

Arguedas y los zorros, Asto y Tutaykire, la Argentina, la Fidela y la «virgen ramera de la zona yunga» representan la fusión propia de las dimensiones biográfica, novelesca, mítica e histórica de los «arribas» y los «abajos», así como la posibilidad de la vida en el seno de la disgregación y la violencia.

CÉSAR DEL MASTRO PUCCIO

1.3 Después de su primera aparición en los manuscritos de Huarochirí¹, los zorros vuelven a estar presentes en la historia actual de Chimbote, ciudad en la que se vive ese «encuentro del arriba y el abajo», hecho de heridas, violencia sexual y económica, pero también de una situación nueva que puede brotar de ellas, una

¹ Arguedas tradujo del quechua al castellano estos manuscritos —elaborados por el famoso «extirpador de idolatrías», Francisco de Ávila, cuyo objetivo era el de denunciar el paganismo de los indígenas peruanos—, bajo el título de *Dioses y hombres de Huarochirí*. Él consideraba esta obra como «el único texto quechua popular conocido de los siglos XVI y XVII y el único que ofrece un cuadro completo, coherente, de la mitología, de los ritos y de la sociedad en una provincia del Perú antiguo» (Arguedas, *Dioses*, 9). Al mismo tiempo, la conexión con los relatos que escuchó en su infancia le permitió valorar el lugar que la oralidad ocupa en estos relatos míticos. Esta oralidad mítica se integra con la oralidad popular chimbotana en una novela en la que los diálogos y danzas de los personajes que encarnan y actualizan a los zorros son abundantes. Como en todo relato mítico, el de los zorros representa la sociedad de los hombres y la de los dioses sin establecer ninguna distancia entre ambas. El quehacer de los hombres y la «superestructura» mítica de la sociedad son uno solo y el mismo, al tiempo que se supone la relación unívoca entre la palabra y la cosa significada. En este marco general, hacen su aparición los zorros en el capítulo quinto de la traducción de Arguedas, *Cómo antiguamente pareció Pariacaca en un cerro llamado Condorcoto y lo que sucedió*:

Mientras (Huatyacuri) allí dormía, vino un zorro de la parte alta y vino también otro zorro de la parte baja; ambos se encontraron. El que vino de abajo preguntó al otro: '¿Cómo están los de arriba?' Lo que debe estar bien, está bien —contestó el zorro—; sólo un poderoso, que vive en Anchicocha, y que es también un sacro hombre que sabe de la verdad, que hace como si fuera dios, está muy enfermo. Todos los amautas han ido a descubrir la causa de su enfermedad, pero ninguno ha podido hacerlo. La causa de la enfermedad es ésta: a la parte vergonzosa de la mujer (de *Tamtañamca*) le entró un grano de maíz mura saltando del tostador. La mujer sacó el grano y se lo dio a comer a un hombre. Como el hombre comió el grano, se hizo culpable; por eso, desde ese tiempo, a los que pecan de ese modo se les tiene en cuenta, y es por causa de esa culpa que una serpiente devora las cuerdas de la bellísima casa en que vive, y un sapo de dos cabezas habita bajo la piedra del batán. Que esto es lo que consume al hombre, nadie lo sospecha'. Así dijo el zorro de arriba, en seguida preguntó al otro: '¿Y los hombres de la zona de abajo están igual?' Él contó otra historia: 'Una mujer, hija de un sacro y poderoso jefe, está que muere por (tener contacto) con un sexo viril'. Luego de oír a los dos zorros, Huatyacuri dijo: 'Está sufriendo ese tan grande jefe que simula ser dios porque está enfermo [...] (Arguedas, *Dioses*, 36-37).

Como el joven Arguedas en su iniciación sexual andina con la chichera Fidela, como Asto y la Argentina, Tutaykire y la «virgen ramera» de la yunga, Chimbote y sus prostíbulos, la sierra y la femenina costa, *Tamtañamca* se condena a sí mismo, también, por la atracción sexual; en este caso y por el adulterio ('pecado') de su esposa, situación que lo hace sufrir y lo enferma. Los zorros 'se limitan, por lo tanto, a evocar la sexualidad femenina por lo que tiene de irrefragable' (Lienhard, *Cultura*, 30).

MITO ANDINO Y FE CRISTIANA EN J.M. ARGUEDAS

curación como la que Huatyacuri puede ofrecer al hombre enfermo —*Tamtañamca*—, quien sufre por el adulterio de su mujer, una vez que ha escuchado la conversación de los zorros.

Arguedas cumple, en ese momento, la función milenaria de Huatyacuri, quien escuchaba, dormido, el primer diálogo de los zorros. Arguedas escucha la voz milenaria de los zorros, la actualiza descubriendo las causas del mal social de su pueblo, y la transmite para curar a Chimbote, para anunciar el final de un ciclo de muerte que pueda engendrar un nuevo ciclo de vida y liberación.

- 1.4 En el prostíbulo, donde ocurre la mayor parte de los hechos del primer capítulo, se encuentra un gringo que baila: Maxwell. La música se convierte, desde este momento, en el elemento que le permite ingresar «desde dentro» en el pueblo peruano. En el suelo «de abajo», un extranjero integrado a la cultura «de arriba» provoca esa fusión de lo ético —la apertura a la expresión cultural del otro— y lo cósmico —el color y el sonido de los ríos andinos, el baile del arbolito—, propia del animismo andino.

Viniendo de una cultura ajena a la peruana, Maxwell es capaz de hacer de su baile el espacio de un nuevo encuentro del «arriba» y el «abajo», como lo hicieron los zorros milenarios. Él encarna, en el seno de la sordidez del prostíbulo, el ritmo de ese encuentro. El narrador describe, pues, el baile del gringo:

Maxwell daba saltos, caía sobre la punta de los pies; alzaba a la «China» en el aire, la dejaba caer a un paso, la tomaba de la mano para hacerla girar, la volvía a dejar libre; la miraba; el ritmo de su cuerpo contagiaba hasta al arbolito del patio. Como el agua que salta y corre, canalizada por su propia velocidad en las pendientes escarpadas e irregulares, y cambia de color y de sonido, atrae y ahuyenta a ciertos insectos voladores, así el cuerpo de Maxwell templaba el aire en el salón. [...] Maxwell daba vueltas sobre un pie; al silbido cambió de postura, quedó como en cucullas. [...] al compás de la guaracha; el gringo la imitó y continuó dando los mismos pasos, repitiendo los mismos movimientos del cuerpo, la cabeza y los brazos. (Arguedas, *El zorro*, 31-33)

Incluso en la cloaca de Chimbote, Arguedas mantiene la esperanza en un mito encarnado en personajes que integran de nuevo el «abajo» y el «arriba», y en una historia que avanza y se transforma porque encierra en sus señales de muerte anárquica la posibilidad

CÉSAR DEL MASTRO PUCCIO

misma de la vida. En efecto, los cuatro casos revisados en este punto constituyen razones de esperanza, signos de vida que nacen de la muerte, no porque sea el mito el único espacio que queda para la utopía, sino porque éste se ha recreado y adaptado para encarnar, en el seno de la miseria, un nuevo mensaje de liberación y dignidad que brota —como un llamado— desde quienes sufren la opresión del sistema capitalista y el desarraigo.

La caridad cristiana de Cardozo, la liberación de la hermana de Asto, el nuevo lenguaje de los zorros y la danza de Maxwell, son ejemplos de una realización histórica positiva del mito que inspira y mueve la historia, y que resuelve, existencialmente, las tensiones entre muerte y vida.

2. Un nuevo lenguaje: entre el quechua y el castellano

A decir del propio Arguedas, dentro del muro aislante y opresor impuesto por el castellano, el quechua «siguió concibiendo ideas, creando cantos y mitos». Continuó, también, recreando modos de pronunciación, léxico y estructuras morfo-sintácticas presentes en aquellos personajes de Chimbote que, siendo o no bilingües, incorporan estas formas en el castellano: un castellano andino.

La oración de Paula Melchora constituye ya un ejemplo de esos resquicios que la lengua dominada encuentra siempre para, de manera creativa y silenciosa, subvertir el poder absoluto de la lengua dominante, marcándola con su presencia, con su alteridad radical.

Así, en el mismo universo cultural de *Los zorros* aparece el discurso castellano-andino de don Esteban de la Cruz, el ex minero enfermo. De la Cruz no sólo recrea, a nivel lingüístico, el castellano a través de la fonología y la morfo-sintaxis quechuas; sino que, en este nuevo castellano propio de los emigrantes, proclama el advenimiento de lo humano, recreando un texto específico de la tradición bíblica hebrea². A través de este texto, el mensaje profético bíblico se hace vivencia concreta en las calles de Chimbote, en la década de los sesenta.

O, si se prefiere, los valores del trabajo y la vitalidad propios del pueblo andino, así como su lengua, se desplazan no para perderse, sino para

² A saber, el texto de Isaías 51, 3. 5-6: «Cuando haya consolado Yahvé a Sión, haya consolado todas sus ruinas y haya trocado el desierto en Edén y la estepa en Paraíso de Yahvé, regocijo y alegría se encontrarán en ella [...]. Inminente, cercana está mi justicia, como la luz saldrá mi liberación [...]. Pero mi salvación por siempre será, y mi justicia no tendrá fin'.

MITO ANDINO Y FE CRISTIANA EN J.M. ARGUEDAS

profundizarse y recrearse en la costa. Y en este desplazamiento, que encierra creatividad, se desarrolla la coincidencia con la experiencia histórica hebrea y con la esperanza anunciada por sus profetas. Entonces, el «nuevo decir» castellano-andino recoge y se inserta en una tradición profética que bebe de fuentes bíblicas.

Así, la «garganta del Esaías» vuelve a expresar la afirmación de la vida en un pueblo pobre y forastero, que decide poblar las tierras de la costa peruana para transformarlas desde unos valores andinos que lleven a una liberación plena del ser humano. El pueblo andino emigrante experimenta un consuelo entendido como liberación, experiencia que se hermana —en el castellano mismo de Esteban de la Cruz— con la dada por Yahvé a su pueblo:

[...] tus hijos vendrán de lejos [como ostí, compadre, como yocito...] sobre el lodo serán criados [...] entonces, verás resplandor [...] se maravillará tu corazón. [...] Este hominidad va desaparecer, otro va nacer del garganta del Esaías. Vamos empujar cerros; roquedales pa'trayer agua al entero médano; vamos hacer jardín cielo; del monte van despertar animales qui'ahora tienen susto del cristiano; más que caterpillar van empujar [...] todo, carajo, todo; van anchar quebrada Cocalón, mariposa amarillo va respirar lindo. (Arguedas, *El zorro*, 153 y 157)

Estando enfermo de muerte, Esteban de la Cruz hace suyo este lenguaje profético para oponerse a la necrópolis infernal del mercado capitalista —el apocalipsis modernizador del puerto y los prostíbulos— desde un espacio ético donde se afirma la vida que brota del esfuerzo de la organización barrial. Una nueva humanidad nace en Chimbote al apropiarse de los elementos importados de la modernidad, y al devolver a la palabra el rol creador que le es propio, tanto en la tradición mítica andina como en el universo religioso hebreo.

La palabra vuelve a adquirir su poder mítico-religioso en el seno de la historia actual de Chimbote. Lenguaje y acción, verbo divino e historia humana, vuelven a religarse; por eso es la «garganta de Esaías», su expresión castellana-andina, la que crea, como en una nueva versión del Génesis, a través de una palabra que proviene de la voluntad de acción y de la mano de obra concreta de hombres y mujeres pobres, que se organizan para conseguir los servicios básicos que requieren para vivir.

Así, el agua que brota de los cerros y los arenales áridos de la costa, la reconciliación con el cosmos natural que teme a los cristianos y la

CÉSAR DEL MASTRO PUCCIO

mariposa que respira en el caserío organizado son el producto del trabajo de hombres y mujeres de extracción indígena que «andinizan», en la costa, los objetos proporcionados por la técnica moderna, representados aquí por el «caterpillar».

Frente al programa modernizante que busca asegurar la homogeneidad cultural y la perpetuación de las fuerzas dominantes, el discurso de Esteban de la Cruz muestra un camino que destruye toda pretensión sistemática y totalizadora porque recupera, para el pueblo, una memoria colectiva que genera un movimiento de cohesión étnica. Chimbote se apropia del mensaje bíblico en términos andinos; deja de ser únicamente el mercado anónimo y desnaturalizado de la muerte para afirmar la vida y asumir un nuevo rol: el de ciudad que salva de la incomunicación, dando un espacio primordial a la ética y religando lo fragmentado.

Discurso andino y hebreo se funden para expresar la modernidad y sus aportes técnicos desde una suerte de socialismo mágico-bíblico, desde una lógica de la esperanza que da testimonio de la vida a partir de las situaciones de muerte que agobian a Chimbote.

3. Mito andino y ética cristiana: entre el saber y el esperar

En *Los zorros*, Arguedas da cuenta del contacto directo que vive con una iglesia distinta, a la que él había criticado siempre en sus novelas anteriores, en las que el gobierno, las fuerzas militares y la iglesia constituían siempre el trío opresor. Por un lado, el contacto con los sacerdotes dominicos de Chimbote y, por otro, la corta pero fecunda amistad con Gustavo Gutiérrez llevaron a Arguedas a incluir en su última novela una serie de textos bíblicos, así como preguntas e inquietudes explícitamente cristianas que conviven y se funden con el lenguaje propio de los mitos andinos que articulan el relato.

Además del texto de Isaías, recreado en la voz de Esteban de la Cruz, Arguedas presenta en la última escena de su novela al padre Cardozo, quien, luego de una discusión en torno a la esperanza con don Cecilio Ramírez, lee en su dormitorio, frente a un retrato del Ché y un crucifijo, el *Himno a la caridad* de San Pablo:

Si yo hablo en lenguas de hombres y de ángeles, pero no tengo amor, no soy más que un tambor que resuena o un platillo que hace ruido [...] (Arguedas, *El zorro*, 240-241).

Este párrafo de la primera carta a los Corintios (13, 1-3, 8-13) resume una serie de experiencias de vida —como la amistad entre el loco

MITO ANDINO Y FE CRISTIANA EN J.M. ARGUEDAS

Moncada y Esteban de la Cruz, la esperanza de Isaías y la caridad de los padres dominicos—.

No se trata, pues, de un momento de abstracción que lleva a Arguedas a retirarse de la historia para lanzar la utopía del amor al «otro mundo», sino del resultado de experiencias humanas concretas que se pueden constatar en Chimbote. No hay contradicción sino anticipo, en la historia, de un amor que será liberado de sus límites e imperfecciones cuando vuelva a su fuente en Dios; pero que, al mismo tiempo, no tiene sentido ni puede experimentarse, si no se encarna en las relaciones humanas.

Todo saber revela su miseria si está contrapuesto a la caridad: todo conocimiento, incluido el mítico, se realiza y adquiere sentido desde un núcleo ético, desde el amor. Al mismo tiempo, este amor plantea desafíos a la historia concreta de Chimbote y sus personajes. En efecto, la caridad es la única actitud que puede dar testimonio de vida a quienes afirman no tener esperanza —don Cecilio Ramírez—, a quienes desconfían del diálogo con el cristianismo —don Hilario Caullama—, así como a aquellos que, dentro de la propia Iglesia, se cierran a la necesidad de un lenguaje nuevo sobre el Dios del cristianismo que responda a los sufrimientos y esperanzas del pueblo pobre —el padre Hutchinson—. Pensar que el texto de San Pablo confirma la desaparición de la historia y el tiempo mundano en favor del tiempo sagrado —propio del mito— es negar el hecho mismo de la encarnación que atraviesa el mensaje cristiano, así como leer la inserción del texto bíblico en la novela fuera del contexto inmediato en que aparece. El cura Cardozo ha escogido el texto de San Pablo como oración, precisamente porque ha sido interpelado por don Cecilio Ramírez, quien niega haber tenido esperanza:

—¡Yo nunca jamás he tenido esperanza! —se oyó la voz de Ramírez—. Sólo he andado fuerte. Último tiempo, con Max del brazo trabajo rendimiento. Esperanza verdadero, ¿dónde está? (...) Aquí, despacho, estará quizá la esperanza para ustedes, padrecitos. En mi pecho no —Ramírez habló con energía, erguido de la cabeza—. ¡En mi pecho no! (Arguedas, *El zorro*, 239-240)

Esta negación de la esperanza tiene un poder que interpela y llama a buscar caminos que hagan visibles las razones que tienen otros para esperar. Así, el cura Cardozo se ve cuestionado, en las líneas que cierran el relato, por este lenguaje de la desesperanza que revela los límites de su discurso sobre el amor; un amor que acaba de celebrar leyendo el

CÉSAR DEL MASTRO PUCCIO

Himno de San Pablo, pero que no aparece evidente ante los hombres y mujeres que sufren la miseria y el desarraigo. ¿Cómo hablar de esperanza, en efecto, ante «la muerte temprana e injusta» de una madre que está por parir?:

—¿Y el odio? —dijo Cardozo en inglés—. El odio de don Cecilio Ramírez, odio con lágrimas, que me ha desquiciado y desquiciado a todos en la oficina. Yo he visto aquí, en Chimbote, visiones entre apocalípticas y ternuras. ¡Señor! Cada noche, cada día veo revelaciones que me enardecen y conturban. Este don Cecilio dice más, muchísimo más que el cadáver de la joven parturienta que descansaba sobre una estera, entre centenares de moscas, allá en la barriada de Coishco, mientras sus parientes bebían. Ahora sé que las moscas quizá chupaban odio de ese cadáver triste. (Arguedas, *El zorro*, 241)

De esta manera, el padre Cardozo construye una nueva hermenéutica de la esperanza y del amor porque tanto Cecilio Ramírez, como la parturienta, exigen transculturar ese texto bíblico de manera que pueda hablar, también, del «odio puro», de la indignación ética, cuya fuente está en el amor para quien sufre, a fin de responder a las revelaciones que «enardecen y conturban», «apocalipsis y ternuras» que se dan en los barrios y calles de la historia presente de Chimbote.

Cardozo encarna el amor paulino en la realidad concreta de este mundo, en el lenguaje de la lucha con Dios, del cuestionamiento que proviene del rostro del que sufre. Por eso, aprende que el cadáver de una parturienta que muere por su pobreza debe despertar indignación ética («odio puro»), que esa indignación dice «mucho más» y encierra siempre un misterio, y que, desde ese mundo de dolor y duda, se puede decir, con los pescadores, «concha'e tu madre, Señor» (Arguedas, *El zorro*, 241).

El sacerdote dominico reconoce, gracias a estas voces que cuestionan desde el sufrimiento, el carácter limitado de todo esfuerzo humano y, por ello, recuerda, con San Pablo, que «conocemos sólo en parte» y «vemos las cosas en forma confusa». Esta constatación viene de la historia, de las voces que le hablan desde el dolor y la miseria que azota Chimbote, y va también hacia ella en el esfuerzo de una inserción más eficaz que dé testimonio del amor antes que del saber y la dominación.

La constatación madura de las limitaciones del amor en la historia no hace que el ser humano se resigne a la esperanza pasiva en el «otro

MITO ANDINO Y FE CRISTIANA EN J.M. ARGUEDAS

mundo» o a una ingenua utopía mítica a-histórica, sino que lo inserta en una corriente dinámica que camina en el tiempo histórico, alimentada por una confianza y una tensión hacia delante. Se trata de la tensión escatológica del «ya, pero todavía no», el encuentro dinámico en la historia de trascendencia e inmanencia.

El encuentro desafiante entre mito andino y fe cristiana se expresa también en el texto que sigue a la oración de Cardozo, el *¿Último diario?* Allí, Arguedas le hace a Gustavo Gutiérrez una pregunta fundamental: «¿Es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos, Gustavo?» (Arguedas, *El zorro*, 244). La relación menos-gran expresa

[...] una comparación entre saber y esperar, en la que se privilegia a la segunda: la gran esperanza, y se cuestiona positivamente la primera: ¿es mucho menos lo que sabemos? (Rouillón, 355).

Esta pregunta coloca en el centro la esperanza, oponiéndola, de cierta manera, al saber. Este «saber» corresponde, en principio y de manera más directa, a la dimensión cognoscitiva y comprensiva de los mitos que pretenden conjurar y controlar las fuerzas del cosmos fuera del tiempo histórico, en tanto que la esperanza aparece en la novela siempre vinculada al encuentro de diferentes personajes con la perspectiva ética y cristiana.

Si bien la pregunta de Arguedas sugiere en cierta medida un desplazamiento del mito y una reafirmación de la esperanza cristiana, se trata en realidad del énfasis que señala un camino para el futuro y no de una renuncia a alguna de estas dimensiones, precisamente porque —como se ha visto a lo largo de este texto—, mito e historia, mundo andino y fuentes bíblicas están íntimamente ligados y afirman, en su conjunto, la posibilidad de que la vida brote de diferentes maneras a partir de situaciones de muerte.

El mito encarnado en la historia, actualizado en el presente de Chimbote, entra también, por ello, en la dinámica misma de la esperanza y la resolución existencial, temporal, de las tensiones entre vida y muerte. En realidad, la pregunta misma plantea el reto de encontrar un puente entre ambas dimensiones, y la posibilidad de una experiencia transcultural a nivel religioso que integre mito e historia, plenitud ética y cósmica.

Los acentos varían en esta pregunta final de Arguedas a Gustavo Gutiérrez y recuerdan, al mismo tiempo, que en esta novela —como en toda la obra del escritor— el mito está atravesado por la experiencia ética, la que, además, expresa y realiza en la historia. Por ello, el lenguaje

CÉSAR DEL MASTRO PUCCIO

de los zorros no aparece como estático y se recrea para ir más allá de la constatación de un saber natural. Lejos del saber totalizador, el mito andino recreado en las tierras bajas de la costa se abre al lenguaje de la esperanza con núcleo ético.

En Chimbote, los elementos mágico-naturales —zorros, danza, gaviotas— se despojan del esquema mitológico fijo de base, y consiguen enunciar una realidad nueva marcada por la experiencia ética y el paso de las situaciones de muerte a situaciones de vida, en la línea del anuncio y denuncia proféticos propios de la fe bíblica. Arguedas concluye su novela anunciando un desplazamiento del nivel cósmico-totalizador al nivel ético-antropocéntrico, que se expresa en la reconciliación que religa al ser humano con todo el cosmos —con la vida, en su conjunto—. Las señales de vida y esperanza, que se dan en el seno de la muerte ética y humana, resucitan también el mito, al encarnar sus valores fundamentales en la historia.

Se puede afirmar, entonces, que en *Los zorros* el cristianismo relee de alguna manera el mito andino, pero que éste, a su vez, permite un redescubrimiento de aquél. Se descubre, así, que los valores propios de la fe bíblica se entienden mejor y se encarnan en la realidad de Chimbote de manera más plena, cuando dialogan con el mito andino y con la manera como éste concibe las relaciones entre vida y muerte. Mito andino y fe cristiana se redescubren mutuamente.

La exigencia de diálogo con la dimensión mítico-cultural plantea la pregunta que, de alguna manera, subyace en el encuentro de Arguedas con la perspectiva de la Teología de la Liberación y su amistad con Gustavo Gutiérrez, en quien convivían —como en el propio Arguedas— los dos zorros: ¿cómo ser hoy en el Perú y en América Latina cristiano y andino al mismo tiempo?, ¿cómo ser testimonio de un encuentro fraterno que reconcilie el «arriba y el «abajo» y que, partiendo de las víctimas y de una opción por los pobres, incluya a ambos mundos?, ¿cómo acoger y construir una fraternidad que se exprese entre los pobres, y desde allí entre los diferentes grupos socio-culturales, para transformar las realidades marcadas por la muerte en testimonios de vida y esperanza?

A MODO DE CONCLUSION

La muerte del autor, su suicidio anunciado y planificado a lo largo del *¿Último diario?* se plantean como fin de un ciclo y como apertura de uno nuevo para el Perú. Se trata de una «muerte para los otros», que se

MITO ANDINO Y FE CRISTIANA EN J.M. ARGUEDAS

sostiene en el sentido generoso y trascendente de la obra y que adquiere, de este manera, un sentido colectivo.

En efecto, en esta línea que socializa los momentos esenciales de la existencia, la muerte de Arguedas es la muerte de un ciclo que es fuente de dolor y opresión en el Perú y, por lo tanto, fuente de una nueva vida, de un nuevo ciclo que él no verá, pero que su muerte anuncia para aquellos que vendrán después de él, para el pueblo con quien compartió heridas, creencias y esperanzas. Así, se anticipa, en un lenguaje claramente profético, a la realización en la historia de una sociedad reconciliada:

Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y a abrirse otro en el Perú y lo que él representa: se cierra el de la calandria consoladora, del azote, del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres 'almazamientos', del temor a Dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes; se abre el de la luz y de la fuerza liberadora invencible del hombre de Vietnam, el de la calandria de fuego, el del dios liberador, Aquél que se reintegra. Vallejo era el principio y el fin. [...] Y ese país en que están todas las clases de hombres y naturalezas yo lo dejo mientras hierve con la fuerza de tantas sustancias diferentes que se revuelven para transformarse al cabo de una lucha sangrienta de siglos que ha empezado a romper, de veras, los hierros y tinieblas con los que los tenían separados, sofrenándose. Despidan en mí a un tiempo del Perú cuyas raíces estarán siempre chupando jugo de la tierra para alimentar a los que viven en nuestra patria, en la que cualquier hombre no engrilletado y embrutecido por el egoísmo puede vivir, feliz, todas las patrias. (Arguedas, *El zorro*, 245-246)

La muerte es, pues, una instancia de renovación y continuidad, y un camino de redención:

Para Arguedas, entonces, la muerte no es acabamiento y desaparición, ni expresión de la fatal finitud humana; [...] representa la definitiva apertura del ser personal hacia la multitud de los hombres que continúan su quehacer terreno. En ocasiones, es además señal de redención: cambio de la negatividad del mundo, por obra del héroe, en plenitud afirmativa (Cornejo, *Un ensayo*, 305).

Se trata, por un lado, de la caridad que vence el dolor de todos los crucificados de esta tierra; por otro, del poder vivificador y transformador

CÉSAR DEL MASTRO PUCCIO

del encuentro entre «el arriba» y «el abajo» y, sobre todo, de la muerte individual en el marco de la concepción quechua de la historia como un *pachacuti*, es decir, como un cataclismo que destruye un mundo al tiempo que construye otro. El autor incorpora su propio suicidio en esta lógica mítica de liquidación, construcción y sustitución de realidades de clara resonancia cósmica.

Este mito ancestral del *pachacuti* está estrechamente vinculado al mito indígena poshispánico del *Inkarri*³. Según esta narración, que busca dar sentido a la tragedia de la Conquista por parte de los españoles, el inca que organizó el Imperio fue descuartizado por la violencia hispánica, y las partes de su cuerpo esparcidas por diferentes regiones —metáfora, a su vez— de la desintegración de los cuatro suyos que formaban el Imperio del *Tawantinsuyo*—. El *pachacuti* o transformación súbita de la historia llegará cuando estas partes del cuerpo vuelvan a juntarse. Entonces, el inca volverá para reestablecer el orden y la justicia, y se volverán a integrar los cuatro suyos bajo los valores del Imperio. Esta será la victoria definitiva de los hombres y mujeres quechuas contra la opresión y el desprecio del mundo occidental.

Es interesante notar que en una de las versiones de este mito, la visión deísta, abstracta, ajena a la historia del Dios cristiano se opone al carácter terrenal, histórico y concreto del inca:

Ahora no hay *Inkarri*. Cuando murió, llegó Jesucristo, poderoso del Cielo. Él no tiene que ver nada con *Inkarri*, que está en la tierra. Cristo está aparte, no se mete con nosotros. Tiene el mundo en la mano, como una naranja» (Ortiz, 132).

Sin embargo, cuando Arguedas escribía su *¿Ultimo diario?* conocía ya una manera de hablar del Dios del cristianismo inserta en la historia, encarnada, «metida» en medio de los sufrimientos y esperanzas del pueblo pobre y andino. Por eso, afirma que con su muerte el «Dios fabricado por el temor, el ídolo fabricado por los poderosos para mantener sumiso al pueblo» dará paso al «Dios liberador que te reintegra a la vida del pueblo».

Entonces, la afirmación de la vida que procede de la muerte es compartida tanto por la esperanza andina del *Inkarri* y el *pachacuti*, como por la esperanza cristiana. Este lenguaje mítico y religioso religa

³ Ver, al respecto, las diferentes versiones de este mito en el capítulo séptimo (*Inkarri*, pp. 129-172) del libro de Alejandro Ortiz Rescaniere, *De Adaneva a Inkarrí (una visión indígena del Perú)*.

MITO ANDINO Y FE CRISTIANA EN J.M. ARGUEDAS

a Arguedas con su propia muerte y con la nueva vida para su pueblo. Mito andino y esperanza cristiana suponen, bien entendidas, la encarnación del valor de la vida en la historia concreta de un pueblo que sufre y que lucha por transformar su historia.

Frente a quienes oponen mito a historia, o privilegian sólo una de estas dos dimensiones en la obra de Arguedas, la lectura que he propuesto quiere mostrar que, incluso en su novela póstuma, los valores propios del mito andino encarnan y se actualizan en la historia concreta de Chimbote. Se trata, por un lado, de personajes que —como el propio Arguedas— integran el «arriba» y el «abajo», así como las dimensiones ética y cósmica, desde la solidaridad y la organización popular; por otro, se trata de la propia muerte del autor, suicidio de significación colectiva y solidaria desde el momento en el cual el suicida se asume como donación a una comunidad, que se abre a un nuevo ciclo de su historia.

Los valores del mito andino y la fe cristiana se iluminan mutuamente para expresar, en un lenguaje nuevo, la vida que brota de las situaciones marcadas por la muerte y los signos de vida que nacen de ella. El cristianismo relee el mito andino, al tiempo que el segundo permite una mejor comprensión del primero, en una relación de mutuo enriquecimiento. Así, el cristianismo releído desde las fuentes bíblicas y la realidad del pueblo latinoamericano, pero también desde el mito andino, adquiere una fuerza contraria al espíritu colonizador que había marcado su presencia en América Latina. La fe cristiana se convierte, entonces, en una fuerza liberadora para los emigrantes andinos y los hombres que, desde culturas diferentes, se abren al «arriba».

Desde esta perspectiva, las situaciones marcadas por la opresión y la pobreza en Chimbote, así como el suicidio mismo del autor, adquieren un sentido diferente en tanto anuncian la posibilidad de un ciclo nuevo para el Perú: la realización de los valores andino-cristianos en la historia presente y concreta del pueblo. Y en este anuncio se funden la transformación radical del *pachacuti*, el lenguaje de la indignación ética —«odio puro»— y el amor cristiano, que arranca desde los últimos de la historia para proclamar su liberación. El mito no es, pues, un refugio utópico ante el desencanto de la historia, en tanto que el suicidio del autor no responde a una decepción radical que le impidiera seguir creyendo en el Perú y su pueblo, a pesar de que esta creencia no fuera ya suficiente para enfrentar las heridas psicológicas ni pudiera salvar su vida personal.

Como se ha visto a lo largo de este trabajo, los «hervores», diarios y cartas de la novela no contradicen, pues, la fe himnica ni el sentido

CÉSAR DEL MASTRO PUCCIO

triunfal de las tres novelas anteriores a *Los zorros*. La esperanza en el futuro no es atributo exclusivo del lenguaje mítico de los zorros porque ellos mismos enuncian la historia de Chimbote, y en ella se encuentran ya señales de una transformación, del nuevo ciclo que Arguedas anuncia con su muerte y que Maxwell dibuja con su baile y su canto. Racionalidad mítica, realización histórica y esperanza cristiana se unen para «dar sentido a una vida muriente y a una muerte vivificante» (Ortega, 2), y afirmar las fuerzas creativas que transforman la historia, la vida engendrada en el sufrimiento.

bibliografía

ARGUEDAS, José María.

1975 *Dioses y hombres de Huarochirí*. Siglo XXI, México. Traducción y prólogo de José María Arguedas.

1983 «Todas las sangres», *Obras completas*, Tomo IV, Editorial Horizonte, Lima.

1983 «Katatay», *Obras completas*, Tomo V, Editorial Horizonte, Lima.

1997 *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Allca XX, Madrid. Edición crítica de Eve-Marie Fell.

ARREDONDO, Sybila

1997 «El zorro de arriba y el zorro de abajo en la correspondencia de Arguedas», *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Allca XX, Madrid.

CORNEJO POLAR, Antonio

1997 «Un ensayo sobre Los zorros de Arguedas», *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Allca XX, Madrid.

FORGUES, Roland

1997 «Por qué bailan los zorros», *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Allca XX, Madrid.

GUTIÉRREZ, Gustavo

1997 *Teología de la liberación. Perspectivas*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

2003 *Entre las calandrias. Un ensayo sobre José María Arguedas*, CEP, Lima.

LIENHARD, Martin

1990 *Cultura andina y forma novelesca, zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*, Editorial Horizonte/Tarea, Lima.

1997 «La andinización del vanguardismo urbano», *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Allca XX, Madrid.

CÉSAR DEL MASTRO PUCCIO

MARIÁTEGUI, José Carlos

1981 *El alma matinal*, Amauta, Lima.

MARÍN, Gladis

1973 *La experiencia americana de José María Arguedas*, Editorial Fernando García Cambeiro, Buenos Aires.

ORTEGA, Julio

Prólogo a la traducción al inglés de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, University of Pittsburgh Press (en prensa).

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro

1973 *De Adaneva a Inkarrí (una visión indígena del Perú)*, Retablo de Papel Ediciones, Lima.

PORTOCARRERO, Gonzalo

2005 «Luchar por la descolonización sin rabia ni vergüenza: el legado pendiente de José María Arguedas», *Arguedas y el Perú de hoy*, Sur, Lima.

2005 «Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y abrirse otro. El evento Arguedas», *Arguedas y el Perú de hoy*, Sur, Lima.

ROUILLON, José Luis

1997 «La luz que nadie apagará. Aproximaciones al mito y al cristianismo en el último Arguedas». *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Allca XX, Madrid.

ROWE, William

2005 «El lugar de la muerte en la creación del sujeto de la escritura», *Arguedas y el Perú de hoy*, Sur, Lima.

TRIGO, Pedro

1982 *Arguedas. Mito, historia y religión*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima.

VALCÁRCEL, Luis

s/f *Tempestad en los Andes*, Populibros Peruanos, Lima.