

**Teología política y teología del Reino.
Análisis semiótico de “El sueño del pongo” y “Warma
kuyay”, de José María Arguedas**

Patricia Adrianzén de Vergara
(Perú)

Resumen

En este trabajo la autora establece un diálogo entre la teología y la literatura. Desarrolla un análisis semiótico de dos cuentos del escritor peruano José María Arguedas con el objetivo de identificar las relaciones de poder y los posicionamientos ideológicos en relación a terratenientes y excluidos. La autora establece algunas analogías con textos bíblicos como la parábola del “rico y Lázaro”, en la cual se perciben tensiones similares. Tanto en “El sueño del pongo” como en “Warma Kuyay”, José María Arguedas se nos presenta como un escritor realista y contestatario; quien asume de manera convincente la valoración del mundo andino, y analiza, critica y denuncia la injusticia y los abusos del régimen terrateniente. El análisis de estos cuentos suscitó una profunda reflexión teológica, donde encontramos coincidencias con los pensadores de la teología de la liberación en las concepciones de reino de Dios y antirreino.

Palabras clave: Arguedas. Teología política. Semiótica

Abstract

In this paper the author establishes a dialogue between theology and literature. She develops a semiotic analysis of two stories of the Peruvian writer José María Arguedas with the aim of identifying power relations and ideological positioning in relation to landowners and excluded. The author provides some analogies with biblical texts as the parable of “Dives and Lazarus”, in which similar tensions are perceived. Both in "The Dream of put" and “Warma Kuyay”, José María Arguedas could be interpreted as a realistic and rebellious writer, who assumes convincingly the Andean world; he analyzes, criticizes and denounces the injustice and abuse of the landlord regime. The analysis of these stories is the arena of a profound theological reflection, in which we find make connections with Liberation theology authors and their conceptions of the kingdom of God and anti-kingdom.

Key words: Arguedas. Teología Política. Semiotics.

INTRODUCCIÓN

José María Arguedas es un escritor peruano realista y contestatario que asume la valoración del mundo andino y denuncia las relaciones de poder y las contradicciones de una sociedad estratificada en clases dominante y dominada, y crea novelas y cuentos que retratan la condición del hombre de campo en el Perú, con la esperanza que el lector despierte a la realidad y este sí pueda acceder a una teología más humana y justa. En sus obras hace un aporte significativo al cristianismo latinoamericano, pues intuye al Dios liberador, al Dios que reivindica, opuesto a aquel Dios cruel y poderoso que hace abuso

de su poder y que está de lado de clase terrateniente. El Dios de Arguedas se identifica con los desvalidos y con los que sufren en su acción liberadora. Los personajes de los cuentos analizados en este ensayo son los pobres, los destinatarios del reino quienes se enfrentan con el patrón o amo como un representante del antirreino en una relación dialéctica. A la vez resulta interesante analizar el uso de la religión como un sistema anestésico y la escatología de los cuentos que esperan sólo la justicia en el mundo venidero. En el caso del cuento “El sueño del pongo” aunque es un relato popular expresa una profunda teología que encontramos también en el paralelismo que tiene con la parábola de “El rico y Lázaro”. La exégesis de estos cuentos suscitó una profunda reflexión teológica, donde encontramos coincidencias con los pensadores de la teología de la liberación en las concepciones de reino de Dios y el antirreino, que pudimos aplicar al discurso de los relatos en el análisis de la Teología Política de Arguedas.

Hacer una exégesis de la literatura como referente social y religioso es una tarea que siempre me ha apasionado. Plantearle a la literatura la pregunta teológica es un reto personal cada vez que leo una obra literaria. Formalmente acepté el desafío interpretativo en dos tesis anteriores: la primera titulada *Conceptos de Dios y/o Cristo en narradores peruanos contemporáneos* para obtener el grado de Bachiller en Teología en el Seminario Bíblico Alianza en Lima Perú, y la segunda *Un análisis del enfoque deconstruccionista de la novela El evangelio según Jesucristo de José Saramago* para obtener el grado de Máster en Ciencias de la Religión en la Universidad Evangélica de las Américas de Costa Rica.

Como reconoce Leopoldo Cervantes Ortiz en el prólogo del libro de Alberto F. Roldán *Te busca y te nombra. Dios en la narrativa argentina*:

La teología y la Literatura no tienen caminos dispares. Si el cristianismo es una “religión del libro”, resulta natural que lo literario, aun cuando en otras épocas resultó una práctica cultural elitista, hoy sea un enfoque insustituible a la hora de buscar nuevos caminos de sentido y actualización del mensaje.¹

En este trabajo propongo un diálogo entre las dos disciplinas enfocados básicamente en dos cuentos del escritor peruano José María Arguedas. La motivación para elegir a este autor me la dio el profesor Alberto F. Roldán en el curso Perspectivas Teológicas del Reino de Dios, del Programa Doctoral Latinoamericano que llevamos a cabo en agosto de 2014 en la ciudad de Lima. Él eligió para mí un tema de exposición basado en el excelente artículo de Juan Carlos Ubilluz, “La teología política de José María Arguedas”², ensayo basado en las novelas de Arguedas que despertó mi inquietud por seguir analizando la teología política en la obra de este autor.

José María Arguedas nació en Andahuaylas, en la sierra sur del Perú el 18 de enero de 1911 y muere trágicamente en Lima, 2 de diciembre de 1969. Proveniente de una familia mestiza y acomodada, quedó huérfano de madre a los dos años de edad. Por la poca presencia de su padre —que era un abogado litigante y viajero—, y su mala relación con su madrastra y su hermanastro, se refugió en el cariño de los sirvientes indios, lo que hizo que aprendiera la lengua y costumbres andinas que modelaron su personalidad. Sus estudios de primaria los realizó en San Juan de Lucanas, Puquio y Abancay, y los de secundaria en Ica, Huancayo y Lima. En esta última ciudad también cursó sus estudios universitarios en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

¹ Alberto F. Roldán, *Te busca y te nombra*, Mar del Plata: Pronombre, 2011, p. 13

² Ricardo Cuenca - Ramón Pajuelo (editores), *Arguedas. El Perú y las ciencias sociales. Nuevas lecturas*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Derrama Magisterial, 2014, pp. 31-71.

Fue un escritor, poeta, traductor, profesor, antropólogo y etnólogo peruano. Autor de novelas y cuentos. Es considerado como uno de los tres grandes representantes de la narrativa indigenista en el Perú, junto con Ciro Alegría y Manuel Scorza. José María Arguedas introdujo en la literatura indigenista una visión interior más rica e incisiva. La cuestión fundamental que se plantea en sus obras es la de un país dividido en dos culturas (la andina de origen quechua y la occidental, traída por los españoles), que deben integrarse en una relación armónica de carácter mestizo. Los grandes dilemas, angustias y esperanzas que ese proyecto plantea son el núcleo de su visión.

Su labor como antropólogo e investigador social no ha sido muy difundida, pese a su importancia y a la influencia que tuvo en su trabajo literario. Se debe destacar su estudio sobre el folclore peruano, en particular de la música andina. Al respecto tuvo un contacto estrechísimo con cantantes, músicos, danzantes de tijeras y diversos bailarines de todas las regiones del Perú. Su contribución a la revalorización del arte indígena, reflejada especialmente en el huayno y la danza, ha sido muy importante.

Fue además traductor y difusor de la literatura quechua, antigua y moderna, ocupaciones todas que compartió con sus cargos de funcionario público y maestro.

Su obra narrativa refleja, descriptivamente, las experiencias de su vida recogidas de la realidad del mundo andino, y está representada por las siguientes obras: *Agua* (1935), *Yawar fiesta* (1941), *Diamantes y pedernales* (1954), *Los ríos profundos* (1958), *El Sexto* (1961), *La agonía de Rasu Ñiti* (1962), *Todas las sangres* (1964), *El sueño del pongo* (1965), *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (publicado póstumamente en 1971).

Toda su producción literaria ha sido compilada en *Obras completas* (1983). Además, realizó traducciones y antologías de poesía y cuentos quechuas. Sin embargo, sus trabajos de antropología y etnología conforman el grueso de toda su producción intelectual escrita.

En sus obras literarias, Arguedas fundamentalmente aboga por denunciar el orden social que constriñe al indígena y combate el estereotipo de lo andino, propagandizado «por la literatura y la cultura oficiales, es decir urbanas o europeizadas». Esto lo comprobaremos en el análisis de los dos cuentos que nos ocupan “El sueño del pongo” y “Warma Kuyay”

Reseñamos la experiencia de vida en el campo de Arguedas, y la relacionamos con su producción literaria, pues como dice Juan Yoder, esto contribuye para una hermenéutica del texto: “El contexto histórico del autor y no meramente el contexto literario – aclarará hasta que punto ciertas perspectivas materialistas o simbólicas, históricas o apocalípticas, ayudan en la interpretación”.³

En este trabajo consideraremos las tesis de algunos teólogos latinoamericanos de la liberación. Pues reconocemos sus aportes en el avance de la conciencia cristiana en nuestro continente y sus implicaciones sociopolíticas. Nuestro marco teórico será el reino de Dios frente a la propuesta de justicia social arguediana. Pedro Trigo en su excelente libro *Arguedas, mito, historia y religión* relaciona también la producción literaria latinoamericana con la teología de la liberación, él escribe: “Nos atreveríamos a decir inclusive que de modo tendencioso la nueva novela y la teología de la liberación

³ Juan Yoder, (1975). “La expectativa mesiánica del Reino y su carácter central para una adecuada hermenéutica contemporánea” en C. R. Padilla (Ed.), *El Reino de Dios y América Latina* (pp. 103-123). El Paso, TX: CBP. pg 118

serían dos manifestaciones homogéneas en el horizonte complejo de la liberación latinoamericana”.⁴

Para la exégesis nos valdremos en esta ocasión de algunas reglas de la semiótica, la interpretación de textos literarios y la crítica literaria en sí.

El método de nuestra investigación e interpretación siguió los siguientes pasos: exposición de un resumen del cuento, análisis semiótico de los cuentos y en tercer lugar el aporte en Teología Política y Teología del reino que sugieren ambas obras literarias.

1. Argumento del cuento “El sueño del pongo”

Este es un cuento diferente a los otros de José María Arguedas pues se dice que fue tomado de la tradición oral.⁵ ¿Podemos considerarlo una creación colectiva? Lo cierto es que el discurso narrativo engloba la idiosincrasia y la esperanza de la fraternidad de los pobres y desvalidos. Un modo de escape de una situación socio económica humillante. Expresa la conciencia colectiva desde la lógica indígena.

1.1. Personajes:

- El pongo, sirviente indio, “pequeño, de cuerpo miserable, de ánimo débil, todo lamentable; sus ropas, viejas.” No habla con nadie, trabaja callado y come en silencio.
- El patrón, gran señor de la hacienda, mandón, prepotente, abusivo, que humilla y maltrata al pongo delante de todos sus trabajadores.

Estos dos son los principales, aunque también se mencionan a otros siervos del patrón y a una cocinera mestiza, que serían los personajes secundarios. En el plano onírico, es decir en el sueño que relata el pongo, se mencionan a San Francisco, un ángel mayor, un ángel menor y un ángel viejo que luego rejuvenece.

1.2. Resumen

Un siervo indio se dirige a la casa hacienda para cumplir su turno de pongo o sirviente, según la usanza feudal en las haciendas de la sierra peruana de la época (principios del siglo XX). Era un hombrecito de cuerpo esmirriado y con ropas viejas. Sólo con verle, el patrón se burló de su aspecto y de inmediato le ordenó hacer la limpieza. El pongo se portaba muy servicial; no hablaba con nadie; trabajaba callado y comía solo. El patrón tomó la costumbre de maltratarlo y fastidiarlo delante de toda la servidumbre, cuando esta se reunía de noche en el corredor de la hacienda para rezar el Ave María. El patrón obligaba al pongo a que imitara a un perro o a una vizcacha; el pongo hacía todo lo que le ordenaba, lo que provocaba la risa del patrón, quien luego lo pateaba y lo revolcaba en el suelo. Incluso los demás siervos no podían contener la risa al ver tal espectáculo.

⁴ Pedro Trigo, . *Mito, historia y Religión. Entre las calandrias*. Centro de Estudios Publicaciones, Lima-Perú.1982, p. 20

⁵ En la introducción del relato, Arguedas informa que escuchó el cuento en Lima, de boca de un comunero indio de Qatqa (Qashqa o Ccatca), en la provincia de Quispicanchi, departamento del Cuzco y que no pudo precisar si se trataba de un cuento de tema quechua original; también menciona que había una versión muy diferente del mismo tema, contada por el antropólogo cuzqueño Óscar Núñez de Prado.

Y así pasaron varios días, hasta que una tarde, a la hora del rezo habitual, cuando el corredor estaba repleto de la gente de la hacienda, el pongo le dijo a su patrón: "Gran señor, dame tu licencia; padrecito mío, quiero hablarte". El patrón, asombrado de que el hombrecito se atreviera a dirigirle la palabra, le dio permiso, curioso por saber qué cosas diría. Entonces el pongo empezó a contarle al patrón lo que había soñado la noche anterior: ambos habían muerto y se encontraron desnudos ante los ojos de San Francisco, quien examinó los corazones de los dos. Luego, el santo ordenó que viniera un ángel mayor acompañado de otro menor que trajera una copa de oro llena de miel. El ángel mayor, levantando la copa, derramó la miel en el cuerpo del hacendado y lo enlució con ella desde la cabeza hasta los pies. Cuando le tocó su turno al pongo, San Francisco ordenó a un ángel viejo: "Oye viejo. Embadurna el cuerpo de este hombrecito con el excremento que hay en esa lata que has traído: todo el cuerpo, de cualquier manera, cúbrelo como puedas, ¡Rápido!" Entonces, el ángel viejo, sacando el excremento de la lata, lo embadurnó en todo el cuerpo del pongo, de manera tosca. Hasta allí parecía que esa era la justa retribución de ambos y así creyó entender el hacendado, que escuchaba atento tal relato. Sin embargo, el pongo advirtió rápidamente que allí no terminaba la historia, sino que San Francisco, luego de mirar fijamente a ambos, ordenó que se lamieran el uno al otro, en forma lenta y por mucho tiempo. El viejo ángel rejuveneció y quedó vigilando para que la voluntad de San Francisco se cumpliera.

1.3. Análisis semiótico de "El sueño del pongo"

Al realizar un análisis semiótico del "sueño del Pongo" de José María Arguedas podemos darnos cuenta de la existencia de un discurso de dominación y abuso típico de la época en que se narra esta historia. Así, identificamos la existencia de un suplemento obscuro del poder, es decir, los códigos sociales no escritos, pero que son aceptados por todos. En el caso de este cuento el discurso imperante es la dominación del cholo.

El amo tiene potestad de usar a su sirviente como un objeto → existe una deshumanización del pongo.

Descripción del pongo: "Era pequeño, de cuerpo miserable, de ánimo débil, todo lamentable; sus ropas viejas". Pero para el patrón era menos aún que la servidumbre, lo trataba como a un animal. Frases características: "¿Eres gente u otra cosa?" Y lo entrega aún a la mofa de sus iguales, los colonos

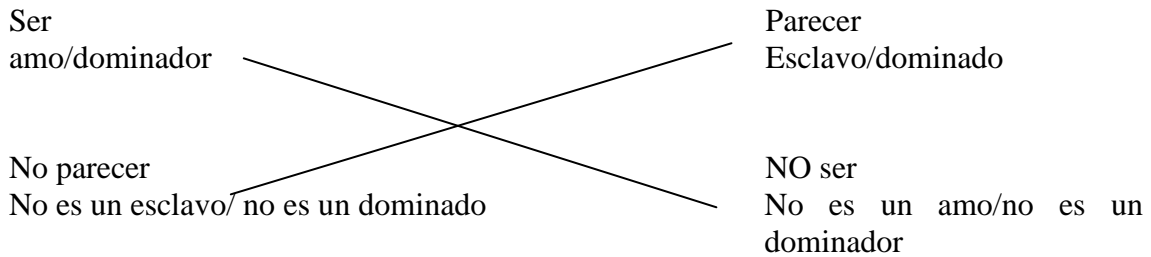
Desnudez: tener en cuenta que la forma de vestir decía mucho de tu posición social.

Si analizamos el cuento con mayor profundidad podemos establecer el cuadrado semiótico creado por Greimas y Reisser, pues el significado es una estructura construida de opuestos.

Entonces, consideramos los siguientes semas (unidades mínimas de sentido) en relación a las características que el discurso hegemónico de la dominación del cholo en el mundo de Arguedas plantea. En primer lugar, consideramos "tener dinero", "tener tierras", "tener poder", para establecer el semema de "ser-amo". Asimismo, tenemos los semas de "ser cholo", "ser pequeño" y "ser tímido", "insignificante" para establecer el semema

de “parecer-esclavo”. A partir de esto, y considerando el clasema “posiciones sociales”, podemos establecer la siguiente relación:

AMO y PONGO son contrarios. Ver cuadrado semiótico de ambos.



Aquí, en primer lugar, se observa una relación de aserción, pues tanto “amo” como “esclavo” se necesitan mutuamente para poder definirse como tales, pues la “idea” de un /amo/ supone la existencia necesaria de (algún o de algo) que le pertenezca, es decir, de un /esclavo/ que lo vuelva amo.

Si bien podemos considerar el clasema “posiciones sociales” como categoría o rasgo común entre “amo” y “esclavo” también se puede ver como compuesto, es decir, una manifestación de “amo” y “esclavo” al mismo tiempo (García 2011: 31). Esto es lo que sucederá al final del cuento cuando se manifieste el ámbito espiritual y se entienda que el amo en realidad siempre fue esclavo del pongo (lame por la eternidad el excremento de su cuerpo), pues éste tenía más riqueza espiritual que el otro. Por lo tanto, el pongo es un esclavo por fuera, pero un amo por dentro (tiene el regalo espiritual máximo por su humildad). Entonces, podemos concluir que si bien el pongo no puede cambiar su estado social en el mundo real debido al suplemento obsceno del poder, en el ámbito espiritual él es capaz de cambiar su situación de subordinación.

La segunda relación, brota de la negación lógica de los dos primeros términos “amo” y “esclavo”, de donde nacen dos términos nuevos “no es un amo” y “no es un esclavo”. Es necesario recordar que estos términos corresponden a puntos intermedios, pues “no ser un esclavo” no se refiere a que “sea un amo” sino a que puede ser otra cosa como un sirviente, una dama, etc.

La última relación es la de implicación, pues los nuevos términos “no es un esclavo” y “no es amo” se proyectan hacia los primeros. Entonces “no ser un esclavo” se inclina a “amo” y “no ser un amo” se inclina a “esclavo”.

Como se puede observar, las operaciones en el cuadrado semiótico revelan el aspecto dinámico del modelo. Este dinamismo se relaciona en niveles más concretos del sentido con las transformaciones que observamos en diferentes relatos y textos cotidianos. En nuestro caso, observamos una confrontación del ser ambos personajes, pues el pongo es esclavo por fuera, pero amo por dentro y en el caso del amo lo contrario.

En otras palabras, el pongo PARECE un esclavo, pero ES un amo. Pues en ese mundo lo que más vale es el más allá. El cielo, la vida eterna, la justicia escatológica, etc.

Si queremos ir de manera más profunda en el análisis semiótico podríamos relacionar a ser amo con ser un humano y a ser esclavo con no ser un humano. El pongo se deshumaniza en el trato que recibe y acepta temporalmente. Es objeto de los maltratos verbales y corporales y debe servir al patrón como esclavo. Es torturado lentamente por él. Es comparado con animales y obligado a imitarlos:

“Golpeándolo con la bota sin patearlo fuerte, el patrón derribaba al hombrecito sobre el piso del corredor”.

“Lo empujaba de la cabeza y lo obligaba a que se arrodillara y, así, cuando ya estaba hincado, le daba golpes suaves en la cara.

-Creo que eres perro. ¡Ladra! - le decía.

El hombrecito no podía ladrar.

-Ponte en cuatro patas - le ordenaba entonces-

El pongo obedecía, y daba unos pasos en cuatro pies.

-Trota de costado, como perro - seguía ordenándole el hacendado.

El hombrecito sabía correr imitando a los perros pequeños de la puna.

El patrón reía de muy buena gana; la risa le sacudía todo el cuerpo.

-¡Regresa! - le gritaba cuando el sirviente alcanzaba trotando el extremo del gran corredor.

El pongo volvía, corriendo de costadito. Llegaba fatigado.

...

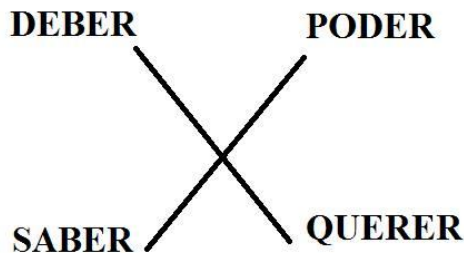
-¡Alza las orejas ahora, vizcacha! ¡Vizcacha eres! - mandaba el señor al cansado hombrecito. - Siéntate en dos patas; empalma las manos.

Como si en el vientre de su madre hubiera sufrido la influencia modelante de alguna vizcacha, el pongo imitaba exactamente la figura de uno de estos animalitos, cuando permanecen quietos, como orando sobre las rocas. Pero no podía alzar las orejas.”

Por otro lado, el amo es inhumano en su trato al pongo. Demuestra un comportamiento totalmente abusivo y, como hemos señalado, deshumanizante hacia su sirviente.

Aquí se puede establecer un cuadrado semiótico del saber y poder.

Segundo Cuadro: Poder-Saber



Uso del amo de su **PODER** en la **TIERRA** para deshumanizar al pongo. El pongo cumple siempre con su deber. Uso de su **SABER** del pongo para establecer la justicia divina en el **CIELO**.

Amo: Caracterizado por su fuerza física, porte, apariencia, uso de su poder, pero **SABER** en cero

Su hacer manipulatorio se basa en el **PODER**. Abuso de poder.

Pongo: apariencia física pequeña, sin nada imponente
No tiene ningún hacer manipulatorio.

Los personajes aparecen sin nombre, sólo caracterizados por sus situaciones socio económicas. (Un recurso para generalizar el problema al género humano)

Semas:

Existen dos mundos claramente divididos

Estructura social:

Conquistadores vs conquistados

Blancos/foráneo vs indio/nativo

Hacendados vs colonos

Amo vs pongo
Es humillado/ Es revalorado (al final del cuento)

Orgullo vs humildad

Injusticia vs justicia

Poder vs sujeción (del marginado)

Desprecio manifiesto vs Desprecio callado

Hablar vs no hablar

Palabra vs silencio

Amo vive un proceso de involución/ Pongo vive un proceso de evolución
El omnipotente termina humillado

MODELO ACTANCIAL:

Destinador Pongo	→	Objeto Justicia	→	Destinatario Amo
Adyudante San Francisco	→	Sujeto Pongo	→	Oponente Estructura social

El destinador es el pongo porque él es que va a recibir el objeto de la justicia. El destinatario es el amo. El adyudante del pongo es San Francisco.

Fantasma: representa el vínculo de una relación. Amo DESPRECIA a pongo por su rol fantasmagórico que representa: no es humano, no piensa → es inferior a él. Pero este vínculo se rompe cuando se pasa de lo material a lo espiritual, donde ya no tiene poder FÍSICO sino que existe un poder DIVINO. El amo se da cuenta de su fantasma cuando el pongo lo pone en una situación inferior (hay alguien más que él). El siempre ha sido superior, pero no puede ser superior a la autoridad divina.

Lo simbólico (lo que es ley al sujeto): para el amo: relación de dominación sobre el pongo es lo que debe ser.

Lo imaginario (las proto-imágenes) son los factores de porqué funciona su relación con el pongo: él es inferior en dinero, en clase social, en físico y en conocimiento. (Pero es superior es su alma)

Lo real: la verdadera relación de ambos es que el amo es inferior pues su alma es como excremento, mientras que el alma del pongo es superior. Al final el mundo físico se acaba pero perdura lo trascendente, lo espiritual. La justicia divina.

El fantasma aleja a lo real.

MUNDO MATERIAL	VS	MUNDO ESPIRITUAL
ACABA		NO TIENE FIN
MUERTE		VIDA
CASTIGO CON FIN		CASTIGO ETERNO
INJUSTICIA		JUSTICIA

Final: Cambio de posiciones sociales: El cuento empieza con el amo sobre el pongo pero acaba al revés.

1.4. Teología política y Teología del reino de “El sueño del pongo”.

A. Teología política

Arguedas escribe desde la realidad misma, denuncia las relaciones de poder y las contradicciones de una sociedad estratificada en clases dominante y dominada, y crea un cuento que retrata la condición del hombre de campo en el Perú, con la esperanza que el lector despierte a la realidad y éste sí pueda acceder a una teología más humana y justa. Por eso inserta un relato popular que consideramos tiene su paralelo con la parábola de Jesús “El rico y Lázaro” la cual analizaremos más adelante.

a. Las relaciones de poder y dominación como una expresión del antirreino.

Como hemos comprobado en el análisis semiótico hay una dimensión simbólica y metafórica en el cuento el sueño del pongo. No es sólo el enfrentamiento de dos personas, es la confrontación de dos clases sociales, de dos sistemas de vida, de dos cosmovisiones que se traducen perfectamente entre el opresor y el oprimido.

En su ensayo “El proceso de Revaloración del esclavo en “El sueño del pongo” Francisco Carranza Romero identifica en el enfrentamiento de estas dos realidades, tres elementos que juegan un papel fundamental, él se refiere a: dos grupos humanos, dos culturas, y dos lenguas.⁶

⁶ Francisco Carranza Romero, *Estudios Críticos sobre J.M Arguedas y Mario Vargas Llosa*, p. 3

“1. Grupos humanos: Los conquistadores y los conquistados, los dominadores y los dominados, los blancos e indios, los hacendados y los colonos o criados (caso específico del presente cuento).

2. Culturas: la europea-cristiana frente a la Américo-nativa, mentalidad basada en historias bíblicas frente a la otra basada en sus propias tradiciones andinas, leyes egocéntricas frente a las leyes ayllucéntricas (ayllu: voz quechua, comunidad de hombres relacionados por vínculos sanguíneos espirituales y geográficos).

3. Lengua: el español frente al quechua. Este cuento es el nudo entre dos universos lingüísticos diferentes, es la “pelea verdaderamente infernal con la lengua” en la búsqueda de un código adecuado y auténtico para ambientes y personajes pertenecientes al “bilingüismo pluricultural de la zona andina, situación que representa el clímax de un estado común a toda Hispanoamérica”. Alejo Carpentier señala muy bien que “una de las misiones básicas del escritor latinoamericano es encontrar un lenguaje adánico, un lenguaje capaz de decir lo nunca dicho”. Y José María Arguedas es un hombre entre dos universos totalmente diferentes que trata de crear un lenguaje puente para ambos”.⁷

En el cuento predomina la superioridad de una raza sobre la otra. Las señales de la imposición de una cultura sobre la otra y aun de una lengua sobre la otra, pero que va a ser usada como arma en la confrontación.

Hay tres elementos que resaltan en el cuento y que se desprenden también de nuestro análisis semiótico:

a.1) La figura del pongo: Es un personaje relevante en la narrativa de Arguedas. Existe un paralelismo con otro pongo en su novela *Los Ríos profundos*, personaje que impacta a Ernesto y que aparece en el primer capítulo cuya descripción empieza a tener más importancia que la descripción del viejo avaro.

b.1) La deshumanización: El abuso de poder por parte del amo es tal en la historia, que el amo llega a deshumanizar al pongo en su trato y obligándolo a comportarse como animal. Sin darse cuenta que a la vez él mismo se deshumaniza al dar un trato tan inhumano. Y este es un pecado que se arrastra históricamente desde el descubrimiento, la conquista y colonización del nuevo mundo.

c.1) El concepto del alma: Este es otro aspecto que arroja nuestro análisis semiótico. El hombre se deshumaniza al tratar injustamente a otro ser humano. El amo, el terrateniente, sería un “hombre sin alma” mientras que el pongo sería superior en “su alma” como hemos visto.

Pedro Trigo descubre también en las novelas de Arguedas este concepto y empieza definiendo la palabra alma: “Deducimos que alma significa ante todo corazón, tanto en el sentido de empuje para enfrentar dificultades como en el de sensibilidad, nobleza y entrañas de misericordia; también se usa equivaliendo a conciencia; pero es por sobre todo ese centro por el que el hombre es persona, uno mismo, incanjeable y concretamente ubicado, ese centro del que brota al mundo la luz de vida. Alude, al hombre como espíritu en el mundo en el sentido más densamente cristiano.”⁸

⁷ *Ibid.*, pp. 3-4

⁸ Pedro Trigo, *Op. Cit.*, p. 164

En su novela *Todas las sangres*, Arguedas identifica a los opresores como los hombres sin alma:

“El tema de los hombres sin alma cruza toda la novela y es el signo más dramático de la destrucción, cuando la destrucción cala la intimidad de las personas. Frente a la ignominia de estos seres vacíos, bestializados, se alza la heroicidad de quienes, aun en las peores condiciones, defienden su alma”.⁹

Es interesante descubrir este concepto del terrateniente u opresor que no tiene alma y el de los indígenas o colonos que sí la tienen pero que aún debe ser guiados por otros personajes “con alma” para llegar a responsabilizarse de las suyas y no caer ni en la suciedad ni en la ambición.¹⁰ Lo importante es conservar “el alma limpia de ambiciones”¹¹

b. Concepto y desarrollo del antirreino:

En este punto vamos a hacer referencia a algunos conceptos de los teólogos de la liberación que pueden relacionarse con el pensamiento de Arguedas.

En primer lugar me parece necesario precisar el concepto de Jon Sobrino sobre la “parcialidad del reino de Dios” “¿En qué sentido el Reino es parcial? En que Jesús define a los pobres como sus destinatarios.¹² Pobreza en el sentido económico y social, pero “pobres” también en el aspecto dialéctico, es decir aquellos que aparecen en oposición a los ricos y opresores. En este sentido el pongo sería un destinatario del Reino. “El Cristo que identifica su misión con el reino de Dios es el Cristo que a su vez se identifica con los pobres”.¹³

Sobrino avanza en su pensamiento y se refiere al reino bajo un concepto prático, la exigencia de una práctica para iniciarlo y allí es cuando más se conoce la existencia de su contrario: el antirreino.

A través de la historia se ha manifestado el antirreino con opresores de distintas clases que producen víctimas. Jon Sobrino hace referencia que en el tiempo de Jesús “fueron los ricos, fariseos, escribas, sacerdotes, gobernantes, son denunciados y anatémizados, que son hipócritas que vana es su existencia que tendrán que dar cuenta en el día del juicio.”¹⁴

Jesús desenmascara el antirreino y sus raíces. Los confronta. Pues sabe que hay opresión que puede justificarse ideológicamente tal situación de opresión. En el cuento que nos ocupa que es copia fiel de la realidad de los terratenientes en el tiempo de José María Arguedas en nuestra sierra peruana, el amo encarna el sistema dominante frente a la desventaja social del pongo El amo encarna el antirreino pues es déspota, abusivo, inhumano, ególatra

Sabemos que Dios está siempre del lado del oprimido y de los que sufren. Sin embargo, en el cuento el amo se pone del lado de Dios y se perfila a sí mismo como una persona devota. Pues todas las tardes fielmente reza y hacer rezar el rosario a sus sirvientes. El

⁹ *Ibid.*, pp. 162-163

¹⁰ *Ibid.*, p. 181. Trigo hace mención de este aspecto en la novela *Todas las sangres*

¹¹ *Ibid.* p. 181

¹² Alberto F. Roldán, *Reino, política y misión*, Lima: Ediciones Puma, 2011, p. 52.

¹³ *Ibid.*, p. 64

¹⁴ Jon Sobrino, “Centralidad del Reino de Dios en la teología de la liberación.”, *Mysterium Liberationis* Vol. I, pp. 467-510.

cuento registra “A la hora del Ave María”, que suele ser a la seis de la tarde. El patrón tenía la costumbre de rezar y hacer rezar a sus criados pero estaba muy alejado de la práctica de las virtudes cristianas

Aquí vemos el uso de la religión como poder. El amo utilizaba la religión como un sistema anestésico. Así mantenía a sus sirvientes en sumisión. Podemos decir que en este caso la teología del reino del amo era el opio del pueblo, pues a pesar de sus abusos y maltratos, todas las tardes recluía a sus sirvientes para rezar el rosario. Como bien reconoce Yoder:

“Volviendo a la ideología de la esperanza religiosa, podemos recordar con Marx que una esperanza puramente futura (sea religiosa o de otro tipo, la marxista inclusive), puede tener una función “opio”, condenable, cuando se utiliza a favor de un orden establecido opresivo, particularmente si la ideología en cuestión tiene el status de pertenecer al “orden establecido”, en relación con cierto gobierno o capa social dominante. Marx tiene razón cuando hablamos de la “religión” dualista, individualista, adormecedora, indulgente y aparentemente apolítica que dominaba el mundo de Marx”.¹⁵

Inclusive, luego de maltratar al pongo, el amo se volteaba hacia sus indios y les ordenaba: “Recemos el Padrenuestro - decía luego el patrón a sus indios, que esperaban en fila.”

“El pongo se levantaba a pocos, y no podía rezar porque no estaba en el lugar que le correspondía ni ese lugar correspondía a nadie.”¹⁶

Una total contradicción ético teológica. ¿Cómo rezar el Padrenuestro” y decirle a Dios “Padre de todos nosotros”, cuando estaba tratando a otro ser humano como un animal? El cuento registra que era la hora del “Ave María” cuando todos los sirvientes se reunían para rezar en el corredor de la casa hacienda. A esa hora el patrón humillaba y martirizaba al pongo delante de todos.

El pongo soportaba la humillación pues tenía necesidades básicas como techo, comida, trabajo. Se encuentra en un estado infrahumano. “Era pequeño, de cuerpo miserable, de ánimo débil, todo lamentable, su ropas viejas.” “Huérfano de huérfanos, hijo del viento de la luna debe ser el frío de sus ojos, el corazón pura tristeza”.¹⁷ Evidenció todo el tiempo una actitud de sumisión y de humillación. “El hombrecito no hablaba con nadie; trabajaba callado; comía en silencio. Todo cuanto le ordenaban, cumplía. “Sí, papacito; sí, mamacita”, era cuanto solía decir.”

Parece ser que el pongo no tenía derecho al habla. Y él mismo se privó temporalmente de este derecho. Hasta que decide hablar.

Es indudable que en esta realidad no se consideraban para nada los valores del reino: Míguez Bonino escribe: “El reino de Dios es salvación de necesidades concretas apremiantes que es liberación, pues esas necesidades de las que hay que salvar son la producidas por los elementos opresores; y que la razón del reino no está en nada ajeno y exterior a esas mismas necesidades.”¹⁸

¡Qué atinadas suenan las palabras de los teólogos de la liberación al contrastar esta realidad con los valores del reino ausentes en el relato pero a la que nos remite la conciencia luego de leer el cuento! “Lejos de anestésico al oprimido, lejos de justificar

¹⁵ Yoder, Juan (1975). La expectativa mesiánica del Reino y su carácter central para una adecuada hermenéutica contemporánea. En C. R. Padilla (Ed.), *El Reino de Dios y América Latina* (pp. 103-123). El Paso, TX: CBP. (20 pp.)

¹⁶ José María Arguedas, *Obras completas*, tomo I, p. 253

¹⁷ *Ibid.*, p. 251

¹⁸ José Míguez Bonino. “El reino de Dios y la historia” en C. René Padilla, *Op- Cit.*, p. 85

abiertamente la opresión, o de hacerlo por el silencio, la prédica del reino crea la posibilidad del cambio por su sencilla presencia, no menos que por sus palabras.”¹⁹

Nos encontramos frente a un sistema donde no hay un defensor. Donde no se visualiza la salida ni hay forma de liberación. El amo opresor dejó aparentemente sin alternativa al pongo. Hasta que éste creador de su propio mundo enfrenta al patrón. Ya que en la vida terrenal no se podía vivir la realidad del reino ni sus valores, este hombrecito usa el recurso inteligente de una parábola en un sueño donde todos los hombres son iguales ante Dios. El hecho de que mueran juntos y que ambos aparezcan desnudos ante la presencia de San Francisco rompe con la verticalidad de la vida misma y establece la horizontalidad entre ambos. Francisco Carranza Romero dice: “La palabra “juntos” expresa la idea de que el pongo y el patrón ontológicamente son iguales; es decir, despojados de todas las investiduras temporales y terrenales”.²⁰

La justicia imposible en el primer ambiente del cuento “este mundo” aparece por fin en el segundo ambiente del cuento “el mundo ideal y utópico”. Es el soñado por los oprimidos, el paraíso prometido.

Arguedas denuncia así la injusticia social:

Contrasta así dos mundos totalmente opuestos: a) Este mundo, reino de las injusticias y las humillaciones de los económicamente poderosos contra los desposeídos y despojados. b) El otro mundo (utopía y sueño) reino de la justicia y la igualdad de posibilidades. Mundo meta de las religiones y doctrinas políticas.²¹

c. La utopía del reino: La justicia en el más allá

¿Cómo se entendió el núcleo del mensaje de Jesús de Nazaret cuando fue traído el cristianismo a América Latina? ¿En qué forma se impuso? Todos conocemos la realidad de la cruz y la espada. Del fervor religioso que imperó en la empresa de la conquista en quienes se sintieron escogidos para llevar a cabo una labor evangelizadora que conciliaban con el pillaje y la opresión. El tema central no fue la acción de Jesús en el mundo. Si hubiera sido así, la predicación del evangelio hubiera incluido la *missio dei* y hubiera estado impregnada de todos sus valores. Hubiera sido una “acción liberadora”. Lejos de esto, pensamos que se dio “una contradicción en la historia” que tuvo una larga herencia de siglos, pues el tipo de esclavismo y abuso de autoridad que reseña el cuento ha sido una lacra en nuestras sociedades y se manifiesta aun en la marginalidad que vive “el cholo” tanto en el campo como cuando llega a la ciudad en busca de mejores condiciones de vida y se encuentra con una realidad punzante.

La escatología del cuento es en “el más allá”. Sólo en el futuro estaba la esperanza. El pongo esperaba la justicia sólo en el reino venidero. Tal vez por el sistema opresivo de dominación que no dejaba alternativa de liberación. La premisa era “callar, no hablar, silencio, no rebelión”, frente a la imposibilidad de “hablar, rebelarse, denunciar, liberarse”.

Sin embargo el pongo rompe su silencio y es cuando decide hablar que podemos percibir que él fue elaborando un sentido de justicia mientras guardaba silencio.

“ Pero... una tarde, a la hora del Ave María, cuando el corredor estaba colmado de toda la gente de la hacienda, cuando el patrón empezó a mirar al pongo con sus densos ojos, ése, ese hombrecito, habló muy claramente. Su rostro seguía un poco espantado.

-Gran señor, dame tu licencia; padrecito mío, quiero hablarte - dijo.

¹⁹ Yoder, Juan (1975). La expectativa mesiánica del Reino y su carácter central para una adecuada hermenéutica contemporánea” en C. R. Padilla (ed.), *El Reino de Dios y América Latina* (pp. 103-123). El Paso, TX: CBP, p. 117

²⁰ Francisco Carranza Romero, *Op. Cit.*, p. 6

²¹ *Ibid.* p. 11

El patrón no creyó lo que oía.

-¿Qué? ¿Tú eres quien ha hablado u otro? - preguntó.

-Tu licencia, padrecito, para hablarte. Es a ti a quien quiero hablarte - repitió el pongo.

-Habla... si puedes - contestó el hacendado.

- Padre mío, señor mío, corazón mío - empezó a hablar el hombrecito -. Soñé anoche que habíamos muerto los dos juntos; juntos habíamos muerto.

- ¿Conmigo? ¿Tú? Cuenta todo, indio - le dijo el gran patrón.

- Como éramos hombres muertos, señor mío, aparecimos desnudos. Los dos juntos; desnudos ante nuestro gran Padre San Francisco.”²²

En el sueño el pongo y el patrón están muertos y desnudos. Por fin en iguales condiciones. Por fin la horizontalidad. Y ambos están frente a San Francisco, símbolo de la justicia divina.

En cuanto al presente y el futuro el pongo vivía en “el todavía no” del reino. Pues el sistema dominante no le permitía percibir “el ya del reino” en esta tierra. Resulta interesante que hasta en el cielo el pongo concebía jerarquías pues se llamó para atender al amo a un ángel mayor, hermoso y luminoso, “alto como el sol”. En contraste, para atender al pongo se llamó al ángel de menos valer al más ordinario:

“Un ángel que ya no valía, viejo, de patas escamosas, al que no le alcanzaban las fuerzas para mantener las alas en su sitio, llegó ante nuestro gran Padre; llegó bien cansado, con las alas chorreadas, trayendo en las manos un tarro grande.”²³

Todo parecía indicar que las tareas que se les asignó eran conformes también a sus jerarquías, pues el uno llegó con una copa de oro llena de miel y el otro con un tarro de gasolina con excremento humano.

Las condiciones parecen no haber cambiado, el patrón es ungido con miel por un ángel mayor esplendoroso, el pongo es cubierto con excremento humano por un ángel de menos valer. “Así tenía que ser” repetía el patrón, pues el sueño parece ser el reflejo de la realidad misma, ¿los poderosos y los pobres también en el reino de los cielos? La mente del patrón se regocijaba con esta idea. Hasta que San Francisco emite su veredicto final: "Todo cuanto los ángeles debían hacer con ustedes ya está hecho. Ahora ¡lámanse el uno al otro! Despacio, por mucho tiempo".

No se nos dice la reacción del patrón. El cuento concluye con estas palabras: “El viejo ángel rejuveneció a esa misma hora; sus alas recuperaron su color negro, su gran fuerza. Nuestro Padre le encomendó vigilar que su voluntad se cumpliera.” En otras palabras se hizo justicia. Con esta declaración y final contundente el pongo no solamente cumple su venganza sino que invierte la realidad y las condiciones jerárquicas, el sueño o la utopía de los que sufren y son explotados.

“Se dice que las personas se exponen constantemente a los impactos de la injusticia la miseria, la explotación, etc. Hasta no aguantar más; entonces se genera lo que Míguez Bonino llama: “focos que expresan una cierta comprensión del carácter y las demandas del evangelio y de la vida cristiana”.²⁴ El pongo tenía una conciencia cristiana. Sabemos que al final del cuento este hombrecito con audacia invierte la posición social que evidentemente es otra en el reino venidero. El cuento empieza con el amo sobre el pongo pero acaba al revés.

²² José María. Arguedas, *Obras completas*, Tomo I. pp. 253-254

²³ *Ibid.*, p. 255

²⁴ Cit por Heise, Ekkerhard (1996). “Diaconía de la encarnación como liberación de las iglesias” *Cuadernos de teología* Vol. XV (Nros. 1-2), Buenos Aires: Instituto Universitario Isedet, citando a Míguez Bonino en *La fe en busca de eficacia*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 185.

“El sueño del pongo es el mesianismo muy común en la mentalidad de las comunidades quechuas”.²⁵

C) Paralelismo con la parábola de “El rico y Lázaro”.

Este cuento nos remite a la propuesta teológica de la parábola que narrara Jesús “El rico y Lázaro” en Lucas 16:19-31.

Pablo Deirós señala que “esta parábola parece estar dirigida a los saduceos y representa la respuesta a Jesús a la demanda de una señal.”²⁶

Es la primera coincidencia que encontramos en esta parábola y en el cuento, ambos dirigidos a grupos dominantes de la época.

“El interés de Jesús aquí no es informar acerca de cómo es el cielo o el infierno. Su interés es insistir en que hay una vida futura y que la inhumanidad de los saduceos tiene que ver con su negación de la misma”.²⁷

Es otra advertencia en paralelo. El amo es persuadido a través de este cuento que hay una vida futura donde su inhumanidad será juzgada.

Ambos relatos ponen ante nuestra vista la ira venidera y tienen por objetivo despertarnos a esta realidad.

Ambos relatos tienen a dos personajes principales en una relación dialéctica: El rico y Lázaro, el amo y el pongo.

Ambos relatos describen las mismas relaciones de poder, inhumanidad, menosprecio y precariedad.

Ambos relatos presentan a dos hombres poderosos que evidencian una falta de compasión hacia los pobres.

Ambos relatos presentan a dos personajes en extrema necesidad: un pongo y un mendigo que se hallan en extrema aflicción y adversidad.

En ambos relatos las esperanzas de alivio material resultan fallidas, ambos se sacian de migajas en humildad y aceptan el menosprecio.

En ambos relatos tanto el rico como el pobre mueren al mismo tiempo.

Ambos relatos presentan la misma solución en la vida eterna no en esta vida:

“Las personas piadosas que son pobres en bienes materiales aquí, salen de sus miserias por las puertas de la muerte para entrar en la felicidad celestial, mientras que los ricos epicúreos, que viven en el lujo y el placer, sin tener compasión de los necesitados, entran por las puertas de la muerte en un lugar de insoportables y eternos tormentos”.²⁸

La parábola tiene un final dramático. Jesús rechaza la demanda de una advertencia a los de esta vida que tratan injustamente: “Si una persona no puede ser humana con el Antiguo Testamento en su mano, y con Lázaro a su puerta, nada –ni siquiera un visitante del más allá, o una revelación de los horrores del infierno- lo va a cambiar. Tales pedidos de señales son puras evasiones de la responsabilidad moral personal”.²⁹

El final del cuento es tajante pero a la vez abierto. El juicio está hecho, la condena está pronunciada. Pero no conocemos la reacción del amo. ¿Mató al pongo? ¿O fue persuadido? Lo cierto es que fue confrontado con su crueldad delante de toda la gente de la hacienda.

Esta parábola nos remite también a la relación dialéctica entre ricos y pobres que se desprendió de nuestro análisis semiótico. Heise Ekkerhard dice:

²⁵Francisco Carranza Romero, *Op. Cit.*, p. 12.

²⁶ Pablo Deiros, *El evangelio del reino*, p. 218.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Mathew Henry. *Comentario Bíblico*, p. 1320.

²⁹ Deiros, *Op. Cit.*, p. 218.

Existe una dependencia mutua, un vínculo existencial entre los ricos y los pobres. A las necesidades materiales de los pobres corresponde, una necesidad vital (en el sentido de la vida eterna) de los ricos que solo puede ser satisfecha en una relación de solidaridad con los pobres. La parábola del rico y el pobre Lázaro, muestra la vinculación existencial que existe entre un rico y un pobre. Así como el pobre en su vida material (en la imagen de la parábola antes de la muerte) depende del rico y de lo que cae de su mesa; el rico en su vida “eterna”, (en la imagen del texto post muerte) en su vida espiritual depende del pobre. En el infierno el ex rico no pide ayuda directamente de manos del Padre Abraham, mas empieza a entender por fin su dependencia con el ex pobre, y pide que Abraham le ordene a Lázaro que ayude.”³⁰

En la parábola como en el cuento, en la vida venidera se invierten los roles. Y se hace justicia.

Algunas diferencias:

En la parábola solo el pobre tiene nombre “Lázaro” tiene identidad, el rico no. En el cuento ni el amo ni el pongo tienen nombre.

En la parábola aparece el padre Abraham. “Lázaro estaba en el seno de Abraham”. En el cuento San Francisco. Es interesante que en el cuento no aparece Jesús como el Juez justo sino San Francisco, tal vez porque los colonos se identificaban más con los santos patronos. En la mentalidad campesina el “santo patrón” es más significativo porque supuestamente está más cerca de ellos.

En la parábola el rico entabla un diálogo con el padre Abraham y recién en la vida eterna se percata de una realidad espiritual la cual no había entendido cuando vivía en medio de deleites temporales.

Por todas estas coincidencias confirmamos que hay un paralelismo en el relato popular que Arguedas recoge de la tradición oral con el relato bíblico que apunta a un sentido de justicia escatológica.

2. Argumento del cuento “Warma Kuyay”

“Warma Kuyay lo escribí, aunque no quieran creerme, en estado de completa inocencia, inocencia en este sentido: yo no escribí este cuento para que se publicara, era un recuerdo biográfico sumamente intenso (...) Warma Kuyay salió como un manantial dentro de un cerro, en forma absolutamente espontánea y natural.”

José María Arguedas

2.1. Personajes

- El niño Ernesto, de 14 años, quien vive en la hacienda Viseca junto con los peones indios y cholos. Es de la familia de los patronos: su tío es uno de los dueños de la hacienda. Es mestizo aunque de tez clara, que le hace parecer “blanco”.
- El Kutu, un joven indio, que trabaja en la hacienda como novillero y amansador de potrancas. Es fornido y de voz atronadora, de “nariz aplastada, sus ojos casi oblicuos, sus labios ennegrecidos por la coca.”
- La Justina, es una india joven que “era bonita: su cara rosada estaba siempre limpia, sus ojos negros quemaban;... sus pestañas eran largas, su boca llamaba al amor...”

³⁰ http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/viewFile/724/659. Tomo IV. pg 484.

- Don Froylán, uno de los patrones de la hacienda Viseca. Es el típico hacendado abusivo, que maltrata a sus peones y viola a las muchachas indias.

Otros secundarios: Julio el charanguero, Gregoria la cocinera y los indios de la hacienda.

2.2. Resumen:

El niño Ernesto, sobrino de uno de los dos patrones de la hacienda Viseca, se enamora de una india joven llamada Justina, a quien una noche la ve bailar en el patio del caserío. Pero ella prefiere al Kutu, un joven indio y novillero, empleado de la hacienda. Ernesto no entiende cómo, siendo el Kutu feo y con “cara de sapo” pueda ser el preferido de la Justina. Ella y los demás indios se burlan de Ernesto, quien se retira avergonzado mientras continúa el jolgorio, hasta que llega don Froylán, el otro patrón, quien sacude su látigo y manda a dormir a todos. Esa misma noche Ernesto se entera que don Froylán ha abusado sexualmente de Justina, cuando esta fue de mañana a la toma de agua para bañarse. Es el mismo Kutu quien le cuenta esta desgracia, y entonces Ernesto le incita a que asesine al ofensor. Pero el novillero se niega por «ser indio», es decir, socialmente inferior, además porque el patrón tenía nueve hijos que aún eran muy pequeños. Ernesto no entiende estas razones y cree que por *maula* o cobarde el Kutu no quería enfrentar al malvado patrón. El Kutu trata de consolarle, diciéndole que pronto se iría y le dejaría a la Justina para él solo. En las noches, el Kutu iba al corral y daba de latigazos a los becerros del patrón, a modo de desquite; Ernesto lo veía y aprobaba su acción, pero luego se arrepentía y abrazaba a los animales, llorando y pidiéndoles perdón por tal crueldad. Dos semanas después, el Kutu, hastiado de las humillaciones, se marcha de la hacienda, dejando a la Justina. Ernesto mantiene su amor por la muchacha aunque sin guardar esperanzas, pues su amor era solo un *warma kuyay* (amor de niño) y no creía tener derecho sobre ella; sabía que debía ser de otro, de un hombre ya mayor. Finalmente Ernesto es llevado a la costa, donde vive amargado y languidece «como un animal de los llanos fríos trasladado al desierto», imaginando que lejos, el Kutu, aunque cobarde, llevaría una vida mejor trabajando en las haciendas de la sierra.

2.3. Análisis semiótico del cuento Warma Kukay

El espacio que se representa aparece escindido tajantemente en dos segmentos irreconciliables: los indios y los señores. Ernesto es mestizo y se halla pues entre dos mundos en conflicto y opta por inscribirse en el de los indios aunque entre ellos tendrá una relación de amor y competencia.

El mundo del terrateniente está representado por don Froylán. El mundo indio por el Kutu y Justina.

a. Discurso dominante: Abuso: violencia sexual. Situación de género

Nuevamente vemos que el terrateniente considera como “objetos” de su propiedad a sus sirvientes. En este caso ultraja a Justina.

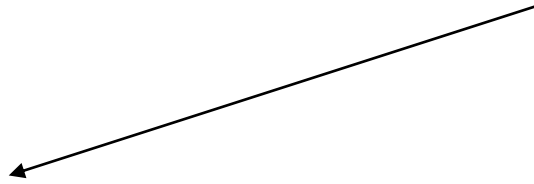
b) CUADRADO SEMIOTICO

SER

PARECER

BLANCO
Hacendado

NO PARECER
NO INDIO
No es un indio



INDIO
Kutu

NO SER
NO BLANCO
No es un blanco

Ernesto no es un indio ni un blanco. Es un mestizo.

Semas:

- blanco vs indio son contrarios que se oponen, pero mantienen una relación dialéctica.
- blanco vs no blanco son contradictorios: la negación de uno es la afirmación del otro y viceversa: la presencia de uno es la ausencia del otro.
- indio/ no indio son contradictorios entre sí, en el mismo sentido que el anterior.
Indio/ implica no blanco. Pero no al revés: no blanco no implica indio, pues puede ser otro como mestizo
- no blanco / no indio son subcontrarios. que pueden estar articulados por un tercero: mestizo.

El personaje narrador Ernesto. Aunque es mestizo es considerado como blanco, lo dejan fuera del círculo. Se ríen de él.

c) Relaciones de contrariedad:

Lo indio (Kutu) vs lo blanco (Ernesto)
Dos culturas. Dos pretendientes

Amor vs rechazo

Violación vs venganza

Imposibilidad vs sublimación

El mundo del misti: explotador vs el mundo del indio: explotado

Campesino-Indio vs terrateniente

d) Hacer manipulatorio:

Relación de dominación del blanco respecto al indio: temor, amenaza, abuso, violación

Abuso: violencia sexual. Retrata una situación de género

Justina vs Froylán
Abusada/abusador

Otro hacer manipulatorio: el débil sobre el más débil

Kutu martirizando a las crías de don Froylán

Kutu/ crías

Cobardía y venganza de Kutu: maltratar a las crías del patrón

e) Relaciones de contradicción

Indio vs mestizo

Kutu/ Ernesto

“El Kutu en un extremo, yo en el otro”

“Endeo no puede”/ niño no puede

Indio no puede/ adulto blanco sí puede

Yo no puedo porque soy indio

Tú puedes porque eres blanco

Incursión en el mundo indio vs desarraigo del mundo indio

Ernesto/ don Froylán

Blanco que ama lo indio/ blanco que desprecia lo indio

Esta definición orgánica es esencial para el discurso narrativo bajo análisis, en la cual se percibirán oposiciones estructurales entre luminosidad-oscuridad, armonía e inarmonía, naturaleza y marginalidad, interior y exterior.

El Kutu elige la oscuridad para torturar a las crías del patrón. Ernesto llora de noche abrazado a las crías.

El narrador personaje aparece en dos etapas:

- a) En el pasado cuando es niño y vive en la sierra narra desde la primera persona.
- b) Corresponde al presente del mismo narrador personaje Ernesto, ya adulto recuerda su Warma Kuyay cuando vive en la costa. Ernesto adulto forastero y huérfano en un mundo ajeno y hostil desde donde recuerda su primer amor con nostalgia.

2.4. Teología Política y Teología del reino en el cuento “Warma Kuyay”

“Con relación a Warma Kuyay, el mismo José María Arguedas afirmó que es “la historia del primer amor de un mestizo serrano, de un mestizo de tipo culturalmente más avanzado. Amor por una india, frustrado, imposible, del más triste y aciago final”. Y el cuento penetra aún más porque muestra la violación del mundo andino y la sublimación del amor. El universo campesino agredido por el sistema feudal”.³¹

³¹ Tenorio García Víctor. *Siete estudios del cuento peruano*, p. 52.

La dimensión social parte de un triángulo amoroso fundamental entre el niño Ernesto (mestizo que ama el mundo andino, enamorado de Justina) Justina (indio- campesina enamorada de Kutu) y Kutu (indio-campesino). Pero este triángulo es rebasado por la acción abusiva de don Froylán quien viola a Justina. La presencia de este terrateniente blanco violenta el mundo andino y destruye el equilibrio de dicho universo.

A. Teología Política: El abuso como expresión del antirreino.

Como en el anterior cuento analizado, en éste José María Arguedas se muestra como un escritor realista y contestatario. Asume la valoración del mundo andino y critica y denuncia la injusticia del régimen terrateniente, presentando la realidad “desde adentro” plasmando la cosmovisión andina tal como él la percibía cuando vivió entre los campesinos.

Tenorio García dice:

Warma Kuyay es un cuento que mediante una historia de amor de niño, trasunta la secular agresión histórica del señor feudal blanco, (desde el conquistador español), hasta don Froylán que violenta el mundo andino, simbólicamente representado en una adolescente india (Justinacha). La experiencia colectiva registra que los conquistadores blancos despojaron mediante una guerra de invasión, de agresión, y se hicieron dueños de hombres y tierras, imponiéndoles el régimen feudal, con toda su secuela de abusos, explotación, dolor y muerte.³²

El cuento presenta un problema de género que se ha perpetuado, cuyo germen está también en la conquista de los españoles que tomaban para sí mujeres indias y las violaban. Don Froylán, el personaje del cuento, es un hombre casado, con familia, se dice que tiene nueve hijos, pero no tiene ningún problema de forzar a una joven campesina. Justina encarna a la mujer oprimida y mancillada en su dignidad como persona y como mujer.

Frente al abuso sexual, como expresión del antirreino no se puede hacer nada, solamente tramar una venganza secreta en el cuerpo de los animales. Kutu no se atreve a matar a don Froylán. Ernesto tendría más posibilidades de vengar a Justina por “ser blanco” pero como es un niño debe esperar a crecer. Así que deciden descargar su ira en los animalitos de don Froylán, aunque Ernesto va a sufrir un problema de conciencia y a expresar luego su dolor por esta injusticia. Kutu termina siendo también un victimario.

Pero el novillero se agachaba no más, humilde, y se iba al Witron, a los alfalfares, a la huerta de los becerros, y se vengaba en el cuerpo de los animales de don Froylán, al principio yo lo acompañaba. En las noches entrábamos, ocultándonos, al corral; escogíamos los becerros más finos, los más delicados; Kutu se escupía las manos, empuñaba duro el zurriago, y rajaba el lomo a los torillitos. Uno, dos, tres... cien zurriagazos; las crías se retorcían en el suelo, se tumbaban de espaldas, lloraban, y el indio seguía encorvado, feroz. Y yo me sentaba en un rincón y gozaba. Yo gozaba.

-¡De don Froylán es, no importa! ¡Es de mi enemigo!”³³

³² *Ibid.*, p. 61.

³³ Arguedas, *Obras completas*, Tomo I. p. 10.

En cuanto a Ernesto se arrepiente de esta conducta porque él realmente ama todo lo que representa el mundo andino, incluyendo a los animales. Aunque desde el inicio del cuento se siente desalojado del mismo. La ronda es el símbolo del mundo indio, cuando lo dejan a Ernesto fuera de la ronda él sufre la imposibilidad de pertenecer a ese mundo, siente dolorosamente el desarraigo. La simbología es que el mundo indio está cerrado para Ernesto. Este detalle es parte de la ideología política del cuento.

“Se agarraron de las manos y empezaron a bailar en ronda, con la musicuita de Julio el charanguero. Se volteaban a ratos, para mirarme, y reían. Yo me quedé fuera del círculo, avergonzado, vencido para siempre.”³⁴

El mundo ideal andino en que viven los personajes se ve amenazado por la presencia del patrón. La violación de Justina es la violación de ese mundo andino.

“-¡Don Froylán! ¡Es malo! ¡Los que tienen hacienda son malos hacen llorar a los indios como tú; se llevan las vaquitas de los otros, o las matan de hambre en su corral! ¡Kutu, don Froylán es peor que toro bravo! ¡Mátale, no más, Kutucha, aunque sea con galga, en el barranco de Capitana.

-¡Endio no puedes niño! ¡Endio no puede!”³⁵

El abuso, la violación, la violencia y enseñorearse sobre el más débil son señales del antirreino. Don Froylán lo encarna en este cuento al violentar a Justina y en ese acto violentar a la vez al mundo andino. Sin embargo el sentido de venganza es otra señal del antirreino que en este caso es ejercido por el indio Kutu en complicidad con el niño Ernesto, hasta que éste último no puede más y llora sobre la ternerita herida pidiéndole perdón y despide al Kutu de la hacienda.

B. La sublimación del universo andino de J.M Arguedas.

“Si el primer eje sustentador del cuento es la contradicción social en el seno de una hacienda feudal serrana; el segundo eje fundamental se da con la concepción mágica del mundo: el panteísmo, la animización de la naturaleza, el canto agorero del “paka paka”, anunciador del mal, dentro de lo que A.Carpentier entiende por contextos etónicos. El cerro Chawala es el tayta (padre); la quebrada de Viseca es la madre; porque se los concibe con vida y con poderes y no por la similitud con los órganos genitales que el facilismo interpretativo pudiera encontrar. El bien y el mal identificados con ellos: el bien, con la madre; y el mal; con el padre. En dimensión correlativa, el mundo andino se simboliza con Justina y la ronda de los campesinos; el agresor foráneo con don Froylán, el patrón”.³⁶

Víctor Tenorio García en la obra mencionada dice que “los acontecimientos se ubican en un horizonte espacial que tiene presencia animizada, según la cosmovisión del hombre andino y se mueve entre dos grandes ejes: la vida y la muerte; la concepción mágica del mundo y la denuncia social”.³⁷ El cita a G.C Marín quien ilustra los ejes de la vida y la muerte del cuento en términos generales de la siguiente manera³⁸:

³⁴ *Ibid.*, p. 7

³⁵ *Ibid.*, p. 9

³⁶ Tenorio García Víctor, *Op. Cit.*, p. 57

³⁷ *Ibid.*, p. 57

³⁸ *Ibid.*

VIDA	MUERTE
1. Viseca es la quebrada “madre” “verde y llena del calor amoroso del sol”	1. El tayta Chawala (el cerro) puede caerse de pecho y producir la muerte. “Daba miedo por las noches”
2. La ronda de la servidumbre constituye la vida (el mundo andino simbólicamente)	2. El terrateniente y su clase trajeron y establecen el abuso y la muerte del mundo andino.
3. El amor, Warma Kuyay, es expresión de vida; de amor al mundo andino.	La violación es acto de destrucción y muerte. Violación de Justina = violación del mundo andino.
4. La sublimación del amor es expresión suprema de la vida	La venganza contra los becerritos es la desviación de la venganza (muerte) contra la clase feudal explotadora.

En cuanto al universo mítico religioso podemos observar la presencia del Apu, Dios cerro. Aunque Ernesto, el personaje narrador solo lo menciona, es la única figura religiosa que aparece en el cuento. Los hombres del Andes peruano para hablar de Apu o acercarse a hablarle se necesita pedirle permiso mojando la tierra por los cuatro costados con gotas de cañazo.

“El Apu es el dador de protección, de luz, de energía, con la que se nutre espiritual y materialmente el campesino. El Apu forma parte de los dioses tutelares. Para los indígenas, los wamanis (montañas) son el segundo Dios (el primer Dios es Inkarrí... (el hizo todo cuanto existe en la tierra). Ellos protegen al ser humano. De ellos bota el agua-sangre que hace posible la vida. El Apu es un ser vivo, animado como todo lo que conforma el cosmos andino: “todo lo que hay en el mundo está animado a la manera del ser humano. “ Los Apus están cargados de connotaciones míticas. Unos tienen mayor poder que otros. Luchan entre sí por su hegemonía. El carácter y el poder del Apu, determinan su dominio de un espacio dado.”³⁹

Veamos cómo es presentado el Apu en el cuento:

“Me fui hacia el molino viejo; el blanqueo de la pared parecía moverse, como las nubes que correteaban en las laderas de **“Chawala”**. Los eucaliptos de la huerta sonaban con ruido largo e intenso: sus sombras se tendían hasta el otro lado del río. Llegué al pie del molino, subí a la pared más alta y miré desde allí la cabeza del “Chawala”: el cerro, medio negro, recto, amenazaba caerse sobre los alfalfares de la hacienda. Daba miedo por las noches; los indios nunca lo miraban a esas horas y en las noches claras conversaban siempre dando la espalda al cerro.

-¡Si te cayeras de pecho, **tayta “Chawala”**, nos moriríamos todos!”⁴⁰

Esta descripción confirma hasta qué punto el autor, en labios del personaje narrador, se sentía identificado con la cosmovisión andina.

³⁹ Huamán Carlos. Pachachaka. *Puente sobre el mundo. Narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas*, p. 197.

⁴⁰ Arguedas, *Obras completas*, tomo I. pp. 7-8.

Por eso se da la sublimación del amor: Ernesto describe la naturaleza, las faenas, las fiestas, etc. Elementos del mundo andino y decide quedarse cerca de Justina.

“Yo sólo me quedé junto a don Froylán , pero cerca de Justina, de mi Justinacha ingrata. Yo no fui desgraciado. A la orilla de ese río espumoso, oyendo el canto de las torcazas y de las tuyas , yo vivía sin esperanzas; pero ella estaba bajo el mismo cielo que yo, en esa misma quebrada que fue mi nido; contemplando sus ojos negros oyendo su risa, mirándola desde lejitos, era casi feliz, porque mi amor por Justina fue un “Warma kuyay” y yo creía tener derecho todavía sobre ella; sabía que tendría que ser de otro, de un hombre grande, que manejara ya zurriago, que echara ajos roncós y peleara a látigos en los carnavales.

Y como amaba a los animales, las fiestas indias, las cosechas, las siembras con música y jarawi, vivía alegre en esa quebrada verde y llena de calor amoroso del sol. Hasta que un día me arrancaron de mi querencia para traerme a este bullicio, donde gentes que no quiero, que no comprendo.”⁴¹

La sublimación final del amor se orienta por ese universo campesino a nivel social (con sus valores) y la naturaleza.

Aunque en este cuento no se hace justicia, Arguedas sigue siendo la voz del débil y maltratado.

Conclusiones

- 1) Tanto en “El sueño del pongo” como en “Warma Kuyay”, José María Arguedas se nos presenta como un escritor realista y contestatario; quien asume de manera convincente la valoración del mundo andino, y analiza, critica y denuncia la injusticia y los abusos del régimen terrateniente.
- 2) En ambos cuentos plasma la cosmovisión andina a través de un lenguaje propio que transmite estéticamente como un referente real. Combina el español con el quechua. El título “Warma Kuyay” es una frase nominal quechua (amor de niño) Dentro del texto introduce expresiones quechuas en construcciones hispanas: “Justinay, te pareces a las torcazas del Sausiyuk”, “Ay Justinacha”, “Yo pues soy endeo, no puedo con el patrón. Otra vez cuando seas abogau vas a fregar a don Froylán”.
- 3) Arguedas escribe desde la realidad misma, denuncia las relaciones de poder y las contradicciones de una sociedad estratificada en clases dominante y dominada, y crea cuentos que retratan la condición del hombre de campo en el Perú, con la esperanza que el lector despierte a la realidad y este sí pueda acceder a una teología más humana y justa.
- 4) En sus obras, José María Arguedas hace un aporte significativo al cristianismo latinoamericano, pues se intuye al Dios liberador, al Dios que reivindica a los débiles y desposeídos, opuesto a aquel Dios cruel y poderoso que hace abuso de su poder y que está de lado de clase terrateniente. El Dios de Arguedas se identifica también con los desvalidos, con los que sufren en su acción liberadora.
- 5) Como comprobamos en el análisis semiótico, hay una dimensión simbólica y metafórica en el cuento “El sueño del pongo”. No es sólo el enfrentamiento de

⁴¹ *Ibid.*, pp. 11 - 12.

dos personas. Es la confrontación de dos clases sociales, de dos sistemas de vida, de dos cosmovisiones que se traducen perfectamente entre el opresor y el oprimido. La misma figura encontramos en el cuento “Warma Kuyay” aunque el tema central es el amor del niño, ese sentimiento está plasmado en una relación simbiótica que el personaje narrador tiene con el mundo andino que de pronto es desequilibrado y envanecido por el abuso del terrateniente y la violación de una india objeto del amor del protagonista.

- 6) Tomando como base el concepto de Jon Sobrino sobre la “parcialidad del reino de Dios” en que Jesús define a los pobres como sus destinatarios (pobreza en el sentido económico y social, pero “pobres” también en el aspecto dialéctico); en este sentido el pongo sería un destinatario del Reino. “El Cristo que identifica su misión con el reino de Dios es el Cristo que a su vez se identifica con los pobres”, no solamente no aceptaría el maltrato inhumano que recibe el pongo sino condenaría abiertamente la actitud del amo como un representante del antirreino. En el cuento Warma Kuyay se da la misma relación dialéctica, Justina sería destinatario del reino y el abusador terrateniente Froylán una expresión del antirreino.
- 7) El cuento el “Sueño del pongo” retrata el uso de la religión como poder. El amo utilizaba la religión como un sistema anestésico. Así mantenía a sus sirvientes en sumisión. Podemos decir que en este caso la teología del reino del amo era el opio del pueblo, pues a pesar de sus abusos y maltratos, todas las tardes recluía a sus sirvientes para rezar el rosario. Otra forma de usar la religión como arma de conquista.
- 8) La escatología del cuento “El sueño del pongo” es en “el más allá”. Sólo en el futuro estaba la esperanza. El pongo esperaba la justicia sólo en el reino venidero. Tal vez por el sistema opresivo de dominación que no dejaba alternativa de liberación. La premisa era “callar, no hablar, silencio, no rebelión”, frente a la imposibilidad de “hablar, rebelarse, denunciar, liberarse”. Tal vez esta sea la misma esperanza de muchos pobres en América Latina. Sin embargo otros optan por la acción política. Tenemos muchos ejemplos de dictadores en América Latina que en su momento histórico fueron enfrentados con acciones revolucionarias. En el cuento, el pongo rompe su silencio y es cuando decide hablar que podemos percibir que él fue elaborando un sentido de justicia mientras guardaba silencio.
- 9) Aunque es un relato popular “El sueño del pongo” expresa una profunda teología que encontramos también en el paralelismo que tiene con la parábola de “El rico y Lázaro”. Ambos dirigidos a grupos dominantes de la época. Tanto el amo como el rico son persuadidos a través de este cuento que hay una vida futura donde su inhumanidad será juzgada. Ambos relatos ponen ante nuestra vista la ira venidera y tienen por objetivo despertarnos a esta realidad. Ambos tienen a dos personajes principales en una relación dialéctica: El rico y Lázaro, el amo y el pongo. Ambos relatos describen las mismas relaciones de poder, inhumanidad, menosprecio y precariedad, ambos relatos presentan a dos hombres poderosos que evidencian una falta de compasión hacia los pobres, presentan además a dos personajes en extrema necesidad: un pongo y un mendigo que se hallan en extrema aflicción y adversidad.

En ambos relatos las esperanzas de alivio material resultan fallidas, ambos se sacian de migajas en humildad y aceptan el menosprecio. En ambos relatos presentan la misma solución en la vida eterna no en esta vida.

- 10) Si bien José María Arguedas como escritor mestizo evidencia una “conciencia cristiana” al mismo tiempo valora y retrata el universo religioso del hombre del campo. En el caso del cuento “Warma Kuyay, si el primer eje sustentador del cuento es la contradicción social en el seno de una hacienda feudal serrana; el segundo eje fundamental se da con la concepción mágica del mundo: el panteísmo, la animización de la naturaleza, se percibe el universo mítico religioso.
- 11) El análisis de estos cuentos suscitó una profunda reflexión teológica, donde encontramos coincidencias con los pensadores de la teología de la liberación en las concepciones de reino de Dios y antirreino, que pudimos aplicar al discurso de los relatos.

BIBLIOGRAFIA

Arguedas, José María. *Obras completas. Tomo I*. Editorial Horizonte. Lima-Perú, 1983, 283 pgs.

Blanco, Desiderio. Bueno Raúl. *Metodología del análisis semiótico..* Universidad de Lima, Lima-Perú ,1980. 278 pgs.

Carranza Romero, Francisco. *Estudios críticos sobre J.M Arguedas y Mario Vargas Llosa*. Editorial Libertad E.I.R.L. Trujillo-Perú. 96 pgs.

Christian Jayakumar. *El Dios de los desposeídos*. Centro de Investigaciones y Publicaciones (CENIP)-Ediciones Puma. Colombia, 2012, 303 pgs.

Deirós, Pablo. *El evangelio del reino*. Editorial Certeza. Bueno Aires-Argentina.2009, 232 pgs.

Huamán Carlos. *Pachachaka. Puente sobre el mundo. Narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas*. El Colegio de México- Universidad Autónoma de México. México D.F, 2004. 354 pgs

Matthew Henry. *Comentario Bíblico de Matthew*. Traducido y adaptado al castellano por Francisco La Cueva. Editorial CLIE. Barcelona, 1999. 1999 pgs.

Roldán, Alberto F. *Reino, Política y Misión*. Centro de Investigaciones y Publicaciones (CENIP)-Ediciones Puma. Colombia, 2011, 224 pgs.

Roldán, Alberto F. *Te busca y te nombra. Dios en la narrativa argentina*. Editorial Pronombre, Mar de Plata, 2011, 186 pgs

Sales Salvador, Dora. *Puentes sobre el mundo. Cultura, traducción y forma literaria en las narrativas de transculturación de José María Arguedas y Vikram Chandra.*, Editorial Científica Europea, Alemania, 2004, 679 pgs.

Sobrino , Jon. *Centralidad del Reino de Dios en la teología de la liberación. Mysterium Liberationis Vol. I.*

Tenorio García, Víctor. *Siete estudios del cuento peruano*. 2da edición. Ediciones Altazor , Lima-Perú., año 2000,. 120 pgs.

Trigo Pedro, Gutiérrez Gustavo. Arguedas. *Mito, historia y Religión. Entre las calandrias*. Centro de Estudios y Publicaciones, Lima-Perú.1982, 277 pgs

Ubilluz, Juan Carlos. "La teología política de José María Arguedas" en Ricardo Cuenca - Ramón Pajuelo (editores), *Arguedas. El Perú y las ciencias sociales. Nuevas lecturas*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Derrama Magisterial, 2014, pp. 31-71.

Yoder, Juan (1975). *La expectativa mesiánica del Reino y su carácter central para una adecuada hermenéutica contemporánea*. En C. R. Padilla (Ed.), *El Reino de Dios y América Latina*. El Paso, TX: CBP.

Patricia Adrianzén de Vergara es peruana. Bachiller en Literatura por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima 1987). Bachiller en Teología por el Seminario Bíblico Alianza. (Lima 2003). Máster en Estudios Pastorales. Facultad Teológica Latinoamericana. (Lima 2005). Máster en Ciencias de la Religión con mención en Misiología por la Universidad Evangélica de las Américas (Costa Rica 2005). Candidata al doctorado en teología (Prodola).

Fecha de recepción: 01-12-2014

Fecha de aprobación: 08-12-2015

Email: comentarios@teologos.com.ar