

El Pez y la Flecha. Revista de Investigaciones Literarias,
Universidad Veracruzana,
Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias, ISSN: 2954-3843.
Vol. 4, núm. 10, septiembre-diciembre 2024, Sección Flecha, pp. 101-120.
DOI: <https://doi.org/10.25009/pyfril.v4i10.178>

Nuevas formas de conocimiento: locura,
espacio mítico y espacio religioso en *El zorro de
arriba y el zorro de abajo* de José María Arguedas

Emerging Epistemologies: Madness, Mythical
Space, and Religious Space in José María
Arguedas' *El zorro de arriba y el zorro de abajo*

Mayco Osiris Ruiz
Universidad Veracruzana, México

ORCID: 0009-0001-6891-2431
mayruiz@uv.mx

Recibido: 13 de marzo de 2024
Dictaminado: 19 de julio de 2024
Aceptado: 30 de julio de 2024



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 2.5 México.

Nuevas formas de conocimiento: locura,
espacio mítico y espacio religioso en *El zorro de
arriba y el zorro de abajo* de José María Arguedas

Emerging Epistemologies: Madness, Mythical
Space, and Religious Space in José María
Arguedas' *El zorro de arriba y el zorro de abajo*

Mayco Osiris Ruiz

RESUMEN

Este artículo se propone estudiar *El zorro de arriba y el zorro de abajo* de José María Arguedas en tanto desviación de la visión utópica presente en otras obras del autor. Para ello, se parte de un horizonte de lectura que examina la manera en que las entradas del diario refractan y se aúnan al discurso novelesco, replicando en espejo una tragedia de dobles dimensiones: la del universo escrito y la del escritor. Dichas tensiones, producto del agotamiento de las fuerzas creadoras y del avance irrefrenable de la muerte, conducen a la búsqueda de modelos alternativos, de un sentido posible y arraigado en el ámbito del mito, la locura y la religión. Dichos modelos emergen como herramientas que intentan religar las matrices de una cultura en crisis, mediante la creación de un espacio mestizo en donde se moldean y proponen los principios de un nuevo orden posible, de un llamado no tanto a la utopía como a la comprensión.

Palabras clave: locura; mito; religión; utopía; diario.

ABSTRACT

This article aims to examine *El zorro de arriba y el zorro de abajo* by José María Arguedas as a deviation from the utopian vision present in the author's other works. The analysis begins by exploring how the diary entries refract and intertwine with the narrative discourse, reflecting a

dual-tragedy: that of the fictional universe and the writer himself. These tensions, stemming from the depletion of creative forces and the relentless advance of death, prompt the quest for alternative models, seeking meaning rooted in the realms of myth, madness, and religion. These models emerge as tools attempting to reconnect the matrices of a culture in crisis, by creating a mestizo space where the principles of a new possible order are interlinked and shaped, inviting not so much to utopia as to understanding.

Keywords: madness; myth; religion; utopia; diary.

1. PREÁMBULO

La obra narrativa de José María Arguedas representa, junto a la de Manuel Scorza y Ciro Alegría, uno de los momentos más altos y a la vez más complicados no sólo de la literatura andina, sino, en general, de las letras de nuestro continente. Esta complicación, producto de un espesor cultural que nace del encuentro de alteridades radicales y abiertamente incompatibles, tiene su punto más álgido en la última novela del autor, aparecida en 1971, dos años después de su suicidio entre los muros de la Universidad Nacional Agraria de La Molina. Extraña y turbadora en todos sus aspectos, dicha novela constituye —además de un documento literario que refracta la tragedia personal del escritor— una especie de grieta que recorre la estructura de un pensamiento utópico, cuya esperanza, fue la de una nación en donde coexistieran todas las patrias, todas las sangres.

En ese sentido, el texto, que habría de ver la luz como *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, se presenta al lector “como la imagen trastocada de lo que José María Arguedas había imaginado en forma ideal para su país en relatos anteriores” (Forgues, 1992, p. 308), un mundo desquiciado, babélico, cuyas tensiones y contradicciones reflejan, de algún modo, al escritor y su desasosiego frente a una realidad cada vez más caótica y fuera del alcance de su comprensión. Prueba de ello, como ha de demostrarse en este artículo,

resultan, por un lado, las entradas de una escritura agónica, que cuenta, a manera de diario, el ocaso de las fuerzas creadoras y la capacidad de penetrar, por la palabra, la densidad del mundo y, por el otro, un universo novelesco que repercute en las instancias íntimas del diario, replicando en espejo un plano paralelo del mismo agotamiento, pero orientado aquí hacia las utopías y la incapacidad de comprender a fondo lo que ocurre en el “puerto pesquero más grande del mundo” o, más ambiciosamente, en esa realidad de la que hace las veces de metáfora.

De la misma manera, esta desgarradura instalada en el centro del relato acarrea, junto con el colapso de las viejas maneras de conocer y aprehender, una necesidad de modelos alternos, capaces de arrostrar o dar sentido a la estructura de un mundo vacilante. Dichos modelos, ajenos al esquema de la letra o la razón, aparecen, como se estudiará, ligados a un subdiscurso mágico, en donde el mito y la explosión de los sentidos desempeñan un papel fundamental. Pero también, de un modo casi inesperado, a un registro estrictamente bíblico que a veces compagina con una dimensión de índole paralógica, cuyo cometido, muy cercano al del mito, es el de dar cabida a otra lucidez, para así re-ligar “las matrices de una cultura en crisis” (De Llano, 2018, párr. 12).

2. LA EXPERIENCIA MESTIZA

Comprender la importancia del horizonte bíblico y su papel dentro de un universo que precisa, con desesperación, formas de restaurar “*el roto vínculo con todas las cosas*” (Arguedas, 1971, p. 11), presupone aceptar el peso que la muerte ejerce en la novela y sobre la figura del sujeto escribiente. Esa supremacía, a veces sugerida, a veces manifiesta, incorpora el relato a un espacio de imposibilidad, en donde la escritura –asociada lo mismo a la razón que al mundo devastado– ha perdido el poder de “*transmitir a la palabra la materia de las cosas*” (p. 11). Dicho estado, perceptible en la angustia y en las vacilaciones de un lenguaje incapaz de penetrar la realidad convulsa de Chimbote, obliga al narrador de la novela a buscar otras formas de aprehender aquello que resiste a la palabra herida de los Diarios.

Ciertamente, en el seno de un mundo abigarrado –Chimbote es la metáfora de todo exceso–, que a menudo subvierte el orden de las cosas, no se puede esperar sino un orden idéntico, es decir, afianzado en matrices o estadios poco convencionales. No es de extrañar, entonces, que esos principios sean de índole “paralógica” (Cornejo Polar, 1973, p. 297) y hallen en la locura un modelo expresivo más acorde a ese espacio de suyo paradójico, modelo, por supuesto, que no sólo se enlaza con el discurso bíblico, sino que lo contiene y, como puede advertirse en estas líneas, da a quien lo practica la misma dimensión que dignidad:

Moncada tomó en silencio la sopa. Miraba a ratos a Esteban. Le impresionaban sus pestañas de poco arco, gruesas y brillantes. Pero ya la cara del loco estaba más cenicienta; las fosas nasales, «destinatas», como decía don Esteban, respiraban fuerte en la poca luz... terminó de tomar la sopa. Volvió a cuadrarse frente a la calavera; hizo una reverencia, levantó el sombrero que estaba sobre la mesa, le arregló cuidadosamente las alas, muy al estilo de los jóvenes «coléricos», y salió a paso largo, con el cuerpo alzado, tenso de furores y majestuosidad (Arguedas, 1971, p. 168).

Por otra parte, es posible advertir en esta coincidencia entre discurso bíblico y locura, algo más que una simple conjunción de estados excepcionales. Se trata, más bien, de dos potencialidades que, precisamente por su carácter extraordinario, devienen mecanismos del conocimiento y la aprehensión del mundo. En este sentido, las prédicas del loco Moncada, testimonio paralógico que funge como espejo y conciencia verbal de Chimbote (Cornejo Polar, 1973, p. 297), lo transforman en una especie de exégeta solitario de las mismas señales y signos que sorprende. Es él quien interpreta para el lector esa realidad que, en su agonía, el sujeto escribiente de los Diarios admite no conocer a fondo, “*ni como es debido*” (Arguedas, 1971, p. 80). Y en este mismo orden, es el que a través del esfuerzo hermenéutico le traduce al sujeto todas esas escenas y catástrofes de un universo esquivo. No por otra razón, en el “¿Último diario?” reconoce que es “*el único que ve en conjunto y en lo particular las naturalezas y los destinos*” (p. 284).

Se inaugura, así, una especie de juego intratextual, en el que la novela duplica o reduplica —en clave más bien cristiana— el discurso del mito. El loco Moncada y, aunque en menor medida, don Esteban de la Cruz desempeñan dentro del texto novelesco una función parecida a la de los dos zorros: ven, “*sienten, musian, más claro, más denso que los medio locos transidos y conscientes*” (Arguedas, 1971, p. 285); y en ese sentido, son los ordenadores de una realidad que, de otro modo, pudiera resultar incomprensible:

“Yo soy torero del Dios, soy méndigo de su cariño, no del cariño falso de las autoridades, de la humanidad también. ¡Miren!”... Miren cómo toreo las perversidades, las pestilencias. Yo soy lunar negro que adorna la cara... Yo soy lunar de Dios en la tierra, ante la humanidad. Ustedes saben que la policía me ha querido llevar preso otras veces porque decían que era gato con uñas largazas, de ladrón. Yo no niego que soy gato, pero robo la amistad, el corazón de Dios, así araña yo... Y no es la moneda la que me hace disvariar sino mi estrella... (pp. 65-66).

Aún más interesante resulta la presencia de una puesta en abismo, por la cual el relato novelesco parece prolongar, desdoblándose en ellas y a la inversa, muchas de las tensiones que conforman la base y la escritura de los Diarios. Se trata, en realidad, de una correlación, motivada también por la inminencia de la muerte, pero que encuentra, dentro del horizonte de la religión, su posibilidad de una esperanza, de un orden que resarza o anule las fracturas. De esta manera, es posible afirmar que la “*desigual pelea*” (Arguedas, 1971, p. 283) del sujeto escribiendo de los Diarios se repite o marcha paralela a la lucha que emprende, en el relato, don Esteban de la Cruz. Agobiado por una infiltración pulmonar, fruto de su pasado como minero en Cocalón, este personaje se encuentra convencido de que recuperará la sanidad si consigue expulsar de su cuerpo una determinada cantidad de carbón:

—¿Cuánto has vendido? —preguntó don Esteban.
—Regular.
—¿Por qué regular? Hoy ha venido harto gente.

- Regular no más pues. Así es. Has botado, ¿no?
- Sí, he botado.
- Y has guardado.
- Sí, he guardado.
- ¿Por qué, pues, don? De nada sirve guardar.
- ¡Carbón es! Animal, bestia. ¡Carbón es! Si llega a cinco onzas, me salvé... (p. 157).

Ya Cornejo Polar (1973) advertía la densidad simbólica que subyace a esta voluntad de expulsar a la muerte a través de la purificación del cuerpo. El “acto de devolver el carbón –señala el crítico– significa mucho más que derrotar a la muerte; significa, sobre todo, vivir con dignidad. La mera supervivencia no es el objetivo... lo es, sí, mantenerse vivo y limpio, humanamente vivo... como testimonio de que el hombre puede resistir, no ser vencido” (p. 295).

Hace falta apenas un pequeño esfuerzo para tender un puente entre esta situación y aquella que atraviesa el sujeto del Diario. También aquél se ha propuesto expulsar a la muerte a través de un ejercicio terapéutico –“*Escribo estas páginas porque se me ha dicho hasta la saciedad que si logro escribir recuperaré la sanidad* (Arguedas, 1971, p. 12)–, que evoca o se emparenta con el ritual purgativo de don Esteban. El sujeto recurre a la escritura para expulsar del cuerpo ese polvo amarillo del Huayronqo, o moscardón de la muerte, que siente aposentado en la memoria, en “*este dolor ahora lento y feo de la nuca*” (p. 25). No se trata, por supuesto, de una depuración cuyo objetivo sea meramente la supervivencia. Se trata, como apunta Cornejo a propósito de don Esteban, “de vivir con dignidad”, sin ser vencido. De allí que, contra todo pronóstico, se concluya en una de las cartas que cierran la novela:

Yo no voy a sobrevivir al libro. Como estoy seguro que mis facultades y armas de creador, profesor, estudioso e incitador, se han debilitado hasta quedar casi nulas y sólo me quedan las que me relegarían a la condición de espectador pasivo e impotente de la formidable lucha que la humanidad está librando en el Perú y en todas partes, no me sería posible tolerar ese destino. O actor, como

he sido desde que ingresé a la escuela secundaria, hace cuarentitrés años, o nada (Arguedas, 1971, p. 290).

Sabemos, por los apuntes que revelan la orientación y el contenido de los capítulos no escritos, que ese abrupto final, demarcado por el estallido del revólver, alcanzará también, por una vía distinta, al mismo don Esteban, cuyo sermón funerario pronuncia —o debía pronunciar— el loco Moncada, “*ante decenas de pescadores que juegan a los dados*” (Arguedas, 1971, p. 283).

Con todo, más allá de esta sugestiva correspondencia, quisiera destacar los dos extremos que simultáneamente se enzarzan y roturan en ambos ejemplos. Por una parte, el sujeto escribiente de los Diarios recurre, según se ha dicho ya, a la escritura como a un horizonte limitado, pero fundamental, en su lucha contra la muerte. Ese horizonte, vulnerado al fin por la incapacidad de la palabra frente a una realidad indescifrable, cede ante la emergencia de una dimensión mítica que, por su carácter mágico y a caballo entre muchos tiempos distintos, “puede abarcar ámbitos que los hombres ceñidos a un tiempo, no captan” (Cornejo Polar, 1973, p. 305). Ello revela cierta confianza, casi esperanzadora, de anudar, o re-ligar, a través de los innatos poderes del mito, no sólo las partes sueltas de la novela —o como lo dice: “*los materiales y las almas que empezó a arrastrar este relato*” (Arguedas, 1971, p. 285), sino también los fragmentos dispersos de ese mundo en donde las fronteras y alambradas, igual “*que los servidores de los dioses que las alzaron y afilaron*” (Arguedas, 1971, p. 287), parecen destensarse.

De forma equivalente, y aquí la importancia de señalar sus interconexiones, don Esteban de la Cruz encuentra en el ejercicio de la lectura un refuerzo a su convicción de mantenerse vivo:

Había aprendido a leer bien, con el Hermano. Había asistido a muchas reuniones y escuchaba con interés y preocupación los comentarios de la Biblia. Empezaba a inquietarle el lenguaje «de Esaías». No le entendía bien, pero la ira, la fuerza que tenía él, el mismo Esteban, contra la muerte, muy claramente contra la muerte, su juramento de vencerla, se alimentaba mejor del tono, la «tenie-

bla-lumbre», como él decía, de las predicaciones del profeta (Arguedas, 1971, pp. 168-169).

Dice José Luis Rouillón (1992) que la frecuencia con que mito y religión se cruzan y se traslapan inaugura una “experiencia mestiza”, en donde las creencias religiosas impregnan el estrato mítico, pero sin conseguir arrancarlo de su naturaleza esencialmente pagana (p. 356). Ello comporta un indicio vital a la hora de intentar comprender lo que implícitamente ocurre en este pasaje, a partir de la alusión al profeta Isaías. A un costado del espacio mágico-mitológico, esta esperanza “bíblica”, apoyada en el discurso religioso, sería algo así como un segundo horizonte, que prolonga, desde una dimensión paralela, pero no menos mágica, la función anudadora del mito. De esta forma, horizonte mítico y horizonte religioso se revelan como sinónimos cercanos, porque ambos instauran un espacio ajeno a la razón, que no sólo persiste allí donde la muerte parece haber impuesto la última palabra, sino también sugiere, por sus irremisibles vínculos con la esperanza, alguna posibilidad de unión:

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 ani-
males qui'ahora tienen susto del cristiano; más que caterpillar van
empujar... todo, carajo, todo; van anchar quebrada Cocalón, mari-
posa amarillo va respirar lindo. Este totoral namás va quedar para
recuerdo del tiempo del sangre del Jesusa, del predicación de mi
compadrito (Arguedas, 1971, p. 185).

Por otro lado, cabe señalar que el carácter visionario u oracular que, en el caso del mito, aparece ligado a la condición sobrenatural de los zorros se relaciona aquí con el componente, no menos esotérico, de la locura. Ésta, junto a la ceguera de Crispín Antolín, se suma o pertenece a esa suerte de “estados excepcionales”, a cuyo influjo está ligada, dentro de la novela, “la aprehensión del mundo” (Cornejo Polar, 1973, p. 297). Cornejo señala también, a propósito de la sabiduría de don Esteban, que ésta se origina en la similitud que guarda con ciertos estadios de la borrachera (p. 297): “Cuando

borracho habla verdad, verdad verdadera... –le dice a su compadre Moncada– autoridad dice: ‘Borracho tú, borracho tú; vas preso carajo’” (Arguedas, 1971, p. 167). Sin embargo, será durante los episodios de una furia rayana en la demencia cuando el ex-minero alcance a rozar esa esfera en donde la locura se transforma en matriz del conocimiento:

Con el aire pelea, Hermano, con la oscuridad se trompea; no prende luz. No quiere prender. Dice en su rabia malsano: “¡David maricón, carajo; Esaías candela!” Despuesito me aprieta como culebra o me saca sangre del nariz a puñete. Cuando prende luz, deja alzado su cabeza. No arrepiente, hace brillarse su pestaña, de frente. Mira mi sangre desde así, del pared, como chanco, cuando piensa. Dice que oye al sapo que hace contra al musiquita del zancudo y el chicharra. Para el Esteban sapo es animal de respeto. ¿No está enjuermo, está enjuermo? ¿De su pulmón, Hermano, o de su cerebro está enjuermo? Cuando priende el candil, aunque mi boca estea de sangre, mi’ hace oír al sapo que grueso habla en el cequión. “Esaías –ha dicho, Hermano, como hereje, el Esteban–. Sapo Esaías; chicharras, gente chico, nosotros, zancuditos, cojudos, borrachos que’ hemos nacido a montonazos. Del barro negrociento habla sapo contra del oscuro, bravo. No le hace contagio pudrición homildad, barro fango, carajo. Pa’ él no hay oscuro: al revés (Arguedas, 1971, p. 184-185).

Como el propio Moncada a través del farsesco espectáculo de sus sermones, don Esteban distingue, en su locura, la condición insignificante del hombre y, por extensión, de esa humanidad que boquea entre los basurales de las barriadas chimbótanas. Su discurso, fuertemente influenciado por la lectura del profeta Isaías, pero también, como acertadamente apunta José Luis Rouillón (1992), por el “mito quechua de la nueva humanidad” (p. 353), se torna no sólo metafórico, sino también profético. En la imagen del sapo, que canta desde el barro y no se enloda, palpita, a su vez, una imagen más grande: la de voces surgidas del fango ignominioso, pero impermeables a toda contaminación, voces que han empezado a

conocer en plenitud y hablan, como el “sapo Esaías”, desde lo oscuro, puesto que para ellas no existe oscuridad.

Es curioso notar cómo en la medida en que este tipo de pasajes sitúan, “entre el mito y el profetismo cristiano” (Rouillón, 1992, p. 353), el discurso de los personajes, inauguran también un efecto meta-profético, que los torna en depositarios de sus propias profecías. Ante la incertidumbre y el caos moral que rige la vida de Chimbote, son los Moncada, los Maxwell, los Esteban, quienes llevan a cabo la doble labor de ser profetas y profetizados. Ellos, como se dijo anteriormente, *ven*, hablan desde la doble hondura –la del fango y la del conocimiento– con una fuerza y una determinación semejante a la que, según sus profecías, habrá de desmontar, para recomponerlo, el mismo orden del mundo.

Esta doble labor introduce, sin embargo, un desnivel, un marco de exclusiones, dentro del cual profetismo y marginación se vuelven coincidentes. No sólo porque el estrato social al que pertenecen estos “elegidos” los condene a moverse y expresarse desde los círculos más bajos de la colectividad, sino porque el aura viciada que adormece a los habitantes de Chimbote supone una especie de barrera infranqueable, que los torna incapaces de recibir y decodificar los signos y visiones que se les ofrecen, relegando con ello a los profetas a una órbita de incompreensión. Ejemplo de esto podrían ser la tendencia a tachar de disparate las prédicas y los sermones de Moncada o la incapacidad de dar a conocer el espesor simbólico de ciertos episodios, que repentinamente surgen en el espacio de la narración:

Se dieron cuenta, don Esteban y el hombrecito bocón, que mientras Crispín cantaba en quechua, los dos fueron repitiendo los versos y moviendo los labios. “No es limosnero”, dijo el bigotudo mirando a don Esteban. Mi’ha pasao el frío que estaba en mi cuerpo, en el hueso del rodilla, contestó don Esteban. “El tristeza en veces es candela; así, este canto guitarra del Crispín. Tú nunca triste, ¿no?”. ¡Cierto! Tú nunca vas a morir, oy bocón ¿por qué?, le contestó repentinamente, don Esteban. El hombrecito le hizo un ademán afirmativo y salió de la rueda. Don Esteban lo siguió con los ojos. Vio cómo llegó, muy rápido, lejos, hasta donde la calle

derecha terminaba. Don Esteban se dio cuenta de que desde allí, el hombrecito empezó a galopar más que un galgo por la pampa, y después, médano arriba. Cuando Crispín tocaba la fuga del tris-tísimo huayno, una fuga de ritmo fogoso, y algunos vendedores de carpa, que habían bebido chicha, empezaron a palmeaar, el bocón llegó a la cima de un médano demasiado empinado y movedizo que había a un costado de La Esperanza Alta y que por eso no había sido escalado de frente por nadie. Subió el arenal haciendo zigzags. En la cima se puso a danzar, así, a lo lejos. Su camisa roja se veía clarísima, girando sobre la blancura de la arena. Don Esteban le jaló el brazo a uno de los indios que palmeaban. “¡Mira, paisano, mira!”, le dijo, y le señaló la cumbre del médano. “¡Ah, está; ramo de geranio es. Tú, hombre, carago, ves”, le contestó el paisano. Pero inmediatamente se apoyó en su compañero y dejó de palmeaar (Arguedas, 1971, pp. 197-198).¹

Se trata, entonces, de una empresa casi paradójica, en donde la visión atrae su propia zona de ininteligibilidad. Don Esteban, ayudado por el aura fantástica que emite su extraño acompañante, avatar de El zorro de arriba, alcanza a percibir la dimensión esperanzadora del tiempo mítico –“Mi’ha pasao el frío que estaba en mi cuerpo, en el hueso del rodilla” o ““Tú nunca triste, ¿no?” ¡Cierto! Tú nunca vas a morir, oy bocón” (p. 197)– y, consecuentemente, transmite –o intenta transmitir– ese desasosiego al que le induce la revelación. No obstante, la indiferencia o la incapacidad del receptor –que sólo acierta a definirle como un *hombre que ve* antes de olvidarse por completo del suceso– frustran toda posibilidad de revelar cualquier cosa, obligando al personaje a guardar para sí mismo todo aquello que ha visto o le ha sido entregado. Sólo en su fuero interno –no hay que olvidar que son actores de sus propias profecías–, entre sus mismos pares –dotados, igualmente, de visión–, o en el entendimiento de un sujeto dispuesto a descubrir su sentido profundo, tales revelaciones pueden ser provechosas, alcanzar a decir en plenitud. No por otra razón, Moncada encon-

¹ Tanto en la primera edición (Losada, 1971), como en la edición crítica, de 1990, estas palabras aparecen resaltadas en negritas. El énfasis parece ser voluntad del autor.

trará en el incidente respuestas conectadas con el padecimiento y la lucha interior de su compadre:

Don Esteban regresó a la plaza, reflexionando, olvidando al músico. En la puerta de la plaza encontró a su compadre. Llegó casi tambaleándose [...].

—Hey visto a un enano rojo, compadre —dijo don Esteban—. Oyó huayno del Crispín cerca del esquina de la plaza y bailó la fuga en la cima del médano Cruz de Hueso. ¿Cómo entiende osti? Un instantito pasó tres, cuatro kilómetros pampa tierra, arena bravo. Subió la cerro médano emposible, zigzagueando.

—Un hombre como usted y yo vemos —le dijo Moncada—. ¿Cuántas onzas le faltan, compadre?

—Una onza na más. Una oncita; ya hey pesado tres [...].

—Una onza —dijo—. ¿Habló usted con el enano rojo?

—Palabritas na más.

—Le hubiera preguntado de la onza. A la cima de Cruz de Hueso no puede subir, por ese frente, la gente común.

—¡De veras, compadre! Bocón era, con bigote grueso, de perro. Quizás sabe...

—Quizá no, compadre. ¿Le miró a usted?

—Sí, compadrito. Ahurita voy a decirle —alzó la cabeza—. Su ojo no era como de cristiano corriente; era como metal vidrio cristaliño, que capaz no se gasta con el mirar ni el cielo ni la tierra.

—¡Ah! (Arguedas, 1971, pp. 198-199).

Esta misma incapacidad del profetismo para sobrepasar el ámbito de sus profetas, los coloca, como se ha dicho antes, en una doble línea, entre la oscuridad y una marginación, que, si bien va aderezada por prejuicios sociales y de raza, se origina otro tanto en el rechazo a una conducta fuera de lo establecido y, por lo tanto, insana. Estos individuos son el resultado de un imaginario que acentúa su diferencia respecto de la norma y los ubica —doble segregación— entre los locos y los empobrecidos, pero también, como se aprecia en este fragmento, en cierto espacio de [in]coherencia donde resultan un subproducto lógico del ilógico mundo de Chimbote:

“Es Moncada –dijo alguien–. Un loco es un loco. No hay cuidado”. La señora Rincón tomó del brazo a su pareja, el invitado principal de esa noche, un abogado de la poderosa Sociedad Nacional de Pesquería; pudo conseguir que le prestara atención y le dijo, alzando la voz:

–Moncada es algo muy especial, original. Habla como un hombre que hubiera recibido mucha instrucción, ese negro. Afirman que, efectivamente, es descendiente del Mariscal Orbegozo y Moncada y que en su sangre de negro hay algo valioso. Mi marido lo tiene en consideración... ¿No es cierto, Ángel? –preguntó al jefe de la planta de la Nautilus, que se acercaba en ese momento.

–No es un evangélico enajenado. No son los profetas los que le han vaciado el coco. Es un Moncada degenerado por la sangre africana y otros virus. ¡Una..., una especie de subproducto bien chimbotano, amigo Laval! (Arguedas, 1971, p. 179).

Es probable que el vínculo que hermana locura y conocimiento abreve otro poco de esta lógica invertida, en virtud de la cual los desplazados se transforman en los únicos testigos posibles. Frente al caos, como acertadamente apunta Cornejo Polar (1973), “la única cordura posible parece ser la que marca la demencia”: ella es “la lucidez, la coherencia más alta” (p. 298).

Sabemos, por las reiteradas alusiones que aparecen en distintos puntos de la novela, que la facultad de alcanzar el conocimiento total de la realidad tiene en el saber mítico otra de sus más altas vías (Rouillón, 1992, p. 354).² Pero saber mítico y locura comparten escenario con una tercera dimensión, experiencia “mestiza” del

² En “La luz que nadie apagará. Aproximaciones al mito y al cristianismo en el último Arguedas”, José Luis Rouillón (1992) destaca lo siguiente: “Saber, como también conocer y entender, aparecen una y otra vez en relación con el mito. «Aukillu» brujo *sabe*, «Aukillu», montaña antiguo, señor grande. *Sabe*, afirma el mito de don Esteban en el más evidente contexto mítico de la novela. Pero también el árbol de una «jerarquía» especial, como el pino de Arequipa, «*sabe* de cuanto hay debajo de la tierra y en los cielos. *Conoce* la materia de los astros, de todos los tipos de raíces y aguas, insectos, aves y gusanos...» (p. 175). Don Diego, el zorro de arriba, afirma a don Ángel: «Ahora soy de arriba y de abajo, *entiendo* de montaña y costa [...], de la selva no *entiendo* nada» (p. 119). Hasta don Hilario, desde su planteamiento mítico, dice a Cardozo, probablemente con ironía: «Tú, todo *sabe*» (p. 190). Todos estos ejemplos demuestran que el saber es para Arguedas un conocimiento solemne, total, dentro del ámbito del mito” (p. 355).

conocimiento que se origina en el cruce, ya antes mencionado, del espacio mítico y el espacio cristiano. Dicha experiencia –cercana al sincretismo como a la aspiración, no enunciada, pero sí manifiesta– de fundir –ya sea reformulando o subvirtiendo– motivos cristianos y de la antigüedad andina, se aprecia, con mucha claridad, en las paulatinas metamorfosis que experimenta el padre Michael Cardozo. La primera de ellas la encontramos en el relato que le refiere Maxwell el día que le comparte de su encuentro sexual con una joven de Paratía:

una noche de esas, durante una fiesta en que bailamos y tomamos, me acosté con una joven de Paratía... Un joven de rostro alargado, de rarísimos bigotes ralos, me animó. Me habló en su lengua, sonriendo, abriendo la boca tan exageradamente, que ese gesto le daba a su cara una expresión como de totalidad; le escuché, en la sangre y en la claridad de mi entendimiento. Tú no puedes comprender esto.

–¿Por qué? –preguntó Cardozo–. ¿Por qué no puedo? Entiendo. Te oigo bien.

–No; bien no entiendes. Tú andas nadando en las cáscaras de esta nación. No lo digo con desprecio. En Paratía aprendí a usar bien las palabras. Estás en la cáscara, la envoltura que defiende y oprime...

Cardozo asintió con la cabeza. Su expresión tan invariablemente juvenil quedó marcada por una especie de rigidez que parecía ser el resultado de la atención concentrada y cada vez más intensa con que oía al ex Cuerpo de Paz.

–Tú comprenderás a medias, y eso; así como a medias, y acaso en menos, creo que me aceptas ahora. Salí a medianoche de Paratía... Quise evitar las despedidas solemnes que les dedican a quienes se van para siempre luego de haber conseguido ser algo especial y... Sí, compañero, algo “trascendental” y querido para ellos. Esas son las cojas palabras. Lo diré, don Cecilio, con su dispensa, las únicas pero cojudas palabras de que recuerdo para expresar experiencias que el castellano o el inglés, naturalmente, no pueden expresar bien, creo, porque nosotros no las gozamos ya, ni las sufrimos (Arguedas, 1971, p. 255-256).

Interesa destacar, antes de atender directamente a Cardozo, que la cercanía entre mito y conocimiento se patentiza en el ejemplo a partir de la irrupción del Zorro y lo que su presencia desata en la persona de Maxwell. Éste no sólo alcanza a advertir esa aura de “totalidad” que envuelve a su enigmático interlocutor, sino que, en un gesto de íntima solidaridad, que en sí mismo supone un pequeño mestizaje, participa, se empapa hasta las médulas de ese Todo que lo andiniza y abre su entendimiento a una comprensión superior. Maxwell, vía este saber mitológico, asciende a esos *estados excepcionales*, que, como se ha visto a propósito de Moncada o don Esteban, ensanchan la comprensión, el desvelamiento de la realidad. No por otro motivo es capaz de observar la inutilidad del lenguaje para descifrar o referir experiencias que trascienden la mera dimensión lingüística. Experiencias profundas y abigarradas, como las de Chimbote, en donde bullen y se cruzan materias, tiempos, vivencias que ya no gozamos o sufrimos y, por esa razón, se nos escapan: una “mezcolanza del morir y del amanecer, de lo que hierve y salpica, de lo que se cuece y se vuelve ácido, del apaciguarse por la fuerza o a pulso” (Arguedas, 1971, pp. 62-63).

Ahora bien, este eje superficial, estrechamente vinculado al oca-so de las fuerzas o las capacidades expresivas del lenguaje, es el que determina la situación inmediata del padre Cardozo. Él, a juicio de Maxwell, entiende sólo en parte y sólo en apariencia. Limitado al reducido universo de la palabra, confunde comprensión con el entendimiento de su lengua materna, del lenguaje que usa su co-terráneo –“¿Por qué? –preguntó Cardozo–. ¿Por qué no puedo? Entiendo. Te oigo bien”–, y, más extensamente, de los discursos que ha escuchado en Chimbote. Y por tal motivo, le es imposible penetrar en las cosas, moverse más allá del exterior, de la cáscara y la envoltura “que defiende y oprime”. Más adelante, en un sitio distinto de este mismo diálogo, habrá de reconocer que incluso ese nivel parcial, hecho de puro lenguaje, se le presenta huidizo:

Los pocos Cuerpos de Paz, como en todas partes, estaban aquí como perro en misa, como gallo en corral ajeno. ¿Comprendes?

—Cardozo asintió—. Algunos habían alcanzado a oír algo de la misa y a escarbar en el corral. ¿Entiendes?

—No —dijo Cardozo—. No entiendo bien. Tú estudiaste a fondo el castellano en tu universidad y aquí has aprendido mucho el lenguaje refinado y el popular, hasta cambias el tono de la voz en referencias especiales que haces. Y también, en las barriadas hay personas, como parece que así es el señor Ramírez, que hablan el español mejor que muchos criollos pescadores. Expílicate o explícame. Y usa el inglés con más frecuencia, con perdón del señor Ramírez (Arguedas, 1971, p. 258).

Acaso sea esa disposición a entender bien, a intentar descifrar, aunque por la vía errada de su idioma materno —“usa el inglés con más frecuencia”—, el sentido profundo del relato de Maxwell, la que primero anuncie una metamorfosis. Al asumirse imposibilitado para entender incluso aquello que daba por entendido, Cardozo comienza a distinguir la naturaleza de sus limitaciones y la necesidad de desaprender lo consabido para, de esa manera, dejar la superficie. “Expílicate o explícame” no sólo implica reconocerse como entendedor parcial, sino mostrarse dispuesto a deshacerse de las cáscaras y de las envolturas.

Será, sin embargo, el ingreso de un extraño personaje, su íntima relación con el mito,³ pero, también, con otro simbolismo, que apunta al episodio bíblico del pentecostés, lo que ha de derribar, aunque por un momento, la barrera entre Cardozo y las cosas, dando lugar así a una metamorfosis, que le permitirá no sólo ver, sino expresarse en todas esas lenguas que componen el mundo de Chimbote. Este “pentecostés andino”, experiencia mestiza a caballo entre mitología y religión, marca el inicio de un extenso soliloquio, que, como en el caso de Maxwell, delata una comprensión profunda, por no decir total, de los dilemas y las experiencias que más intensamente atenazan la vida del sacerdote: la presencia

³ Por sus palabras, aducimos que se trata de El zorro de abajo: “—¡Paratía! ¡Amiguchal! —exclamó Maxwell creyendo reconocer al mensajero—. ¿Cuándo has venido al puerto?

—Paratía es altura, puna, frío, alpacas, joven Max. Yo tiempos vivo en Chimbote. Su charango le he traído” (Arguedas, 1971, p. 273).

yanqui, el deber de los evangélicos, los conflictos sociales, la esperanza, la revolución... Finalmente, vía este intrincado “lenguaje aluviónico”, “yanqui-cecilio-bazalártico” (Arguedas, 1971, p. 276), mítico-andino-cristiano, Cardozo se despoja de su visión parcial y añade, todavía poseído por su repentina lucidez:

—¿Entonces qué, padre Cardozo? Diga usted, pues, rematando claro, como es debido.

—¡Revolución, don Cecilio! Como el Señor Jesucristo en su predicación y muerte, como el “Che” en su heroica predicación moderno valentía...

—¿Balazo?

—Sí, don Cecilio. Balazo a la cabeza y corazón de cada uno, no para hacer saltar el seso o romper ese músculo generosidad y vaciarle su sangre. Balazo de luz entendimiento para darle claridad y energía de modo que pueda ver el humano y todos los humanos, negros, injertos, indios, igualito que nuestro Señor, como el “Che” los veía, con fuerza verdadero, decisión hacerse respetar; ver que un hombre es igual a otro hombre.

—Somos destintos, padrecito.

—¡No, hermano Cecilio! ¿En qué están las diferencias? ¿En el ojo, en la mano, en nuestras tripas? ¿En eso? No ¡carajo! sea dicho con su dispensa. Eso es igual en todos. ¿En la ropa, en la casa en que vivimos, la cama, el asiento que recibe el cuerpo? ¡Pero eso tiene arreglo si usted, don Cecilio, se enoja con serenidad fuerte así como frente a mí, en frente de los mandones! (Arguedas, 1971, p. 277).

Es curioso que estos atisbos de la totalidad, centellas de un pensamiento que traspone los umbrales de la medianía, subrayen, a su vez, la importancia de alcanzar un grado de comprensión superior, que disipe las nieblas del odio y el desequilibrio. Ese conocimiento, equiparable en ímpetu a una revolución, se alza como potencia y posibilidad; como estallido cuya onda destruye, pero no para herir, sino, precisamente, para reconstruir,⁴ para abrir el terreno a ese

⁴ Resulta especialmente interesante la resonancia que esta violencia ejercida *desde el pensamiento* guarda con el propio desenlace del sujeto escribiendo de los Diarios. Como si el estallido que cierra la novela no fuera sino la realización —el eco cercano o desdo-

orden nuevo, en donde “un hombre es igual a otro hombre”. Más adelante, en uno de los pasajes más íntimos y entrañables de la novela, Cardozo, sumido en la lectura de un texto de San Pablo, hallará el correlato de su experiencia previa:

Más tarde, en su dormitorio, con los codos apoyados en una pequeña mesa, el padre Michael Cardozo leía; la desigual nariz serena hasta el último pelo que se alimentaba en lo más profundo de las fosas nasales. Un pequeño retrato del “Che” y un Crucifijo, juntos, aparecían pegados bajo el vidrio de la mesa: [...]. “Vendrá el tiempo en que ya no se tendrá que dar mensajes recibidos de Dios, ni se hablará en lenguas, ni se necesitará el conocimiento. Pues conocemos sólo en parte y en parte damos el mensaje divino; pero cuando conozcamos en forma completa, lo que es en parte desaparecerá...” (Arguedas, 1971, pp. 279-280).

Este himno a la claridad no sólo refuerza las palabras de Cardozo, sino demuestra que ambos horizontes, el mítico y el cristiano, conducen, finalmente, al mismo punto: la esperanza de un mundo igualitario, cuyas bases se asientan en ese conocer en hondura y no en parte, conocimiento del otro y de lo otro; y por lo tanto, restitución de la sociabilidad en sus lazos más profundos. En este sentido, la experiencia mítica de Maxwell y la esperanza cristiana de Cardozo se vuelven coincidentes, convergen y se anudan dentro de la estructura de ese espacio mestizo, que revela el viraje sutil que hay en el pensamiento de este último Arguedas: el paso –sin duda doloroso– de lo ideal a lo posible; el llamado ya no a la utopía, sino a la comprensión.

blado— de ese otro “Balazo de luz entendimiento”, que, para colocar los cimientos de uno nuevo, atenta contra las estructuras y la organización del viejo orden. Así, leemos en el “¿Último diario?": “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,¹⁵ del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres “alzamientos”, 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, Aquel que se reintegra” (pp. 286-287).

En este orden de ideas, se puede concluir que los factores que hacen de la locura y de la religión dos polos expresivos que intentan dar sentido al drama humano y literario de los *Zorros* representan también un esfuerzo titánico por encontrar, entre las marejadas de la crisis, mecanismos efectivos desde los que alumbrar, penetrar y aprehender no sólo el universo confuso de la novela, sino ese otro universo, más real, más tangible, más próximo a este mundo, que está de manifiesto en el “¿Último diario?” y –sea por similitud o consonancia– parece dividido entre el amor y el fuego, entre la oscuridad de un tiempo en agonía y la deflagración de otro que se reintegra y tiende hacia otra lógica, hacia la teología del dios liberador. En suma: nuevas formas de conocimiento que, como señala haciendo eco de la citada epístola de Pablo a los Corintios, borrarán lo confuso y lo ilusorio para hacernos mirar “con toda claridad”. ➤➡

REFERENCIAS

- ARGUEDAS, J. M. (1971). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada.
- CORNEJO POLAR, A. (1973). *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires: Losada.
- DE LLANO, A. (2018, 2 de mayo). Utopía, milenarismo y sentimiento religioso. *Biblioteca Virtual Universal*. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/156886.pdf>
- FORGUES, R. (1992). Por qué bailan los zorros. En Fell, E. M. (Ed.), *J. M. Arguedas. El zorro de arriba y el zorro de abajo* (pp. 307-315). Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Ediciones Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- ROULLÓN, J. L. (1992). La luz que nadie apagará. Aproximaciones al mito y al cristianismo en el último Arguedas. En J. M. Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Eve-Marie Fell (Ed.). Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Ediciones Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.