

Mitología y realidad socio-histórica en El Hablador de Vargas Llosa

El hablador retoma el esquema en contrapunto de *La Tía Julia y el escribidor* al alternar un texto producido por el narrador-autor (los capítulos pares, más el cap. I) y otro, por un personaje ficticio (los impares). La novela se desarrolla en dos espacios, Florencia y la región amazónica, con flashbacks a la década de los años cincuenta en Lima¹. A pesar de que los capítulos del «hablador» se fechen entre los años 60 y 80, es decir, son casi simultáneos con la estancia del narrador-autor en Europa, entre ambos tiene lugar un cambio del mundo moderno a otro arcaico, comparable al experimentado por el narrador anónimo de *Los pasos perdidos* de Carpentier. Su difícil viaje por el «angosto túnel» (p. 162) de la selva significa un retroceso en el tiempo, primero a la Edad Media y posteriormente hasta la época paleolítica. También Saúl relata su travesía «iniciática» en balsa por el Pongo de Mainique, «donde el Urabamba... se tornaba un dédalo de rápidos y remolinos» (p. 20). El Pongo inspira tanto terror que algunos cargadores deben ser amarrados a las balsas —cual Ulises— para el descenso por él.

1. El narrador-autor, otro *alter ego* de Vargas Llosa en la línea del narrador-investigador de *Historia de Mayta*, pasa el verano de 1985 en Florencia, donde pretende haber visto una exposición fotográfica sobre una de las tribus amazónicas más primitivas, los machiguengas, que habitan los departamentos de Cuzco y del Madre de Dios. Su hábitat se extiende entre los ríos Misahua (al norte), el Koribeni y el Yanatile (al sur), el Manu y el Madre de Dios (al este) y los ríos Ene, Perené y Tambo (al oeste, Barriales, p. 12 s.). Las fotografías le sirven al narrador como la magdalena proustiana para evocar los tiempos con el compañero Saúl Zuratas en la Universidad de San Marcos en los años 50 y dos viajes a la selva amazónica en 1958 y en 1981. Ambos personajes estudiaban Derecho por deseo de los padres y ambos se deslizan hacia otra carrera y finalmente otra profesión: el narrador termina sus estudios de literatura y se hace escritor, mientras que Saúl se dedica a la Etnología y termina como «hablador» de los machiguengas. Es obvio que Vargas Llosa ve un parecido entre la función de los dos, puesto que ambos son «fabuladores».

I. MITOLOGIA

En los capítulos III, V y VII de *El hablador* el lector participa directamente en los mitos cosmogónicos de los machiguengas. Precisamente en el Gran Pongo (o Pongo de Mainique), donde «se juntan todos los ríos de este mundo y de los otros» (p. 194), el machiguenga pone el comienzo y el final de la vida: «Allí empezamos y allí acabaremos los machiguengas, parece. En el Gran Pongo» (p. 42)². Pero no sólo los machiguengas principiaron en el Pongo, sino que también el génesis tuvo lugar allí; es decir, como gran número de pueblos, los machiguengas proclaman un origen divino para su estirpe.

«Allí ocurrió, en el Gran Pongo. Allí el principio principio. Tasurinchi bajó desde el Inkite... Hinchando su pecho, empezaría a soplar. Las buenas tierras, los ríos cargados de peces, los bosques replegos, tantos animales para comer...» (p. 205).

El Paraíso machiguenga, como se ve, no se diferencia mucho del Edén bíblico y a la vez se adapta a las necesidades de una tribu cuya vida está basada esencialmente en la caza y la pesca en correspondencia con su hábitat natural.

Como todo el pensamiento precolombino, el machiguenga es maniqueísta, por lo que en el Pongo tuvo lugar la lucha cósmica entre Tasurinchi (el bien) y Kientibakori (el mal, p. 205), lucha parecida a la que narra el *Popol Vuh* entre los gemelos y los señores de Xibalbá. Igual que Tasurinchi, también Kientibakori se relaciona con el soplo y del suyo salieron «Tierras podridas... cochas cenagosas... culebras... Víboras, lagartos, ratones, zancudos y murciélagos. Hormigas, gallinazos», es decir, todas las «inmundicias» (p. 103). Al final el Dios del mal crea a los kamagarinis (diablos) y los espíritus perversos. Al terminar de soplar las dos divinidades se vuelven cada uno a su respectivo reino: Tasurinchi al Inkite (el cielo) y Kientibakori al Gamaironi (el infierno). Naturalmente, antes de reti-

2. Vargas Llosa le da también el nombre «Ostiake» (p. 58) para convertirlo posteriormente en «Oskiaje» (p. 110, 195). Se trata de un error, ya que Ferrero también ofrece «Ostiake» como «el fin de la tierra» (Ferrero, p. 389). Los historiadores y etnólogos discuten todavía el origen de la tribu. Una de las dificultades para su dilucidación es su nombre, puesto que los cronistas suelen llamarlos a veces «chaguaris», «antis», «manaries», «opataris», «chonchoites», «pilcozones» y «campas» (cf. Alvarez, p. 41 nota; Barriales, p. 7; *El hablador*, p. 80). Pertenecen a la familia arawak y actualmente se cree que forman parte de los campas, a los que ellos llaman «ashaninkas». Algunos investigadores como Alvarez Lobo mantienen que en tiempos del incanato constituyeron el grupo culturalmente más avanzado de los campas al que la conquista forzó «retroceder a un estado socio-económico primitivo» (Alvarez, p. 41).

En este estudio utilizo los nombres indígenas según la forma en la que aparecen en *El hablador*, excepto cuando se trata de citas de otros autores. Todas las páginas se refieren a *El hablador*, si no se indica otra fuente.

rarse, Tasurinchí sopló y «aparecieron tantos machiguengas» (p. 205), mito ya incluido en la fuente del autor, el dominico Barriales, quien lo cita como epígrafe y frase final en su libro *Matsignka*: «... Cuando sopló Tasurintsi aparecieron tantos matsigenka que no se podían contar»³. En otra ocasión incluso se nos indica quiénes fueron los primeros seres humanos, a saber: Parení y Pachakamue. Es llamativo que, al contrario que en la Biblia, primero se crea a la mujer y posteriormente al hombre, lo cual explica por qué la sociedad machiguenga es matrilineal (o viceversa).

El Gran Pongo es un lugar sagrado que inspira respeto y a la vez miedo, puesto que en él enlazan los ríos que llevan tanto a los mundos de «arriba» como a los de «abajo». En él los machiguengas creen oír los gemidos y llantos de niños ahogados, maltratados por los monstruos de Kientibakori (p. 206). Aplazo la historia mítica de los machiguengas, narrada en el capítulo III, hasta la segunda parte de este ensayo, puesto que, como en el caso de *Popol Vuh*, se puede hacer una lectura socio-histórica del relato.

Veamos a continuación la organización del universo machiguenga, tal como se colige de los relatos del hablador, naturalmente narrada sin una estructura lógica ni cronológica, como ya se deduce del hecho de que el génesis se coloque en el último capítulo. Según la cosmogonía machiguenga existen «cuatro mundos del Universo» (p. 119); por cada uno de ellos fluye un río y cada uno está relacionado con ciertos habitantes. El mundo de más arriba es el Inkite, morada de Tasurinchí y el gran río que lo recorre es el Meshiareni, el río de los espíritus puros, en realidad la Vía Láctea («una escalera de luceros», p. 58; cf. Barriales, p. 74). Los muertos pueden viajar a través de los ríos y, tras diversas transformaciones, es posible que lleguen hasta el Inkite, después de haber pasado por el Menkoripatsa, el mundo de las nubes (p. 44). Aquí mora el espíritu del trueno, Morenanchiite, y el río de este lugar de tránsito es el Manaironchaari, el río de las aguas de algodón (p. 117). Debajo del Menkoripatsa está la tierra, Kipatsa, habitada por los machiguengas; por ella corre el Kamabiria, el río de los muertos⁴, que conecta con el infierno (p. 39). El submundo es

3. Ferrero concreta el material del que fue hecho el primer hombre: no es de barro y de maíz... sino del poroso palo de balsa. Como es material liviano y deficiente, el ser humano tiene que morir (Ferrero, p. 385). En su artículo «Writer-speaker? Speaker-writer...» M. I. Acosta Cruz toma por invenciones de Saúl lo que en realidad no son sino elementos de la mitología machiguenga como cuando dice que Zuratas habla de niños ahogados en el *Gran Pongo para conmover a sus oyentes* (Acosta Cruz, p. 141; cf. sus afirmaciones acerca de la posición de la mujer, p. 140). Otro estudio sobre la misma novela se debe a Peter Standish (1991), quien la enfoca de forma totalmente distinta, ya que excluye al habitante amazónico.

4. En realidad Vargas Llosa se aparta en este punto de su fuente Barriales. A pesar de que éste hable de «cuatro regiones diferentes», en realidad, ofrece cinco, ya que la tierra no está incluida en su cómputo, puesto que «arriba hay dos tierras, Menkoripatsa... y el Inkite... abajo hay otras dos: Kamabiria, intermedia, y Gamaironi, la más profunda» (Barriales,

el Gamaironi, comparable al infierno de los cristianos, donde reside Kientibakori (p. 57). No se especifica el nombre de su río, que en alguna ocasión parece confundirse con el de la región (p. 103, «río de aguas negras»).

Aparte de los dueños de estos mundos existen otros habitantes de los mismos: los diversos espíritus-ayudantes que influyen activamente en la vida de la tribu como protectores o destructores. Tasurinchi está rodeado por los «saankarite» y «ananerite» y también puede utilizar los servicios del pajarillo protector «moritori» (p. 42, 190). Barriales habla además de los «osharite» y «meshiarenite». La contrapartida la constituyen los malos espíritus como los «kamagarini» el «Sopai», «Kasibarenini» (diablillo-niño), «Itoni», e «Inaenka» (diabla deforme, p. 40, 47, 65, 112, 190; cf. Ferrero, p. 417). Los personajes humanos que tienen acceso a los mundos sobrenaturales con el seripigari (el shamán o «brujo bueno», p. 47) y el machikanari (el «brujo malo», p. 46).

Graficamente se puede representar el universo machiguenga de la siguiente forma: Inkite —Tasurinchi— río Meshiarenite

Menkoripatsa-Morenanchiite-río Manaironchaari

Kipatsa-machiguengas-río Kamabiría

Gamaironi-Kientibakori-(río de aguas negras)

Como en el *Popol Vuh* la teogonía y la cosmogonía se confunden en *El hablador*, los dioses son a la vez los astros y se relata la lucha entre el sol y la luna «Kashiri» (ambos masculinos) y la aparición de los cometas y las luciérnagas. De parecida forma, en el *Popol Vuh* se relata la conversión de los gemelos en el sol y la luna y la de los 400 muchachos en estrellas. El primer cataclismo que tiene lugar después de la creación es causado por la guerra entre el sol y la luna, padre del sol (p. 39); cuando el primero vence al segundo le extingue su luz y lo expulsa al Inkite (p. 125). Con esta guerra se relaciona la historia de las estrellas: el hijo sol permitió a su padre luna que se llevara como compañía al Inkite lo que quisiera y Kashiri se decidió por las hembras de las luciérnagas, las cuales se convirtieron en estrellas (p. 125). Además el hablador cuenta que Kashiri bajó al mundo para casarse con una mujer machiguenga y como consecuencia le salieron las manchas (p. 110 ss). También los cometas, «kachiborérine», tienen su historia: Kachiborérine era una machiguenga ideal, puesto que le caracterizaba la serenidad. Pero un día encontró a su hijo

p. 74). En la novela, el primer mundo inferior se convierte en el río Kamabiría. También Ferrero menciona en total cinco regiones, aunque la de Kamabiría parece reducirse al río. Según este autor, el río que fluye por el Gamaironi es el de Kamabenia (Ferrero, p. 380). Ambas divisiones en cuatro o cinco resultan convincentes, ya que el número cuatro, múltiplo del dos tiene valor simbólico en la mitología procolombina, especialmente en el *Popol Vuh*, donde existen «Ixpiyacoc e Ixmucané, dos veces abuela y dos veces abuelo» (p. 10 ss); hay dos pares de gemelos, cuatro ríos, cuatro caminos, cuatro mensajeros... Pero igualmente el número cinco es sagrado: los cuatro puntos cardinales más el centro, como comprueba el árbol de los voladores del Tajín.

acostado con su segunda esposa y ésta trató de envenenarlo. Por fin el marido, cegado por la rabia, «cogió una caña de bambú, le prendió fuego y se lo metió en el ano [y] comenzó a subir» (p. 121; cf. Ferrero, p. 383 y ss). Su historia explica por qué los machiguengas temen que la rabia haga peligrar al universo.

Como todos los mitos, los arriba citados constituyen un intento de comprensión del mundo físico y sobrenatural en su totalidad, pero a la vez implican una lección para el comportamiento del hombre y explican códigos y conductas de un pueblo dado, es decir, los mitos y la religión forman un todo con el sistema socio-económico. El antropólogo Bronislaw Malinowski resume la función del mito de esta forma:

«Myth fulfills in primitive culture an indispensable function : it expresses, enhances, and codifies belief; it safeguards and enforces morality; it vouches for the efficiency of ritual and contains practical rules for the guidance of man»⁵.

Como se ha visto en la historia de los cometas, el destino de Kachiborérine sirve de antimodelo para el comportamiento del machiguenga. Su ejemplo alcanza incluso a los capítulos pares (II), puesto que Saúl, estudiante en Lima, regala al narrador tras una pelea un hueseccillo decorado por los machiguengas con la explicación de que las líneas grabadas en él simbolizan «el orden que reina en el mundo. El que se deja ganar por la rabia tuerce esas líneas y ellas, torcidas, ya no pueden sostener la tierra», por lo que el mundo puede caer de nuevo en el caos original (p. 17).

En la historia de la luna y su busca de mujer entre las machiguengas entran varios elementos que explican las costumbres de la tribu. La joven elegida por Kashiri está sentada, tejiendo una estera, con las «mejillas pintadas y la frente; dos rayas rojas le subían desde la boca hasta las sienes. Era, pues, soltera, aprendería, pues a cocinar y hacer masato» (p. 111). En el capítulo sobre las pinturas faciales (de rojo achiote como en el caso de la novia divina) Barriales explica el dibujo aludido: «Utilizado indistintamente por hombre o mujer expresa que es soltero o soltera, ya tiene edad para casarse... la mujer ya sabe cocinar, hacer masato, tejer, etc.». Igualmente los ritos de iniciación tienen origen divino. Barriales

5. Malinowski, p. 101. Mircea Eliade hace suya esta explicación del mito en el libro *Mito y realidad*, donde cita a Malinowski (p. 32) y propone una definición parecida: «los mitos relatan no sólo el origen del Mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy, es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad...» (p. 23). Barriales da prácticamente la misma explicación acerca de los machiguengas: «El sentido religioso del matsigenka involucra su vida, su acción, su estatus, su comunidad y el mundo. No es desglósable a través de la multiplicidad de sus mitos solamente, sino de cuanto encierran sus sistemas sociales, económicos y el conjunto de su cultura» (Barriales, p. 74).

describe con detalle el de la pubertad femenina: con la primera menstruación se encierra a la joven durante tres lunas y alguna mujer la lava con agua caliente al comenzar y al terminar el encierro. Además, la joven debe abstenerse de comer ciertos alimentos y no puede mirar a ningún hombre; es en este momento cuando se le pintan las dos líneas de achiote en su rostro (Barriales, p. 41s.). La descripción del hablador acerca de la novia de Kashiri coincide totalmente con la del dominico (p. 111). Para el machiguenga también la comida es de origen divino, ya que Kashiri trajo la yuca y el plátano y «desde entonces hay en el mundo comida y masato» (p. 111; cf. Ferrero, p. 392 s.).

También algunos ritos mortuorios están inspirados en un origen divino, puesto que se cree que «los muertos viajan por el río» (Barriales, p. 33) como lo hicieron Tasurinchi y Kientibakori. Según haya sido su vida en la tierra cada muerto se encaminará bien hacia el Inkite o bien hacia el Gamaironi. Por ello los que eligen acabar con su vida voluntariamente, como la hermana del Tasurinchi del Cashiriari, violada por los serranos, se van a la orilla del río y se clavan una espina en el corazón o en las sienes (p. 59).

Igualmente se explican costumbres y prohibiciones, como la de que sólo los hombres puedan plantar y recoger la yuca y no las mujeres, y al revés, por qué la mujer puede plantar y cosechar el algodón y no el hombre; también las plantas tienen sexo y les gusta ser tratadas por su igual (p. 126). Estas antiguas normas se mantienen todavía, puesto que entre los machiguengas aún hoy día existe la división sexual del trabajo (Alvarez, p. 62). La prohibición de cazar el venado se ejemplifica con aquel antepasado al que dieron muerte sus presas por no obedecer la norma dada por los dioses (p. 185 ss.). Esta leyenda se encuentra en el original (bilingüe) en Barriales, igual que el poema «Me está mirando la tristeza»⁶.

6. Págs. 77, 71. En Ferrero encontramos la anécdota del niño que volvió a visitar a sus padres después de haber muerto. Igual que la leyenda del hombre-venado, la del niño muestra a las claras la forma en la que Vargas Llosa usa sus fuentes; añade detalles; combina diferentes fuentes y anécdotas (p.e., en la del niño muerto, Ferrero no dice que ya tiene novia en su nueva morada; pero dos páginas antes mencionó que los espíritus, según los machiguengas, llevan a los nuevos a sus casas donde ya les tienen preparada una esposa; Ferrero, p. 318, 320). Cuando se trata de un texto indígena, el autor lo estructura y le impone un orden lógico (cf. la leyenda del hombre-venado); por último, transforma los relatos (en estilo indirecto) de sus fuentes en diálogos y escenas; con respecto al lenguaje imita el estilo oral de un contador de cuentos. Puesto que no es fácil encontrar los textos-fuente, copio aquí el párrafo acerca del niño, muerto a los once meses, que volvió a visitar a sus padres en una sesión de encantamiento; transcurrida una semana: «Oyeron todos unos pasos, y se presentó ante ellos un apuesto joven como de unos quince años. Entró en la casa, saludó y se sentó en corro con ellos. Vestía una cusma nueva y roja... Era la nueva ropa de su nueva jerarquía celestial... Prueba de ello, su rápido crecimiento en sólo ocho días. Sin embargo, le quedaba un recuerdo de la tierra: los pechos de su madre. Se acercó a ella y los succionó nuevamente» (Ferrero, p. 320). Este breve episodio se amplía a dos páginas en *El hablador* (p. 56 ss.), igual que el del hombre-envenenado pasa de media página a cuatro (p. 185 ss.).

Podemos aplicar a la vida de los machiguengas lo que la antropóloga Elizabeth Burgos dice en la introducción a sus entrevistas con Rigoberta Menchú sobre la de los maya-quichés en Guatemala:

«lo sagrado impregna lo cotidiano... rito y vida doméstica son todo uno... todo acontecimiento presente debe encontrar su explicación en el pasado, debe estar ritualizado para ser integrado a lo cotidiano, porque lo cotidiano también es ritual» (p. 9).

El machiguenga es un ser totalmente unido a la naturaleza y los elementos naturales le «hablan». Barriales cita como ejemplo la chacra, los pájaros, los animales de la selva... Igualmente el estudiante Saúl habla de esta relación íntima entre el indio y su entorno natural: «El hombre y el árbol, el hombre y el pájaro, el hombre y el río...» (p. 98). El último ejemplo evoca automáticamente la compenetración del narrador Ernesto con el río en la novela arguediana *Los ríos profundos*, aunque Saúl pretenda que los incas ya se hayan convertido en sonámbulos.

Antes de pasar a la parte sociohistórica quisiera mencionar brevemente el tratamiento del tiempo en los capítulos del hablador, tratamiento del todo distinto del que utiliza el narrador-autor. Edwin Schneil, el lingüista norteamericano que vive con la tribu, dice con razón que el hablador mezcla todo (p. 171): la vida diaria con la mitología, la cosecha de yucas con los demonios, es decir, no diferencia los tiempos, presente (real) y pasado (mítico) se confunden. El hablador no ofrece ninguna fecha concreta y sus relatos constituyen un único río, por lo tanto su división en capítulos es impuesta por el narrador extradiegético. En realidad sus historias forman un continuo en el que el tiempo no se mide con el cronómetro sino según «lunas»⁷.

II. LA REALIDAD SOCIO-HISTORICA

Muchos antropólogos conciben el mito como el relato sagrado de sucesos reales que tuvieron lugar en tiempos lejanos. Los mitos narran el origen del mundo, de animales, plantas y del hombre, pero también incluyen acontecimientos históricos de la formación del pueblo al que se refieren. Raphael Girard, antropólogo francés que vivió varios años con las tribus centroamericanas, realiza esta lectura paralela de los mitos y de la evolución histórica de los maya-quichés en su libro *Le Popol Vuh. His-*

7. Al contrario que el tiempo «mítico» del hablador la cronología del autor-narrador está perfectamente fijada entre 1953 y 1985: en 1953 conoce a Saúl; a partir de 1956 Saúl sólo se interesa por los machiguengas; en 1957 el narrador viaja a la Amazonía; en 1963 éste se entera en París de la desaparición de Saúl; en 1981 viaja por segunda vez a la Amazonía; en el presente del discurso (1985) el narrador se encuentra en Florencia.

toire culturelle des Maya-Quichés. Según el investigador, al fijar en escritura sus leyendas sagradas los sabios de este pueblo escribieron su historia. Propongo a continuación una lectura socio-histórica de *El hablador* que incluye los relatos míticos.

Como ya hemos visto, los machiguengas fijan su origen en un espacio perfectamente localizable, el Pongo de Mainique, al contrario de otras culturas precolombinas que lo sitúan en un lugar ajeno y difícilmente ubicable hoy día, como por ejemplo, el Aztlán de los mexicas. Según el hablador, después de la creación y un estado original paradisíaco ocurre un cataclismo, al igual que en las tres grandes culturas precolombinas: oscurece y la tierra se hunde en las tinieblas por lo que los machiguengas deben ayudar al sostenimiento del sol, caminando ellos ininterrumpidamente. Un segundo cataclismo acaece cuando la tribu descansa y muchos machiguengas se ahogan en los ríos desbordados por un diluvio. Durante otro período de reposo los machiguengas se hacen sedentarios y plantan yuca, maíz, plátano, algodón y tabaco (productos que todavía hoy día constituyen la base de su alimentación y vida diaria, cf. Alvarez, p. 57 y ss.), pero otro grupo nativo, los mashcos⁸, les sorprenden y les diezman para quitarles su sal (p. 43). Es precisamente en el Cerro de la Sal, míticamente ubicado en camino al «Menkoripatsa» (el mundo de las nubes) donde tiene lugar una nueva etapa de convivencia pacífica entre todas las tribus:

«Subían muchos. Ashaninkas, amuehas, piros, yaminahuas. Los mashcos subían. No nos peleábamos. No había guerras, ni cacerías, sino respeto, dicen» (p. 44).

Detrás de este mito se esconde una realidad histórica documentada: el comercio de la sal que servía a todas las tribus amazónicas, constatado ya por los españoles en el siglo XVII. El Cerro de la Sal se ubica cerca del río Paucartambo y se eleva a 300 metros sobre éste (o a más de 1.000 metros sobre el nivel del mar; cf. el mapa en Alvarez, p. 56) y a él, según documento del siglo XVII, «concurren todas las naciones de la Selva adentro», es decir que cumplía una «función Panselvática»⁹, mediante la cual

8. A. Ferrero confirma la enemistad antigua entre los mashcos y los machiguengas: «Por el este, tienen los machiguengas, como nada simpáticos ni pacíficos vecinos, a la disminuida tribu masca... Con ellos, sí que han vivido como eternos enemigos. Se han odiado, se han perseguido, se han exterminado, llevando siempre el machiguenga las de perder || por su condición pacífica, menos belicosa y sanguinaria» (Ferrero, p. 19). La existencia de prejuicios en la sociedad blanca contra los «salvajes» amazónicos se deduce de la siguiente frase de *Aves sin nido* de Matto de Turner: «pronto seremos también reducidos a pasto de aquellos antropófagos, diseminados en tribus en las incultas montañas del "Ucayali" y el "Madre de Dios" (1986, p. 33).

9. Ya el padre Pío Aza (citado también por Vargas Llosa, p. 82) afirmaba que los machiguengas formaban parte de un «antiguo imperio amazónico», idea retomada por Ceni-tagoaya al descubrir los petroglifos del río Shenkibenía (Aza, 1924, p. 15).

los conquistadores creyeron posible apoderarse automáticamente de toda la selva (Alvarez, p. 73). La sal era más que un mero objeto alimenticio o de comercio; constituía «un centro de relaciones permanentes que formaba una base para la vida común» (id., p. 76), afirmación corroborada por el hecho de que los indios acudiesen a este cerro, aun cuando existían otros yacimientos de sal más cercanos. La época en el Cerro de la Sal a la que el hablador se refiere como «mágica», «sagrada» y de respeto mutuo (p. 45) no se diluye en el tiempo mítico sino que constituye un momento concreto de la sociedad indígena hasta la llegada de los blancos.

Para el primer choque entre las dos culturas no existe relato del hablador, pero hay una breve alusión por parte del narrador de los capítulos pares al enumerar todos los enemigos que los machiguengas han tenido que superar: «los ejércitos incas, los exploradores, conquistadores y misioneros españoles, los caucheros y madereros republicanos, los buscadores de oro y los inmigrantes serranos del siglo XX» (p. 229)¹⁰. Suplamos esta falta de detalles acerca del período de la conquista de la selva sobre la base de los aportes del libro *TSLA* de Alvarez Lobo. Durante la Colonia, la Encomienda estuvo prohibida en esta parte de la selva (Cédula de 1573) y la Reducción fue el modelo que se implantó con la conquista (Solórzano Pereira en Alvarez, p. 86). Los misioneros hacían de punta de lanza que servía a los conquistadores y comerciantes para «civilizar» la selva. Un instrumento indispensable para ello fue la construcción de caminos, «un medio esencial en la nueva empresa combinada: empresa misionera y empresa económica» (id., p. 91). El papel de los misioneros resulta doblemente ambiguo, ya que bajo el objetivo de conversión del indígena colaboraban en la explotación material del mismo (el indio debía trabajar para beneficio de los misioneros, los capitanes y soldados, el Virrey y el Rey)¹¹ y con sus talleres producían buenos obreros especializados. Los misioneros se hicieron igualmente culpables en el campo cultural, puesto que obligaban a tribus enemigas a convivir forzosamente y dividían y estratificaban la comunidad, valorando como superiores a los cristianos; prohibían el casamiento entre indios de diferentes reducciones, introducían el sistema patrilineal al igual que los nuevos valores de competitividad, ambición e individualismo, destruyendo el espíritu tribal y grupal. La ideología misionera obviamente despreciaba la cultura nativa a la que ni siquiera reconocía como tal¹². Vargas Llosa ya mostró lo dudoso de la acción misionera en su novela *La Casa Verde* y Saúl en *El*

10. Barriales cita los mismos momentos perjudiciales: «Conquista Virreinato, Reducciones, hacienda, caucho, oro, petróleo, madera...» (p. 87); en la p. 7 ya mencionó «la extensión del Imperio Incaico».

11. Cf. el funcionamiento de la Reducción en Alvarez, p. 110-13.

12. Por ejemplo, el Padre Aza los llama «envilecidas tribus salvajes» y dice que viven en «el estado lastimoso de abyección, abatimiento e ignorancia»; para él han perdido «la conciencia de su propia dignidad» (1924, p. 4, 34).

hablador crítica, con mucha razón, su labor «espiritual» en los tiempos de la Colonia¹³. Cuando los machiguengas de la novela, como el Tasurinchi del río Yavero, se retiran constantemente a los rincones más apartados e inaccesibles, repiten una antigua táctica, practicada desde la llegada de los blancos (Alvarez, p. 123). En una sola ocasión los nativos se rebelaron contra el «viracocha», en la Revolución del Pajonal en 1742, bajo su líder Juan Santos Atahualpa, quien proclamó: «Ya se acabaron los obrajes, panaderías y esclavitudes» (id., p. 120).

Otra razón de la vida nómada y de la continua retirada de los indios eran las enfermedades traídas por los blancos. El Tasurinchi del río Yavero relata cómo los primeros religiosos blancos trajeron la muerte con sus estornudos (p. 52s). Por miedo al contagio los indios se refugiaban en los lugares más inhóspitos, «fuera del alcance de los blancos y de los serranos, para vivir en el subdesarrollo» (Alvarez, p. 185). Los serranos o «punarunas» son precisamente otro factor que perjudica a los machiguengas en la novela. A menudo surge su nombre al lado del de los «viracochas» y los «mashcos», cuando los machiguengas mencionan a sus enemigos (p. 123, 134, 209). La tradición oral machiguenga cuenta que los «punarunas» capturaron a varios campas y les «escupieron en la boca» (les contagiaron el sarampión) y luego les devolvieron a sus pueblos. Como consecuencia murieron muchos campas y otros huyeron al interior de la selva, por lo que los serranos se apoderaron de sus casas y sus chacras¹⁴. El miedo de los machiguengas a los serranos se expresa en *El hablador* en la experiencia de la hermana menor del Tasurinchi del Cashiriari que fue robada y violada por los «punarunas» y que prefirió suicidarse (p. 58 s.). También Saúl los desprecia —quede bien claro que se trata de los antiguos incas— y los moteja de «pueblo de sonámbulos y vasallos» para el que no hay remedio, opinión totalmente contraria a la que expresa José María Arguedas en sus estudios etnológicos.

Otro hito en la historia del país significa la declaración de la Independencia en 1821. Para incrementar la explotación de la selva se promulga en 1848 una Ley que permite la inmigración de extranjeros, eximiéndoles de impuestos durante 10 años. Otras leyes continuaban el trato favorable para la adquisición de tierras amazónicas, despojando paulatinamente a

13. El mismo dominico Alvarez apoya esta crítica de Saúl: «la historia asocia al misionero con el colonizador. Esta colaboración de ambos y la ideología que la dirige constituyen hoy una de las objeciones más serias que se puede presentar a la teoría y al sistema misioneros» (p. 160).

14. Alvarez, p. 161. Ferrero cuenta que según la mitología machiguenga los serranos eran originariamente demonios (kamagarini) y aparecieron en la tierra por culpa de un niño machiguenga que hacia hoyos en la arena, por donde salieron los demonios-punarunas (p. 394). Confirma que «punarunas» y machiguengas se desprecian mutuamente: «El serrano no da al machiguenga más categoría que la de un simple peón, un carguero, gente de servicio [y el machiguenga] considera como a ser despreciable, indigno de un pedazo de yuca, al andino» (Ferrero, p. 18).

los nativos, especialmente la Ley 1220 de 1909 por la que «las tierras que habitaban y cultivaban los Nativos fueron asumidas por el Estado» el cual favorecía la colonización a gran escala para «incorporar la Selva a la economía nacional» (Alvarez, p. 153).

La dura época del caucho es evocada tanto por el narrador (p. 82 ss, 160 ss) como por el hablador. En realidad éste repite un relato que había escuchado al Tasurinchi hierbero, quien a su vez lo oyó de su padre (p. 134ss.). Vargas Llosa trató el tema en su novela *La Casa Verde* en la que Fushía participa en la explotación del jebe y la desgracia del aguaruna Jum ocurre cuando ya no quiere permitir que Reátegui y sus compinches exploten a su pueblo. La extracción masiva del caucho comenzó en la Amazonía en 1894 y atrajo un enorme número de inmigrantes europeos y asiáticos, aparte de los peruanos. Sin consideración se cazaba a los indios, «como a sajino para llevar[los] al campamento» (p. 134); afirma el viejo Tasurinchi:

«ellos recorrían la tierra cazando a la gente. Entraban a los caseríos, disparaban sus escopetas... Los laccaban, en las casas... A los que tenían manos para sacar su sangre del árbol, se los llevaban... Amarrado de sus pescuezos entraban en los campamentos» (p. 135).

Vargas Llosa no incluye ninguna descripción del infierno cauchero, porque sabe que sus lectores conocen el relato del viejo Clemente Silva de *La vorágine* de Rivera. Pero insiste en que como tantos nativos morían en aquellas condiciones, se les ofrecía la libertad si cazaban a otros indígenas:

«Con tal de salir del campamento, se volvían cazadores de hombres. Igual que los árboles las familias comenzaron a sangrar. Todos cazaban a todos... Se perdió la confianza, pues. Todos eran enemigos de todos, entonces» (p. 135 ss).

Aunque los machiguengas busquen una explicación cosmogónica de su desgracia (otra caída del sol), la descripción se basa en datos verificables y el resultado fue, como alude el Tasurinchi, la desaparición de los «últimos restos de las relaciones sociales» (Alvarez, p. 199, 200).

Con la irracional explotación del caucho, éste se terminó pronto y algunos nativos recuperaron su libertad. Pero el narrador-autor de *El hablador* deja constancia de que para otros comenzó una nueva esclavitud en los años 20 de nuestro siglo, puesto que los ex-caucheros arruinados establecieron haciendas y se dedicaron de nuevo a la caza de mano de obra machiguenga (p. 161). Alvarez Lobo explica detalladamente, incluyendo precios y estadísticas, cómo funcionaba la hacienda, en la que el patrono era dueño de tierras y vidas humanas (p. 209 ss.). Muestra igualmente cómo la iglesia fue implicada en el sistema —el lector recordará la situación parecida, por ejemplo, en *Los ríos profundos*— y cómo el poder

económico fue utilizado para obtener el poder político. Ambos autores, Vargas Llosa y Alvarez Lobo, mencionan expresamente la situación de los machiguengas del río Mipaya, «quienes todavía en la actualidad temen al blanco porque les puede quitar sus mujeres o sus hijos» (Alvarez, p. 218) y el primero relata cómo estos mismos indios mataron a varios blancos» cuando un hacendado de la región vino a llevarse a los jóvenes y a las mujeres» (p. 161). Como en la época de la Reducción se obliga a diferentes etnias, incluso enemigas, a convivir; se prohíbe la relación con otros miembros de la misma tribu de otras haciendas y se destruye la identidad de los grupos étnicos (Alvarez, p. 260).

En la mayoría de los casos la hacienda sobrevivía a su dueño; su sustituto lucrativo fue la madera, sobre todo desde la construcción de la carretera Lima-Pucallpa en los años 40¹⁵ y la instalación de pequeños aserraderos y factorías de madera en Pucallpa en los años 60. Como última agresión contra «esos calatos» Vargas Llosa menciona las compañías petroleras (años 70), los buscadores de oro¹⁶ y, recientemente, los traficantes de droga, el terrorismo de Sendero Luminoso y el contraterrorismo de policía y soldados (los años 80, p. 229). Los machiguengas, que hasta ahora han sobrevivido con dificultad, están condenados a una nueva «diáspora». Constata el narrador que en la actualidad la aculturación ya se ha hecho realidad para gran parte de los machiguengas, especialmente los que viven en los pueblos de reciente creación, Nuevo Mundo y Nueva Luz (p. 157). También los dominicos que conviven o han convivido con los machiguengas confirman que en este momento la tribu está amenazada y es difícil su supervivencia como tal (Barriales, p. 86; Alvarez, p. 309s.). En la discusión que se entabla en la novela Saúl Zuratas es el personaje que defiende incondicionalmente la necesidad de que los machiguengas se mantengan alejados del contacto con la mal llamada «civilización» (p. 97); ha llegado a esta conclusión durante la convivencia con la tribu:

«Antes de nacer, pensaba: "Un pueblo debe cambiar. Hacer suya las costumbres, las prohibiciones, las magias, de los pueblos fuertes... Así todos se volverán más puros", pensaba. No era cierto. Ahora sé que no... ¿Queremos que nos traguen? No. ¿Queremos desaparecer sin dejar rastro? Tampoco...» (p. 211 ss.).

Como ya se mencionó, Saúl condena cualquier interferencia en la vida del indio, incluyendo la de los antropólogos, maestros y religiosos,

15. Véase la importancia moral que cobra la construcción de una carretera en *Yawar Fiesta* de José María Arguedas y el resultado trágico que comporta en la represión de los comuneros de *El mundo es ancho y ajeno* (final) de Alegría; cf. Rama sobre el efecto de los caminos en la penetración de la cultura moderna en el mundo indígena, p. 169.

16. Sobre esta reciente explotación aurífera en Laberinto (Madre de Dios) véase el informe de Marcel Niedergang (1990).

puesto que violentan su cultura (p. 34). El narrador asumió una postura opuesta en sus tiempos de estudiante, bajo la influencia de las teorías marxistas (cf. la militancia del propio Vargas Llosa en los años 50 en el grupo «Cashuide»); abogada en favor del «desarrollo y la industrialización» (p. 24), aunque pretendía en aquel momento —al igual que su maestro Mariátegui— que las «tribus amazónicas podrán, simultáneamente, modernizarse y conservar lo esencial de su tradición y sus costumbres» (p. 76). Pero ya en su viaje por el Amazonas en 1958, constata la imposibilidad de este objetivo y, en el tiempo del discurso (1985), critica aquella pretensión como «irreal y romántica» (p. 77), juicio influido ciertamente por el cambio en la actitud del propio autor, quien, desde el «caso Padilla» (1971), se ha alejado cada vez más de la utopía socialista. Vargas Llosa se limita en *El hablador* a hacer palpable el dilema de las culturas primitivas en la actualidad, pero lo enfoca como escritor y no como etnólogo.

José María Arguedas, que en su juventud también partió de las teorías socialistas, adopta otra actitud acerca del problema indígena en sus estudios etnológicos sobre los habitantes del valle del Mantaro: muestra que cuanto más se cierra una comunidad a la influencia de una cultura dominante (es decir, se aferra al purismo defendido por Saúl Zuratas) tanto más vulnerable resulta. Arguedas ve la actual cultura india de esta forma:

«es el resultado del largo proceso de evolución y cambio que ha sufrido la antigua cultura peruana desde el tiempo en que recibió el impacto de la invasión española. La vitalidad de la cultura prehispánica ha quedado comprobada en su capacidad de cambio de asimilación de elementos ajenos» (*Formación...*, p. 2).

En sus ensayos etnológicos reivindica, por ello, un lugar especial para el mestizo, por su «excelente capacidad para la asimilación de valores», que no excluye una adecuada selección, sabiendo «permanecer entre dos corrientes, tomar de las dos cuanto podía convenir a su naturaleza bivalente y sin embargo bien integrada» (*Formación...*, p. 172). En «No soy un aculturado» proclama este «mestizaje» feliz para su propia persona: «Yo soy un peruano que orgullosamente habla en cristiano y en indio, en español y en quechua» (p. 432).

III. CONCLUSION

Para terminar podríamos hacer una comparación entre Ernesto, el protagonista de *Los ríos profundos*, el narrador anónimo de *Los pasos perdidos* y Saúl, de *El hablador*: en los tres casos tenemos un personaje fronterizo entre dos culturas; en los tres un blanco llega a identificarse con el mundo primitivo; pero en la novela carpentiana el protagonista fracasa y

vuelve al mundo occidental; en el relato vargasllosiano el «hablador» se aparta definitivamente de su origen; en el texto de Arguedas el adolescente se distancia de su raza «con el fin de socavar desde dentro la cultura de dominación para que en ella pueda incorporarse la cultura indígena» (Rama, p. 205s.). Vargas Llosa está más interesado en el aspecto *literario* del hablador: «fabular, contar historias, entretener y, al mismo tiempo comunicar algo que viene de otras partes» (en Setti, p. 73). Su lucha es literaria: cómo expresar la mentalidad mágico-religiosa del nativo dentro de formas lingüísticas y esquemas intelectuales lógicos¹⁷. La preocupación por la escritura es constante en el autor desde *La Tía Julia y el escribidor*; según Oviedo, uno de los rasgos de la obra vargasllosiana de la segunda y última etapa es precisamente el traslado del interés al tema metaliterario (Oviedo, p. 308s.). El verdadero tema de sus piezas de teatro es la creación literaria y también la novela *Historia de Mayta* (incluso *¿Quién mató a Palomino Molero?*) es en gran parte metaliteraria (cf. Gnutzmann, III, 3; IV, 2). Asimismo en *El hablador* el autor no deja ninguna duda de que su texto no corresponde con la realidad sino que es un puro acto de voluntad literaria: «He decidido que el hablador de la fotografía de Malfatti sea [Saúl y] que ese bulto... sea un loro» (p. 230). Como el fraile Maluenda¹⁸ el propio Vargas Llosa ha utilizado su libertad de invención para «añadir y adaptar» (p. 104) la realidad a sus necesidades. Siente fascinación por la figura y la tarea del hablador por su parecido con la suya: «encargado de atizar ancestralmente la curiosidad, la fantasía, la memoria, el apetito de sueño y de mentira» (p. 228).

RITA GNUTZMANN
 Universidad del País Vasco
 Vitoria (España)

17. Dentro de esta problemática el autor no se plantea el problema de la lengua que tanto preocupaba a su compatriota Arguedas (y actualmente a Roa Bastos) quien ensayó diferentes soluciones en sus novelas, abogando al final por una lengua artificial con la incorporación de términos quechuas al español. Vargas Llosa aprecia la obra de su precursor como «el primer escritor que nos introduce en el seno mismo de la cultura indígena y nos revela la riqueza y la complejidad anímica del indio, de la manera viviente y directa con que sólo la literatura puede hacerlo» (en Jorge Lafforgue, p. 41). Cuando otros críticos todavía consideraban *Los ríos profundos* una obra tradicional, él ya la incluía dentro de la «novela de creación» (moderna). («Primitives...», p. 1288).

18. Este informante, el «barbado misionero, Fray Elicerio Maluenda» (p. 103) es completamente inventado según los misioneros dominicos de Claudio Coello, a los que Vargas Llosa cita como su fuente fidedigna. Tampoco existe el libro de Cenitagoya en la Biblioteca Nacional de Madrid... El autor usa ampliamente su libertad de invención, barajando hábilmente la «verdad y las mentiras»: el nombre del «señor feudal y cacique aborigen», el mestizo Fidel Pereira, que Saúl pretende haber conocido en la selva (p. 20), aparece como uno de los principales informantes en el libro de Ferrero; en el mismo libro aparece un Padre Elicerio como autoridad sobre los machiguengas, aunque se apellida Martínez (Ferrero, p. 329)...

BIBLIOGRAFIA

- Acosta Cruz, María Isabel: «Writer-speaker? Speaker-writer? Narrative and cultural intervention in Mario Vargas Llosa's *El hablador*». *INTI*. 29-30, Primavera-Otoño 1989, pp. 133-145.
- Alvarez Lobo, Ricardo: *TSLA. Estudio etnohistórico del Urubamba y Alto Ucayali*. Salamanca, Edit. San Esteban. 1984.
- Arguedas, José María: «La narrativa en el Perú contemporáneo». «Razón de ser del indigenismo en el Perú», «No soy un aculturado», en AA.VV., José María Arguedas. La Habana. Casa de las Américas. Serie Valoración múltiple. 1976, p. 407-433.
- *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México. Siglo XXI. 1989.
- A. Fr. José Pío: *Vocabulario español-machiguenga*. Lima. Casa Editorial Opinión Nacional. 1928.
- *Estudio sobre la lengua machiguenga*. Lima. Casa Editorial Opinión Nacional. 1924.
- Barriales, Joaquín: *Matsienka*. Madrid. Secretariado de Misiones Dominicanas. 1977.
- Boldori de Baldussi, Rosa: *Vargas Llosa: un narrador y sus demonios*. Buenos Aires. García Cambeiro. 1974.
- Burgos Debray, Elizabeth: *Me llamo Rigoberta Menchú*. La Habana. Casa de las Américas. 1983.
- Carpentier, Alejo: *Los pasos perdidos*. Barcelona. Bruguera. 1979.
- Eliade, Mircea: *Mito y realidad*. Madrid. Guadarrama. 1973.
- Ferrero, Andrés: *Los machiguengas*. Villava-Pamplona. Edit. OPE. 1967.
- Girard, Raphael: *Le Popol Vuh. Histoire culturelle des Maya-Quichés*. Paris. Payot. 1954.
- Gnutzmann, Rita: *Cómo leer a Mario Vargas Llosa*. Gijón. Júcar. 1992.
- Malinowski, Bronislaw: *Magic, Science and Religion*. New York. Doubleday. 1954.
- Matto de Turner, Clorinda: *Aves sin nido*. Lima. Peisa. 1986.
- McMurray, George: «Interpretaciones estilísticas e históricas de *La Casa Verde*», en *Homenaje a Mario Vargas Llosa*, ed. por H. F. Giacomani y J. M. Oviedo. New York. Las Américas. 1971, p. 181-191.
- Niedergang, Marcel: «Or et sang sur le Madre-de-Dios», *Le Monde*, 20-1-1992, p. 17-18.
- Oviedo, José Miguel: *Mario Vargas Llosa: la invención de una realidad*. Barcelona. Seix Barral. 1982.
- Popol Vuh*: Ed. por Adrián Recinos. La Habana. Casa de las Américas. 1975.
- Rama, Angel: *Transculturación narrativa en América Latina*. México. Siglo XXI. 1987.
- Setti, Ricardo A.: ... *sobre la vida y la política: Diálogo con Vargas Llosa*. Madrid. Inter-Mundo. 1988.
- Standish, Peter: «Vargas Llosa's parrot». *Hispanic Review*, 59, 2, Spring 1991, pp. 143-151.
- Vargas Llosa, Mario: *El hablador*. Barcelona. Seix Barral. 1987.
- «Primitives and Creators», *Times Literary Supplement*, 14 Nov. 1968, p. 1287s.
- *Historia secreta de una novela*. Barcelona. Tusquets. 1971.
- «Tres notas sobre Arguedas», en *Nueva novela latinoamericana*, vol. I, ed. por Jorge Lafforge. Buenos Aires. Paidós. 1972, p. 30-54.