

El tiempo del mito en las rebeliones indígenas del Perú en los años 60: Redoble por Rancas, de Manuel Scorza

Juan GONZÁLEZ SOTO

Los apestados de sueños,
los que consuelan a las quimeras moribundas,
los que se niegan a identificar a los que miran en sueños,
los que rehúsan revelar las actividades clandestinas de sus espejos,
los espantapájaros en cuyos equipajes se sorprenden cartas de las aves,
¡ellos empollan los huevos donde crecen los héroes!

Manuel Scorza
Cantar de Túpac Amaru (XI La espuma de la ira, vv. 32-37)

RESUMEN

Este ensayo pretende analizar cuál es la naturaleza de ese tiempo del mito en que habitan los personajes de la novela con que se inicia el ciclo épico *La guerra silenciosa* de Manuel Scorza. También persigue desentrañar cuáles son las cualidades particulares de cada uno de los personajes investidos con poderes míticos. Y, sobre todo, plantear cuál es la contundencia con la que el autor se enfrenta al denominado realismo mágico que, parece ser, cualifica sin ningún otro perfil a la narrativa de América Latina en todo este siglo.

Palabras clave: Manuel Scorza, narrativa peruana siglo XX, novela indigenista, rebeliones campesinas.

ABSTRACT

This essay tries to analyse the nature of the myth's time being inhabited by the characters of the novel which starts the epic cycle *La guerra silenciosa*. It also seeks to unravel the qualities of each one of the characters that have magical powers and, above all, how Manuel Scorza faces the magical realism that supposedly characterizes present-century Latin American narrative.

Key words: Manuel Scorza, 20th Century Peruvian narrative, indigenist novel, peasant revolts.

LA OBRA NARRATIVA DE MANUEL SCORZA, BREVE NOTICIA

El poeta Manuel Scorza Torres (Lima, 1928 - Madrid, 1983) publica *Redoble por Rancas*, su primera novela, en 1970 (Planeta, Barcelona). Parece como si su producción poética anterior, realmente importante¹, diera paso a otra de signo narrativo.

Esta novela inicia el monumental ciclo épico denominado *La guerra silenciosa. Historia de Garabombo, el invisible* (Planeta, Barcelona, 1972), *El jinete insomne* (Monte Ávila, Caracas, 1977), *Cantar de Agapito Robles* (Monte Ávila, Caracas, 1977) y *La tumba del relámpago* (Siglo XXI, México, 1979) son las cuatro restantes que completan el ciclo.

En febrero de 1983 aparece en Barcelona, publicada por Plaza y Janés, su sexta y última novela, *La danza inmóvil*. En esta obra, las intenciones experimentales y las novedades en cuanto a estructura narrativa son llevadas a límites insospechados. Ese mismo año, el 28 de noviembre, muere en un trágico accidente aéreo en las cercanías de Madrid.

La publicación de *Redoble por Rancas* supone para su autor una fama editorial y un número de lectores de todo punto excepcionales. También posibili-

¹ *Rumor en la nostalgia antigua*, poema (Lima, 1948), *Canto a los mineros de Bolivia*, poema (México, 1952), *Las imprecaciones* (México, 1955), *Los adioses* (Lima, 1960), *Desengaños del mago* (Lima, 1961), *Réquiem por un gentilhomme: despedida y despedida de Fernando Quíspez Asín*, poema (Lima, 1962), *Cantar de Túpac Amaru* (Lima, 1969), *El vals de los reptiles* (México, 1970) y *Lamentando que Hans Magnus Enzensberger no esté en Collobrìres*, poema (Buenos Aires, 1974).

La primera reunión de su obra poética aparece editada con el título de *Poesía incompleta* (U.N.A.M., México, 1976). La última, realizada ya tras la muerte del poeta, lleva por título *Obra poética* (Siglo XXI, México, 1990). Ésta ha corrido a cargo de María Oscos. Cecilia Hare, viuda de Manuel Scorza, en carta personal, fechada el 4 de mayo de 1993, escribe: «contiene la última versión corregida por Manuel o publicada de dichos poemas más algunos otros encontrados aquí y allá como indica la edición de Peisa, Lima, retomada por Siglo XXI, México. Esta edición [la de Peisa] estuvo a mi cargo».

ta un hecho sorprendente: con su acostumbrado tono irónico lo evoca el mismo Scorza en conversación con Manuel Osorio:

Para mí, los libros son un recurso de apelación. Cuando en América Latina se pierden todas las instancias –por ejemplo, cuando en un combate humano un Gobierno masacra a todo un pueblo–, entonces queda la posibilidad de escribir un libro, y el libro reabre el debate. La rebelión² de los comuneros de Cerro de Pasco –una de los miles de rebeliones que recorren clandestinamente nuestra historia continental– hubiera desaparecido en el olvido. Al aparecer *Redoble por Rancas*, reabre el debate y el propio presidente Velasco se ve obligado a liberar al personaje de este libro, Héctor Chacón El Nictálope, que se encontraba en prisión. Este campesino pobre salía, después de once años de prisión (Osorio 1979).

En 1974, la revista bonaerense *Crisis* daba puntualísima noticia del evento:

Héctor Chacón, El Nictálope, escribe una carta a la revista *Caretas* confirmando que se encuentra cumpliendo desde hace once una condena de veinticinco años de cárcel por haber ejecutado a un traidor a la comunidad de Yanacocha. La carta provoca intensa emoción. Un grupo de escritores peruanos constituye un comité pro-liberación del Nictálope. Scorza viaja al Perú para solicitar la libertad de Héctor Chacón.

El presidente del Perú general Velasco Alvarado anuncia que Héctor Chacón, «símbolo del sufrimiento de los comuneros del Perú», será liberado el 28 de julio [de 1971], sesquicentenario de la Independencia del Perú (*Crisis* 1974: 49).

La publicación de *Redoble por Rancas* también propicia otro hecho no menos sorprendente. De él da noticia Scorza en conversación con José Guerrero Martín:

El presidente [general Francisco] Morales Bermúdez, al anunciar que la reforma agraria continuaba en el Perú, lo hizo precisamente en *Rancas*. ¿Por qué? Porque la literatura cumplía una función gracias a la novela. La rebelión de *Rancas* salió del anonimato a la evidencia (Guerrero 1978: 68).

² Scorza, muy oportunamente, emplea el término 'rebelión' para designar a la insurrección campesina. En el título de nuestro ensayo hemos recogido esta misma designación terminológica. Edward Malefakis esclarece su significado apuntando los rasgos que le son particulares respecto a otras formas de violencia civil: «uno de los dos bandos se halla desprevenido o se encuentra desorganizado y apenas puede ofrecer resistencia [...] también hay desigualdad entre los dos bandos, con el resultado de que uno de ellos resulta rápidamente aniquilado [...] o sólo logra proseguir la lucha a escala reducida» (Malefakis 1986: 4).

EL CICLO ÉPICO LA GUERRA SILENCIOSA, SU SENTIDO

Este trabajo se ceñirá a analizar los elementos míticos contenidos en la primera de las novelas: *Redoble por Rancas*. Lleva como epígrafe *Balada I* y como subtítulo: *Lo que sucedió diez años antes de que el Coronel Marruecos fundara el segundo cementerio de Chinche*.

Antes conviene analizar con detenimiento dos aspectos esenciales en todo el ciclo épico³: cuáles son los hechos reales narrados, y cuál es la motivación del escritor.

La gesta narrada la expone el novelista en una entrevista con Manuel Oso-rio (1979):

Yo partía directamente de los hechos: entre 1960-63 yo asistí a una de las grandes rebeliones campesinas que ha habido en Perú, y que es una de las miles rebeliones campesinas que ha habido en Perú que, salvo la de Túpac Amaru, han muerto en el olvido. [...] La rebelión de 1960 duró tres años y durante ese tiempo se produjeron las innumerables y clásicas masacres silenciadas [...] En ese año el campesinado quechua se rebeló en Perú porque se dieron condiciones extremas: bajaron los precios de los minerales de la región, las minas arrojaron brutalmente miles de hombres a los campos, al mismo tiempo que el gamonalismo⁴ de Perú expulsó de sus tierras a la mayor parte de los comuneros⁵. Entonces estos hombres

³ *Obra-epopeya* es la expresión elegida por Ramón Serrano Balasch (agente literario en España del escritor peruano) en un artículo periodístico aparecido al día siguiente de la muerte del escritor (Serrano 1983). Giuseppe Bellini (1986: 581) habla de *gran poema épico-trágico*.

⁴ **Gamonalismo.** Para José Carlos Mariátegui, «el término 'gamonalismo' no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propietarios, agentes parásitos, etc. [...] El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado» (Mariátegui 1976: 31).

La palabra 'gamonal' —según Wilfredo Kapsoli (1975: 26)— «deriva de 'gamonito', planta parásita, conocida también con el nombre de 'chupón' y [que] se desarrolla en las raíces de los árboles alimentándose de la savia. La lengua popular ha sabido identificar esta planta con los hacendados, enganchadores, tinterillos, etc., que viven del trabajo gratuito de los campesinos».

⁵ **Comunero.** Cada uno de los individuos integrantes de las comunidades indias (ayllus). José Carlos Mariátegui, citando a Hildebrando Castro Pozo (*Nuestra comunidad indígena*. El Lucero, Lima, 1924) expone que «el ayllu o comunidad ha conservado su natural idiosincrasia, su carácter de institución casi familiar en cuyo seno continuaron subsistentes, después de la conquista, sus principales factores constitutivos» (Mariátegui 1976: 68). Más adelante, el propio Mariátegui dice que «en las aldeas indígenas [...] subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión de un espíritu comunista. La 'comunidad' corresponde a este espíritu. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la 'comunidad', el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla. El trabajo y la propiedad en común son reemplazados por la cooperación en el trabajo individual» (Mariátegui 1976: 69).

se encontraron en una situación límite: no tenían a dónde ir. Situados en las altas punas⁶ más arriba era imposible. [...] Entonces iniciaron su gran combate, su guerra muda, que se dio en el anonimato.

He aquí pues el punto de arranque, la realidad más real sobre la que Scorza construirá no ya la «crónica exasperantemente real de una lucha solitaria»⁷, sino la enormidad de todo un ciclo épico compartimentado en dos baladas y tres cantares.

Según ya puede suponerse, Scorza es un escritor que ha de ser denominado, sin ningún género de dudas, comprometido. Y lo está, según sus propias palabras, en un doble sentido: con la literatura y con la realidad en que vive:

El compromiso que un escritor tiene que tener fundamentalmente es con la literatura. Sucede que a veces vivimos en realidades tan extremas que no queda otra posibilidad que reaccionar políticamente (Guerrero 1984).

Pero, ¿cuál es la motivación por la que Scorza escribe las cinco novelas?: se persigue el más fiel retrato de los hechos, de los acontecimientos:

Se trataba de escribir un ciclo de novelas regidas por un contexto histórico, no solamente muy fuerte, sino rigurosísimo, y de proyectar solamente situaciones dadas (Osorio 1979).

Su concepción de la literatura como herramienta de compromiso es absoluta. Pero hay otro elemento implícito en las palabras de Scorza: la utilización de la literatura como arma de denuncia.

Aún hay que anotar una segunda motivación en el ciclo épico. Motivación que va más allá de la denuncia; génesis narrativa que va más allá de la sorprendente plasmación estética del *Gran Pánico*⁸, del *tiempo del susto* (4, 29):

⁶ **Puna:** «Región inhabitable por exceso de frío. [...] entre nosotros esa región se encuentra en las altiplanicies de los Andes llamadas genéricamente 'puna', palabra quechua» (Arona –seudónimo de Pedro Paz Solán Unanue– 1974). La palabra en español equivalente a puna sería 'páramo'.

La lectura de un fragmento de la novela *Yawar fiesta* (1941) de José María Arguedas ilustra plenamente el término: «En la puna alta, bajo el cielo nublado, en el silencio grande; ya sea cuando el aguacero empieza y los truenos y las nubes negras asustan y hacen temblar el corazón; ya sea cuando en el cielo alto y limpio vuelan cantando las k'ellwas [=especie de gaviota] y los ojos del viajero miran la lejanía, pensativo ante lo grande del silencio; en cualquier tiempo, esas chukllas [=chozas] con su humo azul, con el ladrido de sus chaschas [=perros pequeños], con el canto de sus gallos, son un consuelo para los que andan de paso en la puna brava» (Arguedas 1988: 18).

⁷ Con estas palabras se abre la Noticia que precede a la primera de las baladas, *Redoble por Rancas* (Edic. Cit., p. 11).

⁸ *Redoble por Rancas*. Edic. Cit., Capítulo 6, p. 38. (A partir de ahora, toda cita textual de la novela será indicada mediante dos números entre paréntesis y separados por una coma. El primero marcará el capítulo; el segundo, la página).

Yo tenía una dirección y un plan desde el principio. De otra manera era difícil poder escribir un ciclo de cinco libros, casi dos mil páginas, sin una idea, sobre todo si en el quinto vas a demostrar el porqué de la pervivencia de los mitos en nuestro continente. ¿Por qué, hoy, mitos? (Osorio 1979).

Pareciera como si el despliegue mítico que el poeta-narrador llevará a cabo en todo el ciclo novelístico se encaminara hacia un fin muy concreto⁹: el de explicar la pervivencia de los mitos mismos. ¿Por qué tal pervivencia ha de ser demostrada?:

El mito es en la sociedad peruana, por lo menos como yo lo planteo en mis libros, la respuesta a una locura colectiva. Cuando se produce la conquista española, lo más grave que ocurre es que expulsa de la historia a seres que tenían historia. [Los conquistadores] proponen una historia en la cual no hay sitio para los vencidos, que son anulados y expulsados completamente. Pero ningún ser puede existir fuera del tiempo [...] estas sociedades entran en un trance de locura [...] Al no poder el hombre existir en la historia, se inventa otra historia (Guerrero 1984).

Está refiriéndose, sin duda, al mito en su dimensión de mero escapismo ante la injusticia, de elemento de huida ante la realidad (entendida ésta como mentira negadora de derechos). Por ello reclamará una salida del mito, para llegar, así, a un estado mayor de conciencia social:

estamos saliendo del mito. Los tiempos míticos están cambiando. Yo he planteado ese despertar en [...] *La tumba del relámpago*. [En esta novela, la quinta del ciclo] se ve [...] el paso de la inocencia a la lucidez, del mito a la conciencia (Guerrero 1984).

La motivación de tipo social, de compromiso con su tiempo, está vivamente enlazada con esa otra que el escritor también pretende. Utilizará el mito para significar con la desaparición de sus personajes portadores el nacimiento de otro mito de un nuevo metal: el de la conciencia. Ésta les ha llevado a la muerte tras verse desprovistos de los poderes mágicos de que estaban investi-

⁹ Scorza enlaza, así, con el realismo mágico de Miguel Ángel Asturias, el Nobel guatemalteco. En efecto, «[Asturias] hace actuar [...] al mito como arma para concientizar al pueblo, arma política al fin. [...] [Sus] personajes [...] sueñan sin evadirse, sin rehuir la realidad de su contorno. Se salen por momentos de la realidad aparente, se desdoblan, entran en levitación, para asumir así más y mejor la realidad en su totalidad ontológica. Lo mágico confiere a personajes, acaso triviales, una tercera dimensión espiritual, pero los potencializa al mismo tiempo para las luchas sociales. El realismo mágico es, en definitiva, reconciliación de un pueblo con su pasado y ayuda a superar en el futuro la condición heredada» (López Álvarez 1974: 17-18).

dos (si bien, téngase en cuenta que éstos poderes sirvieron para coexionar la comunidad que se enfrenta a los fusiles, al ejército). Ahora, esos personajes muertos en el combate ascienden ellos mismos a la categoría del mito; y en tal transfiguración no han intervenido los poderes mágicos de que estaban dotados; se elevan por sí mismos a esa categoría.

El mito antiguo da paso a otro probablemente no mucho más moderno, pero de seguro de más urgente necesidad en nuestro tiempo: el de aquel que combate contra el poder de los abusivos, contra quienes habitan en cada una de sus injusticias. Los personajes se oponen, investidos ahora con el fulgor mítico del héroe, contra la tiranía y su absoluta sinrazón. Esto es, el héroe épico. Así, para Scorza, los personajes que pueblan sus novelas han de despertar

del mito [, darnos] cuenta de que somos hombres del Tercer Mundo, [hemos de salir] del tiempo lento, del mito, para entrar en el tiempo enloquecido de la sociedad capitalista de hoy (Guerrero 1984).

Tras la utilización del antiguo mito para unificar a la comunidad, el camino de la esperanza se cifrará en un avance progresivo hacia una toma de conciencia. De este modo, en todas y cada una de las novelas, los personajes, abandonando su envoltorio mítico, sus poderes mágicos, se enfrentarán abiertamente a las armas de las fuerzas gubernamentales. Sucumbirán. Serán inmolados. Pero,

son héroes [...] que dejan de ser míticos y se vuelven lúcidos un instante antes de morir. Entonces, todos comprenden. Todas las luchas acaban en matanzas. Pero todas las luchas engendran hombres que, superando esas matanzas, seguirán combatiendo. Y todos seguirán avanzando más y más (Guerrero 1984).

La lectura del ciclo narrativo propugna un planteamiento que va más allá de lo puramente literario. Manuel Scorza, del todo acorde con los postulados de José Carlos Mariátegui, establece que

la reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantienen un plano filosófico o cultural. Para adquirirla —esto es, para adquirir realidad, corporeidad— necesita convertirse en reivindicación económica y política (Mariátegui 1976: 30).

Así, el desarrollo del relato mítico queda truncado para que, una vez enfrentados sus personajes a la exterminadora ley de los fusiles, el lector viva el nacimiento de un nuevo mito: el absolutamente imprescindible para enfrentarse al dominio de la injusticia y al de sus tiranos: la conciencia de la necesidad de la lucha armada en demanda de los justos derechos. Tales derechos no son otros que lo que apuntaba Mariátegui: económicos y políticos.

Este planteamiento de esencia queda ya claramente expuesto en la primera novela de *La guerra silenciosa: Redoble por Rancas*.

LA PRIMERA NOVELA DEL CICLO ÉPICO, REDOBLE POR RANCAS: DOS ASPECTOS PREVIOS

El núcleo temático

Cinco años antes de la publicación de *Redoble por Rancas* ya había tenido lugar la, llamémosle así, denuncia internacional¹⁰ en ámbitos literarios de las luchas campesinas que Scorza novelará. Esta denuncia fue hecha, nada menos, por José María Arguedas en una ponencia ofrecida en el Coloquio de Escritores en Génova, organizado en 1965:

comunidades más desarrolladas iniciaron la invasión de grandes feudos andinos pertenecientes a modernas y mucho más poderosas empresas de explotación, como el caso de la Provincia de Pasco, que cortaron las alambradas que protegen las inmensas tierras de la Cerro de Pasco Copper Corporation. Los comuneros fueron desalojados a balazos y con mastines. Esos comuneros no estaban, por una parte, ante la alternativa moral de los siervos ni [, por otra,] la empresa era un feudatario de mentalidad colonial, sino mucho más ejecutiva, impersonal y, por tanto, irremediablemente implacable (Arguedas 1985: 23)¹¹.

Por otro lado, en el expediente relativo a la reclamación formulada por la Comunidad de Yarusyacán contra la Compañía Cerro de Pasco Copper Corporation sobre despojo de tierras se lee:

Aproximadamente hacia los años 1958 y 1959 la Compañía Cerro de Pasco empezó a levantar cercos de alambres en terrenos que consideraban de su propiedad (Expediente n° 355, Folio 59) (*Apud* Kapsoli 1975: 106).

¹⁰ «José María Arguedas [...] en 1965 [...] expresa el centro medular de cuanto será el ciclo narrativo scorziano» (González Soto 1994: 98).

¹¹ Este artículo fue preparado como ponencia para el Coloquio de Escritores de Génova, organizado en 1965 por el Columbianum, órgano eclesial italiano. A esta reunión asistieron, entre otros, Miguel Ángel Asturias, Juan Rulfo, Augusto Roa Bastos, Alejo Carpentier, João Guimarães Rosa. Fue publicado, póstumo e incompleto, con el título «Razón de ser del indigenismo en el Perú», *Visión del Perú* (n° 5, jun./1970, Lima). De aquí lo extrae, e igualmente incompleto lo reproduce, Ángel Rama para la edición de la obra de Arguedas *Formación de una cultura nacional indoamericana* (Siglo XXI, México, 1975, pp. 189-197).

El mundo novelesco de *Redoble por Rancas* presenta, como eje narrativo primero, el 'nacimiento' y desarrollo de esa alambrada y se cerrará cuando las comunidades campesinas sucumban tras iniciar los enfrentamientos con el ejército. Un eje central de la novela es, pues, el nacimiento y desarrollo del Cerco, que es tratado en la narración como si de un descomunal monstruo se tratara. La primera noticia clara que el lector percibe de él no aparece hasta el capítulo sexto:

¿Cuándo nació? ¿Un lunes o un martes? [...] Era un pequeño convoy, sólo una locomotora y dos vagones. [...] Por fin, ahora un tren se detenía. [...] A aquellos enchaquetados de cuero negro, nadie los identificaba. Desembarcaron bolas de alambre. Terminaron a la una, almorzaron y comenzaron a cavar pozos. Cada diez metros enterraban un poste.

Así nació el Cerco. [...]

Esa noche, el Cerco durmió en el cerro Huisca. [...] al día siguiente, [...] el Cerco reptaba ya siete kilómetros (6, 36-37).

Pero, dentro del tiempo novelesco, ese capítulo es notablemente anterior al número dos. En este capítulo dos tiene lugar la 'universal huida de los animales', y el tiempo narrado es el inmediatamente anterior a la llegada del ejército para el exterminio, acción que tiene lugar en el treinta y cuatro y último.

Se congregan en el capítulo dos la inminente arribada de las tropas (de la que el lector no tiene conciencia cabal todavía) y la amenaza del Cerco engullidor que avanza inexorable:

el Cerco clausuraba el mundo. Los hombres ya lo sabían. Hacía semanas que el Cerco había nacido en los pajonales de Rancas. [...] ese gusano que sobre los humanos poseía una ventaja: no comía, ni dormía, ni se cansaba. [...] no podían huir. El Cerco clausuraba los caminos. [...] Ya era tarde. Aunque el alambrado no prohibiera los pasos, ¿adónde huirían? Los habitantes de las tierras bajas podían descender a las selvas o remontar las cordilleras. Ellos vivían en el tejado del mundo. Sobre sus sombreros colgaba un cielo hosco a la súplica. Ya no existía escape, ni perdón, ni regreso (2, 23).

La otra parte del tema central de la novela es otra lucha, y de parecido signo. Forman parte, ambas luchas, del eje narrativo central.

Una revuelta es, como ya se ha dicho, contra la Cerro de Pasco Corporation, representada en el Cerco. La otra es contra el gamonalismo, el sistema feudal de los hacendados, representado en la figura del juez Francisco Montenegro.

comunidad indígena <=> imperialismo
comunidad indígena <=> feudalismo

El núcleo temático de *Redoble por Rancas* es la rebelión campesina que tuvo lugar en los Andes centrales a principios de los años sesenta. Sí, pero tal rebelión es presentada en sus dos frentes de lucha. O, más exactamente, en las dos luchas con que se enfrentan las comunidades indígenas a las dos formas de poder que explotan al campesinado indio.

El capítulo uno

Este capítulo posee una autonomía literaria tan particular con relación al conjunto de la novela que bien pudiera ser considerado como una narración aparte (¿por qué no un cuento?). Su autonomía literaria es tal que posee cuatro rasgos capitales que no aparecerán en ninguno de los treinta y tres capítulos restantes: presenta una anécdota narrativa completa; posee un principio y un final autónomos; el avance narrativo es absolutamente lineal; el hilo argumental no es roto en ningún momento: no hay interrupciones ni saltos en el tiempo; la anécdota narrativa carece de personaje central.

Se ha propuesto la palabra cuento para con ella decidir la naturaleza literaria de este primer capítulo. No es este el lugar para entrar ahora en disquisiciones teóricas acerca de cuáles han de ser los rasgos definidores de esta denominación. Queda demostrada la absoluta autonomía de estas seis páginas del resto de la novela con un sólo hecho: no hay ningún elemento de la anécdota narrativa cuya explicación o desarrollo esté incompleto o inacabado; esto es, el lector entiende que cuando llega al final de las seis páginas la narración en ellas contenida ha finalizado. Y esta condición no se cumple en ningún otro capítulo: el lector habrá de esperar a la lectura de todos los demás para poder contar con la totalidad de la narración. Y es que los treinta y tres capítulos restantes son de naturaleza fragmentaria: son fragmentos narrativos. Y, además, están desordenados: están en espera del lector para que éste relacione los segmentos adecuados y reconstruir, en su lectura, la narración.

Se han expuesto qué rasgos distinguen a este capítulo y se ha hablado de la autonomía que posee respecto del conjunto. Faltará hablar de lo más importante: 1. qué significa en sí mismo, y 2. qué significa en relación a la novela toda.

El tema del capítulo es éste: pérdida y recuperación de un sol. Por otro lado, es significativo que tanto la estructura argumental como la temporal sean circulares, cíclicas: se narra la pérdida y su posterior recuperación de un sol, y el tiempo narrativo se extiende a lo largo de un año: se inicia al atardecer de «un húmedo setiembre» (1, 15) y acaba «la víspera de la fiesta de Santa Rosa¹² [...] casi a la misma hora en que, un año antes, la extraviara [la moneda]» (1, 20).

¹² El 30 de agosto, según Benedikt Baur, O.S.B., archiabado (1959).

No sólo ha intervenido la casualidad en el nombre de la moneda, el sol. El narrador lo deja bien claro al escribir: «El invierno, las pesadas lluvias, la primavera, el desgarrado otoño y de nuevo la estación de las heladas circunvalaron la moneda» (1, 18). La anécdota narrativa (pérdida/recuperación del sol) se desarrolla en un círculo temporal de magnitud cósmica (el movimiento planetario). Puede establecerse el paralelismo siguiente:

Sol-astro / alrededor gira / planeta
sol-moneda / alrededor giran / habitantes de Yanahuanca

La vena irónica del narrador recorre todo el cuento. Así, cuando presenta la significación de la anécdota no ofrece sino un señuelo, no desprovisto en su ironía del desvaído color de moralina: «existía una moneda destinada a probar la honradez de la altiva provincia» (1, 17). Más adelante el sarcasmo es claro: «una provincia cuya desaforada profesión era el abigeato, se laqueó¹³ de una imprevista honradez» (1, 18).

Las gentes de Yanahuanca se enfrentan a un rigor mucho más insospechado que el de demostrar la honradez de la comarca: una moneda, que «teóricamente [equivalía] a cinco galletas de soda o a un puñado de duraznos» (1, 16), refleja en sus destellos, en la prohibición a tomarla, el poder omnímodo de su poseedor, aquel que la perdió «un húmedo setiembre», el juez Francisco Montenegro. Pero hay más: la comarca entera, al igual que el planeta en su giro alrededor del Sol-astro, se halla expuesta a cualquiera de los rigores que la arbitrariedad del poseedor del sol-moneda decida.

Por otro lado, ¿cuál es el significado de este capítulo-cuento en relación a la novela? Para empezar, sirve de introducción: establece las posiciones respectivas de los poderosos y de los humildes.

Además, en el párrafo primero, aparece un fundamental punto de contacto del capítulo-cuento con la totalidad de la novela. Así arranca la novela:

Por la misma esquina de la plaza de Yanahuanca por donde, andando los tiempos, emergería la Guardia de Asalto para fundar el segundo cementerio de Chinche (1, 15).

Se le ofrece al lector una rotunda conminación¹⁴ cuya amenaza planea sobre la totalidad de la lectura.

¹³ Del insospechado verbo '*Laquearse*', cuyo significado podría equivaler a '*Lacarse*', de difícil realización presentándose en forma reflexiva. Por otro lado, habida cuenta del sentido de abigeato [=latrocinio de ganado], habría que tener presente el significado de '*Laquear*': «cazar con laque, boleadoras de tres bolas usadas en otro tiempo por indios [...] para cazar guanacos [...] caballos» (Morínigo 1985).

¹⁴ «Anuncio de terribles males» (Micó Buchón 1971: 214).

Contraponiendo ese futuro ataque del ejército a la actitud humillada de los yanahuanquinos ante la moneda caída, se resuelve la existencia de un tiempo intermedio entre ambos hechos; esto es,

episodio de la moneda
/Tiempo Intermedio/
acción de la Guardia de Asalto

Será el tiempo intermedio el narrado en los treinta y tres capítulos restantes. Será en ese tiempo intermedio en el que habitará el mito entre las comunidades indias, tiempo mítico anticipador del estado de conciencia que llevará a los comuneros al enfrentamiento armado con el ejército.

EL TIEMPO MÍTICO EN REDOBLE POR RANCAS

La estructura novelesca de *Redoble por Rancas*, su naturaleza esencialmente fragmentaria que obliga al lector a una actividad organizadora, tiene ya en sí misma el germen portador del mito. Para Ysé Tardan-Masquelier:

la palabra 'ritmo', antes de adquirir en la época de Platón su significado actual, incluía la noción de 'forma', de dibujo modificable, susceptible de pasar de un estado a otro, pero en virtud de medidas definidas, de categorías del movimiento (Tardan-Masquelier 1993: 14).

En *Redoble por Rancas*, el avance narrativo no se corresponde con el avance de lectura. La continuación de episodios en capítulos alejados, las interrupciones del relato, el avance de situaciones careciendo el lector de información cabal de todos los elementos... conforman una lectura en la que el ritmo adquiere una dimensión inusual.

Como se ha dicho, una parte del eje argumental es el nacimiento y desarrollo del Cerco. El personaje que más encarnizadamente se enfrenta al 'monstruo' es también quien anuncia la llegada de la Guardia de Asalto. Es Fortunato quien abre el capítulo dos en su loca carrera hacia Rancas para dar aviso, y cierra el treinta y cuatro y último en su diálogo bajo tierra con los demás masacrados.

La novela, dejando de lado el capítulo uno, narra en su principio y en su final los dos segmentos inmediatamente consecutivos en su tiempo real. Éstos tienen lugar fuera del tiempo mítico: nos referimos a la inminente llegada del ejército y la ulterior masacre. Cuanto es narrado en la novela entre ambos acontecimientos está inserto en el tiempo mítico; esto es, es tiempo anterior a la toma de conciencia del inminente arribo de la Guardia de Asalto, de la necesidad absoluta de enfrentamiento con el ejército.

Será fundamental delimitar los dos espacios en los que tienen lugar las luchas campesinas, así como los personajes poseedores de poderes mágicos.

RANCAS	YANACOCHA
Fortunato	Héctor Chacón
	<i>El Abigeo</i>
	<i>El Ladrón de Caballos</i>
	<i>Pis-pis</i>

En Rancas tendrá lugar el enfrentamiento del campesinado con el omnímodo poder de la minería estadounidense representado en la Cerro de Pasco Copper Corporation. En Yanacocha, el enfrentamiento será contra el todopoderoso gamonalismo representado con la figura del juez Francisco Montenegro y su hacienda Huarautambo.

Rancas. Fortunato

Es significativa la elección de Rancas (una aldea con apenas doscientas casas a diez kilómetros de Cerro de Pasco) no sólo para representar la lucha contra una multinacional de la minería, sino también para ser el centro novelesco anunciado en el mismo título de la novela.

Más de cien años antes de los acontecimientos narrados en la novela, tuvo lugar en Rancas la arenga que Simón Bolívar hiciera a sus hombres antes de la batalla de Junín (2 de agosto de 1824). En esta campaña,

una fuerza combinada de colombianos y peruanos venció a los españoles [...] Después de esta acción [Bolívar] delegó el mando del ejército en el Mariscal Antonio José de Sucre, que en Ayacucho, el 9 de diciembre de 1824, infligió una aplastante derrota a las fuerzas enemigas poniendo fin al poder de España en el Perú (Marett 1977: 81-82).

Manuel Scorza recuerda este hecho histórico en la novela misma:

Mugrosos soldados acamparon [...]: seis mil hombres se apretujaron en la plaza. Un general caracoleó en su caballo y aventó unas palabras bajo el sol. Los soldados contestaron con un trueno y desfilaron hacia la pampa enorme (4, 29-30).

Si fue en Rancas donde, de alguna manera, se inició el definitivo final del dominio español sobre Perú, también es donde 'nace', un día impreciso, el Cerco. Convendría hablar, siquiera que brevemente, de la multinacional poseedora de ese Cerco: la Cerro de Pasco Copper Corporation.

En 1969, el 91% de los activos acumulados por la industria minera era propiedad de empresas extranjeras. De ellas, el 89% correspondía a empresas subsidiarias del capital estadounidense destacando la Cerro de Pasco Corporation, que explotaba desde 1902 minas de plata, plomo, zinc, cobre y antimonio en la Sierra central (Cunill 1978: 271).

En 1916, esta multinacional

absorbió a la Morocha Mining Co. y a la Cerro de Pasco Railway Co. [...] [De este modo,] a finales de la Primera Guerra Mundial la minería peruana, si se excluye el sector petrolero, quedó prácticamente controlada por una sola compañía de dimensiones inmensas, [...] compañía que pagaba al Fisco la inmensa mayoría de los impuestos sobre exportación. Naturalmente esta situación contribuyó a que [...] tuviese una influencia decisiva en los asuntos públicos¹⁵.

En cuanto a su enorme poder, Adam Anderle ofrece el siguiente dibujo:

En la región minera de la sierra central la Cerro de Pasco Copper Corporation, de capital norteamericano, gozó de una autonomía significativa. La Cerro era la principal autoridad en la zona, sus decretos tenían una vigencia semejante a la de las leyes, y hasta los funcionarios públicos estaban sometidos a su poder. Su presencia no sólo limitó y debilitó el capital minero nacional, sino que arruinó la vida comercial de la región. Estableció una red comercial propia que hizo extensiva a las provincias de Cerro de Pasco, Morococha, Yauli, Casapalpa y Huarochirí. Para la importación, transporte de los artículos necesarios, utilizaba su propio ferrocarril¹⁶. Todo este comercio era realizado por los extranjeros que llegaron al país junto con la empresa.

Las propiedades agrarias de la Compañía abastecían de productos alimenticios a la población allí establecida. De esta manera la Compañía arruinó a los comerciantes y artesanos de las ciudades de la zona (Anderle 1985: 56).

Es clave, para una cabal visión del conflicto que va a vivir la comunidad indígena (Fortunato será quien encarne el desigual combate) remitirse a la lectura de un nuevo fragmento de Adam Anderle:

La expansión del capital minero imperialista afectó, en primer lugar, a los campesinos de las comunidades indígenas que vivían en terrenos

¹⁵ Noticias que recoge Adam Anderle (1985: 53-54) citando a José Flores Martín y su obra *Minería colonial y coyuntura mundial: Perú 1913-1919* (Lima, 1974).

¹⁶ Conviene apuntar aquí mismo que «el pequeño convoy, sólo una locomotora y dos vagones [...] de Goyllarizquizga [en el que arriba el material para la construcción del Cerco]» (6, 36) era propiedad de la Cerro de Pasco.

situados a menor altura (inferior a los 3500 metros sobre el nivel del mar) y se dedicaban al cultivo de la tierra y a la ganadería. En estas comunidades las tierras de labranza eran propiedad individual, mientras que los pastizales seguían siendo, en su mayoría, de uso comunal (Anderle 1985: 57).

Rancas es una población dedicada fundamentalmente a la ganadería. La gran altitud y la escasez de tierras aptas para el cultivo apenas permiten una agricultura para el consumo. La comunidad sobrevive gracias al pastoreo, las ovejas. Estos animales,

adaptados a las duras condiciones ecológicas, [...], descendientes degradados de los ganados introducidos por los colonizadores españoles, son productores de lana, de leche, para el procesamiento de quesos, de carne, y, especialmente, de estiércol, que es utilizado en el abono de las esquilmadas tierras (Cunill 1978: 180-181).

En este contexto, frente a las expropiaciones de las tierras comunales, los pastizales, por la Cerro de Pasco, no hay posibilidades para la supervivencia. Frente al Cerco que niega el pasto a las ovejas, se erige la figura de Fortunato.

La irrupción de este personaje en la novela es extraordinaria. Tiene lugar en el justo arranque del capítulo dos: en él tiene lugar, aparentemente, «la universal huida de los animales». Pero, en realidad, se trata de un recuerdo de Fortunato. En efecto, el tiempo novelesco, que ha perseguido al pasado en ese recuerdo, es muy otro: el contenido en la acción verbal de una frase: «El viejo Fortunato se estremeció» (2, 20). Esto es, el estremecimiento es anterior al recuerdo. Y, ¿a causa de qué se estremece?: de la absoluta certeza de que «en cualquier momento, acaso ahora, la neblina pariría los pesados camiones, los rostros de cuero que pisotearían Rancas» (2, 22). Esto es, la Guardia de Asalto avanza inexorable.

Si el estremecimiento provocado por el avance de las tropas ha movido a Fortunato al recuerdo, y en éste tiene lugar la huida de los animales, será ahora él mismo quien inicie una gran carrera. Pero no de huida, pues el tiempo mítico de la desbandada animal ha quedado atrás, en el recuerdo. Fortunato corre veloz hacia Rancas:

¿Quién llegaría primero? ¿El convoy que circunvalaba la lentísima curva o [él], que sudaba sobre los roquedales. [...] ¿Llegaría a tiempo? Y aun si avisaba, ¿cómo se defenderían? (2, 22).

Estremecimiento => Recuerdo => Carrera

En su veloz carrera, que abarcará la práctica totalidad de la novela, pues acabará con el diálogo final en una fosa común, Fortunato evoca la figura del

chasqui¹⁷, el mensajero que en la época del dominio Inca recorría el Ñan Capac¹⁸ portando noticias.

Parece como si Fortunato en la toma de conciencia del futuro enfrentamiento armado transitara por un espacio intermedio: el del inca:

Tiempo Mítico / Tiempo del Inca / Tiempo de Conciencia

Dentro del tiempo mítico, Fortunato, en su obstinado combate contra quienes custodian el Cerco, está, más que investido, transfigurado. Su figura se corresponde con otra, mítica también, pero perteneciente al ámbito cristiano.

Los primeros enfrentamientos entre los comuneros y quienes vigilan el Cerco son estimulados por el padre Chasán. Así, dice de la amenaza que se cierne sobre la comunidad que «no es obra de Dios [...]. Es obra de los americanos. No basta rezar. Hay que pelear» (18, 110). Las primeras escaramuzas para conseguir meter los rebaños dentro de los pastizales expropiados se saldan a favor de la comunidad. Pero las patrullas de vigilancia son renovadas y reforzadas. La figura del capataz, Egoavil, representa en su dureza y en su crueldad el desproporcionado enemigo al que se enfrentará, ahora ya solo, el único de los comuneros que aún se empeña en el combate: Fortunato. La obstinación de éste será tanta y de tal naturaleza que se instala en el sueño de Egoavil: «había comenzado a soñarlo. Fortunato lo perseguía en sueños. Se le aparecía todas las noches» (18, 114).

Tres son los sueños narrados. En el primero, Fortunato le persigue por un inmenso desierto. En el segundo, se le aparece en las sucesivas hojas de un calendario que Egoavil va arrancando, en los infinitos rostros de sus muecas de burla. En el tercero, la obstinación sobrehumana del campesino llega a un límite insospechado: «Y soñó peor: Fortunato se le apareció crucificado. Lo ensoñó como un Jesucristo clavado en una cruz» (18, 115).

Cuando ambos contendientes se enzarzan en una nueva pelea sobre el pasto, Egoavil «entrevió la faz de Cristo, sintió el sudor de la soñarrera y saltó del caballo. Se trenzaron. Fortunato atacaba con rabia, con puñetazos de mula. Egoavil respondía con golpes de lana» (18, 116).

El esquema antes iniciado podría ser completado del siguiente modo:

¹⁷ **Chasqui.** «Los chasquis constituyen un servicio de correo seguro y rápido. Corrían relevándose entre las chullpas [=cabañas de los chasquis]. Por este sistema, las noticias y pequeños paquetes viajaban a una velocidad considerable» (Vives Conesa 1990: 150).

¹⁸ **Ñan Capac.** «El Ñan Capac era el camino, construido por el Imperio Inca, que unía Quito y el Cuzco. Tenía una anchura de unos ocho metros y en algunas zonas había muros de piedra e hileras de árboles [...] Cada veinte kilómetros había un tambo [lugares para descansar] y cada tres o cuatro las cabañas de los chasquis [=chullpas]» (Vives Conesa 1990: 142).

TIEMPO MÍTICO	TIEMPO DEL INCA	TIEMPO DE CONCIENCIA
Fortunato-Cristo	Fortunato-Chasqui	Masacre de Rancas
(Cap. 18)	(Cap. 2)	(Cap. 34)

Que Fortunato, un indio quechua, se haya investido con la figura central de la religión cristiana quizá sorprenda en un principio. Pero es justa prueba de la capacidad de un mundo cultural como el andino: capaz de incorporar, modificándolos, mitos que no le son propios. No se trata de una suma, de una mera adición. Pues, ¿cuál es la calidad del Cristo expresado en Fortunato?:

1. Su vestimenta habla de una figura cercana a los humildes, a los más humildes, al propio Fortunato:

El crucificado vestía los mismos pantalones sebosos y la deshilachada camisa del viejo; en lugar de la corona de espinas, lucía un sombrero roto. El crucificado, el Señor de Rancas, aparentemente, no padecía; de tiempo en tiempo descolgaba un brazo y se llevaba a la boca una botella de aguardiente (18, 115).

2. Se trata de un Cristo vencedor que vence en la acción, en el campo de batalla, en el espacio real: «Fortunato atacaba [...] con puñetazos de mula. Egoavil respondía con golpes de lana» (18, 116).

También se libra un tremendo combate en otro ámbito, el onírico. En este ámbito, Fortunato/Cristo no hace sino acosar y, sobre todo, emplazar, retar al adversario, a Egoavil, para el combate: «[en el sueño] el crucificado [...] le gritó: '¡No se me corra, Egoavil! ¡Mañana nos veremos!'» (18, 115).

Los dos momentos plenos de significado en Fortunato/Cristo:

ESPACIO ONÍRICO	ESPACIO REAL
persecución	combate
hostigamiento	
reto para el combate	victoria

Ya para acabar, merecería la pena hacer notar un episodio que colabora a reafirmar a Fortunato en los parámetros cristianos. En el capítulo veinte, Fortunato inicia la marcha hacia Cerro de Pasco con una oveja muerta sobre los hombros. Todo Rancas le seguirá. Justo en el momento de coger el animal exánime y cargárselo, el narrador dice:

El Personero ¹⁹ Rivera, que tenía en su casa la historia de Jesucristo, recordó que en uno de los grabados un profeta, otro hombre airado, se había colocado una oveja sobre los hombros, antes de predicar la perdición y el fuego, pero no dijo nada (20, 140).

Fortunato queda asociado, en esta ocasión, no a la figura de Cristo, sino a la de Juan Bautista.

Yanacocha. Héctor Chacón *el nictálope, el abigeo, el ladrón de caballos, pis-pis*

Ya se dijo más arriba que la segunda lucha que se recoge en las páginas de la novela también tiene como motor la reivindicación de tierras. Pero el enemigo va a ser muy otro: el gamonalismo y los hacendados, representados en un único personaje, el juez Francisco Montenegro.

El espacio novelesco de referencia ahora es Yanacocha, un caserío próximo a Yanahuanca. Si Cerro de Pasco, del cual era satélite Rancas, es un centro minero por excelencia, Yanahuanca es una población que puede ser tenida en importancia en cuanto a centro administrativo. Yanahuanca, su administración estatal, está representada en la novela con todo lujo de pormenores y con un gran número de personajes:

Subprefecto: Arquímedes Valerio
 Alcalde: Herón de los Ríos
 Director de la Escuela de Varones: Félix Cisneros
 Directora del Centro Escolar de Niñas: Josefina de la Torre
 Jefe de Línea de la Guardia Civil: Alférez Peralta
 Sargento de la Guardia Civil: Sargento Cabrera
 Cabo de la Guardia Civil: Cabo Minches
 Guardia Civil: Guardia Paz
 Por encima de todos ellos, el Juez Francisco Montenegro.

Por otro lado, si Rancas es una comunidad fundamentalmente ganadera, Yanacocha es agraria. Como elemento previo de diferenciación, puede establecerse el esquema:

COMUNIDAD	ENFRENTADA A	CAUSA
Rancas [pastoreo]	Cerro de Pasco Copper Corporation (Multinacional minera)	Pastizales

¹⁹ **Personero.** Cargo que el ayllu o comunidad otorga a uno de sus miembros para que éste intervenga en las reclamaciones como representante de la colectividad.

Yanacocha
[agricultura]

Hacienda Huarautambo
(Gamonalismo)

Tierras de labor

La primera noticia de los personajes indígenas centrales de este enfrentamiento contra la hacienda Huarautambo aparece en el capítulo tres. En él se narra el «conciliábulo» en el que preparan la muerte de Montenegro: el trece de diciembre tendrá lugar en la hacienda Huarautambo, propiedad del juez, un comparendo²⁰, presidido por el Inspector Galarza, entre la comunidad de Yanacocha y la hacienda. Para ese día se decide la muerte/ejecución de Montenegro a manos de Chacón.

En el capítulo tres, el lector tiene ante sí a unos personajes que poseen una gran conciencia de la necesidad de la lucha armada. ¿Cómo ha adquirido Héctor Chacón tal conciencia?:

1. En el capítulo nueve aparece un Héctor Chacón niño (se le supone nacido en la Hacienda en la que tiene lugar la acción de este capítulo: Huarautambo). El abuso, la injusticia del gamonalismo se ceban en su padre, Juan Chacón, El Sordo. Héctor, con tan sólo nueve años, ha de colaborar con él en el vallado de una enorme cancha²¹ (200 mts x 300 mts). Un total de 253 días les llevará a ambos la expiación de la falta cometida por el padre: Juan, quien a causa de su sordera no se había percatado de la proximidad del juez, le había dado un pelotazo en la cara. Héctor Chacón sintió «por primera vez [...] sed de la garganta del doctor Montenegro» (9, 62).

2. Al aspecto anterior habrá que sumar un segundo: Héctor Chacón ha estado en la cárcel en dos ocasiones. Este aspecto que quizá en un principio pudiera parecer carente de significado²² sí que está pleno de él. Lee-

²⁰ **Comparendo.** Comparecencia. Acto judicial consistente en una entrevista, en una audiencia con la autoridad para exponerle, solicitar o reclamar algo (extraído, no literalmente, de *Americanismos. Diccionario ilustrado* [VV.AA. 1982]).

²¹ **Cancha.** «Terreno o espacio desocupado. Ideal para jugar o para celebrar en él fiestas» (Vives Conesa 1990: 136). Esta palabra quechua ha pasado al castellano adoptando el significado concreto de lugar en el que se desarrolla un deporte, de modo fundamental el de pelota-mano.

²² Hay otro contexto de muy parecida índole al carcelario en el que los individuos de las comunidades indias también asistían a la toma de conciencia de sus derechos. No tiene que ver con Chacón pero sí hemos de apuntarlo aquí por su semejante naturaleza: el servicio militar. En el capítulo quince se narra un episodio centrado en la figura de don Migdonio de la Torre, poseedor de la Hacienda El Estribo. Cinco indios que trabajan en sus tierras son reclutados. A uno de ellos, Espíritu Félix, «el cuartel lo había transformado. En la soledad de los torreones otros soldados le descubrieron el verdadero tamaño del mundo. En el frío de los retenes se enteró que existía algo así como la escritura de derechos, la Constitución, que incluía hasta rancheros de cerdos y jayanes. Y supo más: esa misteriosa escritura afirmaba que grandes y chicos eran iguales. Y más: [...] en las haciendas del Sur un hombre llamado Blanco organizaba sindicatos de campesinos» (15, 94). Espíritu Félix volvería a El Estribo con la intención de organizar un sindicato. Pecerá con sus intenciones.

mos las propias palabras de El Nictálope: «Sabido aprovechar [...] el hombre encarcelado sale más hombre. Yo conozco muchos que aprendieron a leer en la cárcel» (3, 25).

El problema de la absorción de tierras por la hacienda Huarautambo merece especial detenimiento. Viene expresada en una narración en primera persona, en boca del propio Héctor Chacón. En el capítulo diecinueve, *El Nictálope* decide sembrar un tierra comunal y abandonada, Yanaceniza. Montenegro ordenará a sus peones que sus caballos pasten allí. Para que Chacón sepa a las claras con quién se enfrenta, el propio juez le dirá en una ocasión: «En esta provincia no hay tierra abandonada. Toda tierra es mi pasto» (19, 124). Queda, de este modo, claramente expuesto el sentido del adueñamiento de tierras por parte de la hacienda: búsqueda de pasto para sus ganados.

El Nictálope, junto con algunos vecinos, defenderá su papal²³ llegado el momento de la recolección; incluso se ayudará de una escopeta. Es en este momento cuando expresa con claridad cuál será su postura ante los abusos: «comprendí que los cobardes no tienen tierra» (19, 134).

Por su parte, *El Abigeo*, cuyo nombre de pila no aparece en toda la novela y del cual apenas si hay información acerca de su persona, presenta desde el mismo momento de su aparición una postura de lucha idéntica a la de Chacón. Llega a decir en el capítulo tres: «el hombre que no coopera [en el enfrentamiento con la Hacienda], no debe existir» (3, 27).

Sobre *El Ladrón de Caballos* sí aparecen datos de su infancia:

Su padre, un jorobado hecho a los tratos con gentes complicadas con la Otra Orilla [el mundo de los muertos], lo abandonó a los cinco años dejándole por única herencia el lenguaje de los animales. A los siete años conversaba con los potrillos; a los ocho, ningún animal se le resistía; y hubo su madre de tallarlo a latigazos para evitar que pasara su infancia conversando con los únicos maestros que le enseñaron cosas serias. Cada tres meses la necesidad, que es más fea que pegarle al padre, lo obligaba a remontar las cordilleras. No robaba: convencía a los caballos (11, 68).

Según Rodrigo Montoya (1989: 43), «ir a la escuela significa para los indios del Perú 'abrir los ojos', 'despertar', 'progresar', salir del mundo de la noche en que viven los analfabetos. En la escuela se aprende a leer y a escribir y éstas son dos armas esenciales para aprender a conocer los derechos que los ciudadanos deben tener. Porque la escuela ofrece esta posibilidad, fue natural que los hacendados se opusieran a que los indios aprendieran a leer y escribir. [...] Scorza entendió muy bien la importancia de la escuela en el mundo andino; antes, Arguedas ya había mostrado lo mismo a través de [...] *Todas las sangres*».

²³ **Papal.** Tierra sembrada de papas, patatas. En *Redoble por Rancas*, Héctor Chacón, contemplando con ilusión cómo fructifica su papal de Yanaceniza, ofrece un buen muestrario de variedades de papas: «Hay muchas clases de papa: la papa amusqueña, arenosa, incomparable para la mesa; la papa amarilla buscada por los negocios; la papa shiri, la mejor para chuño; la papa blanca que se reserva para los gastos de la casa» (19, 123).

Este personaje, al igual que *El Nictálope*, ha estado en la cárcel: «Yo aprendí [a leer] en la cárcel» (3, 25).

Héctor Chacón, *El Abigeo* y *El Ladrón de Caballos*, presentan una gran conciencia de lucha mucho antes de que llegue el enfrentamiento. Además, o quizá precisamente por eso, éste será de muy distinto signo al que tiene lugar entre la comunidad de Rancas y la Cerro de Pasco Copper Corporation.

El Nictálope, tras expresivo resumen del poder del hacendado, expone el plan de la acción futura:

En esta provincia [...] hay alguien que nos tiene totalmente pisados. Yo he visto a los delincuentes suplicar en las cárceles a Jesucristo Coronado: los asesinos y los hijos de puta se arrodillan y rezan llorando la oración del Justo Juez. El señor Jesucristo se aplaca y los perdona, pero en esta tierra hay un juez que no se aplaca con palabras ni oraciones. Es más poderoso que Dios. [...] Mientras el viva, nadie sacará la cabeza del estiércol. En vano reclamamos nuestras tierras. Por gusto el Personero presenta recursos. Las autoridades sólo son chulillos de los grandes. [...] El doctor Montenegro se limpiará el culo con las citaciones. Para los opositores ese hombre tiene dos cárceles: una en su hacienda y otra en la provincia. [...] El comparendo será el trece de diciembre. Ese día lo mataré (3, 24-25).

Cuanto ha propuesto Chacón, y se ha decidido en común acometer, en el conciliábulo tenido lugar en las peñas de Quencash, no se llevará a cabo: un traidor avisa a Montenegro. Héctor, acosado por las autoridades y por un asesino a sueldo, *Cortaorejas*, huye tras haber dado muerte a éste. Decide ir en busca de *Pis-pis*, a quien conociera en la cárcel de Huánuco.

Pis-pis es también abigeo, un ladrón de ganado. De su biografía nos informa el narrador:

El día en que su madre, desesperada de mantener siete bocas, lo abandonó en la plaza de Huánuco, *Pis-pis* tuvo la suerte de caer en manos de don Ángel de los Ángeles. El señor de los venenos se lo llevó a la selva. Allí conoció el poder de las hierbas (27, 189).

Héctor, tras relatar sus vicisitudes y expresar su empeño de matar a Montenegro, se verá secundado en sus planes por *Pis-pis* y *El Flaco*, amigo del anterior. La necesidad de lucha armada enseguida aflora a los labios del conecedor de ponzoñas:

Héctor tiene razón –dijo *Pis-pis*–. Mentira decimos que somos libres. Somos esclavos. La única forma de salir adelante es matando (27, 193).

Parecidas palabras pronuncia *El Flaco*:

Estas injusticias las debemos afrontar con sangre –dijo el Flaco, entusiasmado–. Esto debe ser como una revolución (27, 193).

Mientras tanto, *El Abigeo* y *El Ladrón de Caballos* preparan «la universal insurrección de equinos» (cap. 29). El fracaso de nuevo espera a todos ellos: Chacón volverá, por tercera vez, a presidio.

Es momento de resumir los poderes mágicos de que están investidos los cuatro personajes seleccionados.

Héctor Chacón, *El Nictálope* => Ve en la oscuridad.

El Abigeo => Sueña el futuro, tiene sueños premonitorios.

El Ladrón de Caballos => Conoce el lenguaje de los caballos.

Pis-pis => Conoce las hierbas y los venenos contenidos en ellas.

Un elemento común recorre los poderes mágicos de estos personajes: la conexión con la tierra, con todo lo telúrico. De tal modo que podría decirse que estas facultades residen no ya en el ámbito de lo estrictamente mítico, sino en el mismo corazón del planeta.

En Fortunato vimos su estrecha conexión con una figura inca, el chasqui, y, a la vez, se investía de una figura mítica del cristianismo, Cristo.

Ahora, *El Nictálope*, *El Abigeo*, *El Ladrón de Caballos* y *Pis-pis* parece que provinieran de un ámbito anterior no sólo al cristianismo en América, sino a los mismos ámbitos incaicos. Tan estrecha relación hay entre poderes de estos personajes y la Religión Popular (así expresa Pierre Clastres [1981:128-154] la religión agraria de los indios andinos antes de la dominación incaica. Religión de la Tierra es la denominación propuesta por Manuel María Marzal [1988: 263-284]).

Para el estudioso francés, «la preocupación central de los Indios andinos se cifraba en conciliar todos los poderes que presidían la repetición regular del ciclo de las cosechas» (Clastres 1981: 143). Estas palabras adquieren viva corporeidad en la figura de Chacón y su actividad agraria en Yanacenza: su gozoso contemplar el modo en que prospera su cosecha de papas. En la relación de *El Ladrón de Caballos* con los equinos observamos idéntica fascinación telúrica. Qué otra cosa puede entenderse cuando el narrador dice: «[pasó] su infancia con los únicos maestros que le enseñaron cosas serias» (11, 68).

Habitantes estos personajes de la religiosidad popular están en íntima conexión con los huaca; esto es, «todo ser u objeto natural que se supone encierra un poder sobrenatural» (Clastres 1981: 144). La larga lista de objetos que pueden ser huaca es iniciada por Clastres con las piedras sagradas. Y qué otra cosa que eso, piedras sagradas, son las peñas de Quencash. Allí tuvo lugar el conciliábulo para acabar con Montenegro. También allí es donde Chacón termina con la vida de *Cortaorejas*, el matón pagado por el juez para asesinarle.

El sentido de los huaca aparece vívidamente expuesto en el rito de la coca:

Se sentaron y sacaron puñados de coca. Al que le pregunta con el corazón limpio, la coca le adelanta su suerte. Si la coca lastima la boca avisa peligro; si se ablanda en una bola dulzona, no hay riesgo. Se arrodillaron. –Mamá coca, usted sabe todo. Usted conoce los caminos. El bien y el mal, el peligro y el riesgo usted los conoce. Mamá coca (33, 224).

Por otro lado, qué decir de los poderes de *El Abigeo*. Su caso bien pudiera ser considerado chamanismo; esto es, «la función realizada por el hombre del éxtasis» (Marzal 1988: 263)²⁴. En efecto, *El Abigeo*, en su trance espiritual, que se corresponde con el momento del sueño, adquiere el poder mágico de soñar los secretos del pasado:

La gente que extraviaba cosas le pagaba una botella de aguardiente y una libra que él sólo aceptaba para demostrar algún medio de vida. Siempre las hallaba. El Abigeo descubrió el lugar donde el difunto Matías Zelaya había guardado las escrituras de su chacra²⁵ sin pensar que todo hombre puede ser visitado sorpresivamente por la Pelona. Él descubrió que era una calumnia el robo de doce cucharillas de plata que se le achacaba a uno de los pensionistas del Hotel Mundial: la misma viuda Lovatón las había hundido, por descuido, en un saco de molienda... (11, 69).

Para acabar, *Pis-pis* está dotado de los poderes de la hechicería. Marzal entiende por hechicería «la magia mala para producir daño por medio de determinadas sustancias dañosas» (Marzal 1988: 263)²⁶. En este contexto habrá que entender los saberes herbarios, el conocimiento del mundo vegetal que *Pis-pis* posee.

Quizá cabría denominar a *El Abigeo*, siguiendo la clasificación propuesta por Marzal²⁷, *watoq* o adivino. Mientras que en el caso de *Pis-pis* optamos por la designación *laika* o brujo.

²⁴ Para la delimitación del término sigue los dictados de Mircea Eliade (*El Chamanismo*, F.C.E., México, 1951).

²⁵ **Chacra.** «Sementera. Tierra de cultivo» (Vives Conesa 1990: 149).

²⁶ En esta ocasión se apoya en la definición clásica que diera en 1937 E.E. Evans-Pritchard (*Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Anagrama, Barcelona, 1976 -Primera edición inglesa: *Witchcraft, Oracles and Magic Among The Azande*, 1937-).

²⁷ Para Manuel María Marzal, el chamán se diferencia del sacerdote en que puede obtener resultados similares a éste siguiendo los ritos aprendidos en la tradición religiosa de su grupo. El nombre genérico del chamán en el mundo andino sería *paqo* o *pago*. Cabría diferenciar entre: *altomisayoq*, que es a quien mejor se le puede aplicar la denominación de Eliade; *hampeq* o curandero; *watoq* o adivino; y *laika* o brujo y hechicero.

Final

Se ha pretendido ofrecer la que entendemos línea maestra de *Redoble por Rancas* de Manuel Scorza. Tal línea maestra es bipartita; esto es, el núcleo temático aparece desgajado en dos mitades: cada una de ellas es una lucha reivindicativa de las comunidades andinas. La una, contra una todopoderosa multinacional minera estadounidense; la otra, contra el omnímodo poder de los hacendados peruanos.

Se ha tratado de indagar el diferente tiempo mítico en el que habitan los personajes de las comunidades indias. Unos, quienes se enfrentan a las expropiaciones del Cerco engullidor de tierras, se sitúan en el mundo de un mito cristiano y guardan resonancias del *chasqui* incaico. Otros, quienes deciden acabar con la ambición sin límites del hacendado, viven en un ámbito aun anterior: el de la religión popular andina.

En ambos casos, unos y otros campesinos indios investidos con poderes mágicos, se desnudan del mito para pasar a otro de renovado signo: el del héroe que, empeñado en un combate desigual, se obstina en la reivindicación de sus justos derechos. Ambas revueltas acaban de idéntica manera, en idéntico desastre. Rancas es masacrada bajo el redoble de los fusiles de la Guardia de Asalto; Héctor Chacón vuelve a presidio por tercera vez.

Pero Manuel Scorza entiende que no ha sido en vano, nada ha sido en vano. En el año 1966 (muy recientes las revueltas campesinas de que tratan sus novelas), compuso el *Cantar de Túpac Amaru*²⁸. Los últimos versos de este gran poema épico ilustrarán, mejor —desde luego— que nuestras palabras, que nunca es en vano:

Que sobre sus sombras rotas,
sobre sus sonrisas quemadas,
sobre sus sueños volcados,
sobre sus nombres pisoteados,
monten guardia hasta la última generación los arco iris.
Fueron derrotados, no vencidos.
Ni con espada, ni con cadena, obtiene el hombre victoria.
Sobre las ruinas siempre avanza el alba con banderas.

(XXI, vv. 27-34)

²⁸ Compuesto en 1966, nunca ha sido publicado íntegramente. Algunos fragmentos del poema épico aparecieron, por primera vez, en 1969, en *Cantuta. Revista de la Universidad Nacional de Educación* (nº2, Lima).

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERLE, Adam
1985 *Los movimientos políticos en el Perú. Entre las dos guerras mundiales*, Casa de las Américas, La Habana.
- ARONA, Juan de
1974 *Diccionario de Peruanismos*, Lima. (La primera edición es de 1883.)
- ARGUEDAS, José María
1985 «El indigenismo en el Perú», en *Indios, mestizos y señores*, Horizonte, Lima.
1988 *Yawar fiesta*, Horizonte, Lima. (Novena edición.)
- BAUR, Benedikt
1959 *Sed Luz. Tomo IV. Las fiestas de los santos del Misal romano*, Herder, Barcelona, 1959. (Primera edición alemana: 1956.)
- BELLINI, Giuseppe
1986 *Historia de la literatura hispanoamericana*, Castalia, Madrid.
- CLASTRES, Pierre
1981 «Mitos y ritos de los indios de América del Sur», en *Nicaráuac. Revista del Ministerio de Cultura de Nicaragua*, Año 2, n° 4, Managua, enero-marzo.
- Crisis*
1974 n° 12, abr., Buenos Aires
- CUNILL, Pedro
1978 *La América Andina*, Ariel, Barcelona.
- GONZÁLEZ SOTO, Juan
1994 «La novela indigenista de Manuel Scorza», *Salina*, n° 8, dic., Tarragona.
- GUERRERO MARTÍN, José
1978 «Literatura y compromiso. Manuel Scorza, conciencia viva de un pueblo», *Camp de l'Arpa*, n° 50, abr., Barcelona.
1984 Entrevista con Manuel Scorza: «La Literatura, primer territorio libre de América Latina», *La Vanguardia*, Barcelona, 23/feb.
- KAPSOLI, Wilfredo
1975 *Los movimientos campesinos en Cerro de Pasco: 1880-1963*, Instituto de Estudios Andinos, Huancayo.
- KRICKEBERG, Walter
1992 *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, F.C.E., México, 6ª reimpresión. (Primera edición alemana: 1928.)
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Luis
1974 *Conversaciones con Miguel Ángel Asturias*, Editorial Magisterio Español, Madrid.
- LÓPEZ MONDÉJAR, Publio
1990 «La magia de Martín Chambi», en *Martín Chambi. 1920-1950*, Lunweg, Barcelona.

MALEFAKIS, Edward

1986 «Aspectos históricos y teóricos de la guerra», en *La Guerra de España, 1936-1939*, El País, Madrid.

MALINOWSKI, Bronislaw

1982 «El mito en la psicología primitiva», en *Mito, ciencia, religión*, Ariel, Barcelona, 2ª ed. (Primera edición alemana: 1948.)

MARETT, Robert

1977 *Perú*, Editorial Francisco de Aguirre, S.A., Buenos Aires. (Primera edición inglesa: 1969.)

MARIÁTEGUI, José Carlos

1976 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Crítica, Barcelona. (Primera edición peruana: 1928.)

MARZAL, Manuel María

1988 «Persistencia y transformación de ritos y sacerdocio andinos en el Perú», en *Mito y Ritual en América* (Manuel Gutiérrez Estévez, Coord.), Alhambra, Madrid.

MICÓ BUCHÓN, J.L.

1971 *Curso de Teoría y Técnica Literarias*, Casals, Barcelona.

MONTOYA, Rodrigo

1989 *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX*, Mosca Azul, Lima.

MORÍNIGO, Marcos A.

1985 *Diccionario de Americanismos*, Muchnik, Barcelona. (Primera edición argentina: 1966.)

OSORIO, Manuel

1979 Conversación con Manuel Scorza: «Desde sus orígenes, toda la Literatura latinoamericana es mítica», *El País*, Madrid, 15/jul.

PRAT I CARÓS, Joan

1984 *La Mitología i la seva interpretació*, Els Llibres de la Frontera, Barcelona.

SERRANO BALASCH, Ramón

1983 «Scorza, un indio que ejercía de indio», *La Vanguardia*, Barcelona, 29/nov.

TARDAN-MASQUELIER, Ysé

1993 «El cor, el dia, la nit», *El Correu de la Unesco*, nº 182, oct.

VIVES CONESA, Jordi

1990 *Urquman. Cap a la Cordillera*, Tarragona.

VV.AA.

1982 *Americanismos. Diccionario ilustrado*, Ramón Sopena, Barcelona.