

PALABRA Y PODER EN *EL SUEÑO DEL PONGO*, DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

Roseli Barros Cunha

Universidade Federal do Ceará (UFC)

El sueño del pongo, *Pongoq Mosqoynin* publicado por el peruano José María Arguedas (1911-1969) en versión bilingüe, quechua-español, en 1965, fue elaborado a partir de un relato oral recogido por él en una de sus investigaciones antropológicas: “[e]scuché este cuento en Lima (...). El indio no cumplió su promesa de volver y no pude grabar su versión, pero ella quedó casi copiada en mi memoria”. (ARGUEDAS, 2009, p. 125)

Además de intentar grabar la versión recogida, Arguedas buscó otras versiones y el reconocimiento de otros investigadores. Todo eso él aclara a su lector en la pequeña introducción que le hace al cuento (2009, p. 125). Comenta aún que no estaba seguro si el relato era un tema originariamente quechua, aunque le hubiera sido narrado en ese idioma. Como se sabe, ése fue utilizado por los españoles como lengua general para la evangelización y alfabetización tanto en las regiones costeñas como en las serranas y selváticas de Perú en la época colonial (ALCINA FRANCO, 1989, p. 9). Tampoco le fue posible precisar la época en la cual se había originado el relato. Por eso, según la propuesta de Cornejo Polar, se puede pensar que en el cuento reelaborado hay la actuación de tiempos variados (1994, p. 18) y, consecuentemente, su análisis

permitiría verificar la superación de la tendencia a encerrar la:

(...) tradición en la profundidad de un tiempo que semejaba ser arqueológico, presuponiendo – además – que aquéllas literaturas habían dejado de producirse con la conquista. Sólo mucho después la insólita articulación de los aportes de la filología amerindia con los de la antropología puso en evidencia la importancia de las literaturas nativas coloniales y modernas y la consecuente necesidad de incluirlas como parte de todo el proceso histórico de la literatura latinoamericana – y no sólo en su primer tramo. (CORNEJO POLAR, 1994, p. 14)

Indudablemente los trabajos antropológico y literario de Arguedas contribuyeron para este cambio de visión. Ya en “El monstruoso contrasentido”, publicado en 1962, trata de la continuidad que habría desde las manifestaciones culturales indígenas más remotas a las épocas en que estaba actuando y explicita que su intención era la de demostrar que en algunas artes la producción poshispánica era más rica y vasta que la antigua “porque asimiló y transformó excelentes instrumentos de expresión, más perfecto que los antiguos.” (ARGUEDAS, 1993, p. XIX). Para él, ese proceso demostraría la capacidad de sobrevivencia y adaptación de la cultura indígena y mestiza a la vez que la absorción de elementos de la española en la manifestación cultural de aquel

momento. Lo que en términos literarios no deja de asemejar al proceso de transculturación narrativa destacado por Ángel Rama (1982) a partir de la obra antropológica del peruano y más específicamente de *Los ríos profundos* (1958). Sería la palabra sobreviviendo por medio de la transmisión oral a lo largo de los tiempos. Propuesta desarrollada en una mayor complejidad por Cornejo Polar al “historiar la sincronía”, a la cual explica como “trabajar sobre secuencias que, pese a su coetaneidad, corresponden a ritmos históricos diversos” (1994, 18).

En su muy conocido estudio acerca del período colonial de América, Tzvetan Todorov refuerza que a pesar de no poseer escrita los incas utilizaban un sistema nemotécnico bastante elaborado de cordeles (1991, p. 78). El pensador búlgaro comenta también sobre la importancia y presencia de la oralidad entre los aztecas en México, reflexión que puede ser llevada a la región andina de Perú, culturas donde la palabra está en el origen del mundo y por eso “as práticas verbais são altamente estimadas (...)” (TODOROV, 1991, p. 74). Martin Lienhard es más enfático, afirma que en esas colectividades hay indiscutiblemente una gran importancia: “(...) a ciertas prácticas discursivas socialmente estables y de gran sofisticación, fundamentalmente orales, que podremos llamar ‘literatura’ (en sentido no etimológico) o ‘arte verbal’.” (1993, p. 43).

Para las responsables por la reedición de “El sueño del pongo” Arguedas lo elaboró: “(...) a partir de una narración oral, como muestra de su aporte en cuanto a la recuperación etnográfica de la cultura popular.” (2009, p. 46). El peruano evidencia la mezcla de la cual él resultó: por un lado el registro de una historia oral creada por una comunidad, por otro, fruto de su inventividad como productor cultural: “Hemos tratado de reproducir lo más fielmente posible la versión original, pero, sin duda, hay mucho de nuestra ‘propia cosecha’ en su texto; y eso tampoco carece de importancia” (ARGUEDAS, 2009, p. 125).

Esa mezcla y diversidad registrada por Arguedas fue ignorada por los españoles al tomar contacto con la producción indígena en la época de la colonización. Walter Mignolo considera que había por parte de la cultura española la celebración de la letra y la tiranía del alfabeto, lo que no le permitía “comprender otros sistemas de escrituras ni las equivalencias entre las memorias inscriptas en el cuerpo o en el libro.” (1993, p. 546). Según el estudioso argentino, los colonizadores utilizaban las “teorías de la letra y de la literatura” y así imponían el concepto de letra y de literatura que predominaba en Europa y en España en los siglos XVI y XVII y su necesidad de interpretar las prácticas discursivas, orales y escritas, de los amerindios.

Colabora con esa idea la referencia que Cornejo Polar hace al modo como la escritura ingresó en la región andina, no exactamente como un sistema de comunicación “sino dentro del horizonte del orden y la autoridad, casi como si su único significado posible fuera el Poder” (1994, p. 48). Rama recuerda que Arguedas estuvo relacionado de modo muy próximo a las culturas ágrafas donde la palabras es “(...) privilegiado instrumento de elaboración cultural, se emplea con la reverencia y laconismo de un valor superior, reconociéndosele capacidad encantatoria, poder sobrenatural y alcance sacralizador.” (RAMA, 1982, p. 235)

Llevando en consideración estos estudios, la intención es analizar cómo la palabra – hablada o la escrita – se relaciona con el poder en “El sueño del pongo”.

Primero es necesario recordar que la palabra “pongo” en Bolivia y Perú identifica al “indio que hace de criado” (MOLINER, 1997, p. 802) además de “indígena que trabajaba en una finca y estaba obligado a servir al propietario, una semana, a cambio del permiso que este le daba para sembrar una fracción de su tierra” (REAL ACADEMIA, 1998, p.

1.638). Por tanto un individuo indígena o de ese origen que trabajaba para el dueño de una hacienda, a su vez considerado blanco o “misti”:

(...) se designa con ese nombre a los señores de cultura occidental o casi occidental que tradicionalmente desde la colonia, dominaron en la región, política, social y económicamente. Ninguno de ellos es ya, por supuesto, de raza blanca pura ni de cultura occidental pura. Son criollos. Los indios dan a los mestizos el nombre ‘mediomisti’, o *tumpamisti*, que tiene la misma significación. (ARGUEDAS, 1975, p. 35)

Arguedas aclara el sentido de la palabra en el propio contexto: “Como era siervo iba a cumplir el turno de pongo, de sirviente en la gran residencia.” (2009,131)¹. Nadie, incluso, se refiere a él por su nombre. Está siempre marcado por su condición social – pongo (en otros momentos siervo) –, por sus características físicas – hombrecito –, e, irónicamente por el patrón: “¿Eres gente u otra cosa?” (p. 131).

El narrador, a su vez, se refiere al pongo con una mezcla de desprecio y pena: “[e]ra pequeño, de cuerpo miserable, de ánimo débil, todo lamentable; sus ropas, viejas” (p. 131). Sin embargo, hasta el momento en que él pide la palabra (ya en la mitad del cuento) quien le da voz es el narrador: “[e]l hombrecito no hablaba con nadie; trabajaba callado; comía en silencio. Todo cuanto le ordenaban, cumplía. ‘Sí papacito; sí mamacita’, era cuanto solía decir” (p. 131).

El hecho que más desconcierta al narrador es la falta de la voz del pongo sea al no comunicarse con el patrón o con los otros colonos. Hecho que no deja de ser contradictorio visto que es él quien habla por el pongo o nos cuenta sus reacciones. Hasta que finalmente tanto los otros personajes como el narrador y nosotros lectores somos sorprendidos. Esa sorpresa se refuerza en el modo como el narrador comenta la solicitud de la palabra por el subalterno:

Pero ... una tarde, a la hora del Ave María, cuando el corredor estaba colmado de toda la gente de la hacienda, cuando el patrón empezó a mirar al pongo con sus densos ojos, ése, ese hombrecito, habló muy claramente” (p. 133).

No solamente pide la palabra como lo hace claramente, hecho que contrasta con su mudo espanto de siempre. Sin embargo, eso ocurre de modo ritualizado y humilde: “– Gran señor, dame tu licencia; padrecito mío, quiero hablarte – dijo”. Cuando el patrón duda no se inhibe: “– Tu licencia, padrecito, para hablarte. Es a ti a quien quiero hablarte – repitió el pongo.” (p. 133). Así empieza por primera vez en el cuento un diálogo.

El pongo desea contarle algo al patrón: “Soñé anoche que habíamos muerto los dos, juntos, juntos habíamos muerto.” (p. 133). En el sueño – que puede ser entendido, en un primer momento, como siendo real, pero también como un subterfugio metafórico del siervo para hablarle al patrón sin sufrir represalias (o por lo menos intentarlo) – estaban en iguales condiciones.

Si antes era el narrador quien nos contaba las reacciones del indígena y su falta de voz, ahora es él quien da voz a “nuestro gran Padre San Francisco”. Por medio de las palabras de la sincrética entidad el pongo reacciona pacíficamente al modo como es tratado. No se sabe, una vez que el cuento termina antes, cuales fueron las consecuencias de tal iniciativa. Sin embargo, en principio él no puede ser castigado pues solamente reproduce las órdenes del santo a dos ángeles y más, en un sueño. El narrador abre espacio en su narrativa para que ocurra el discurso directo y el pongo, siempre reforzando que las palabras no son suyas, cuenta su historia:“(…) nuestro Padre dijo con su boca” (p. 133).

La dualidad entre superior-subalterno, en la tierra, se reproduce entre el santo-ángeles y santo-patrón/pongo, a lo que parece, igualados en el cielo por la muerte. El santo no tiene simpatía por ninguno de los dos ángeles, aunque demuestre un gran

desprecio al referirse al ángel viejo, o por lo menos es así que el narrador se nos presenta:

Un ángel que ya no valía, viejo, de patas escamosas, al que no le alcanzaban las fuerzas para mantener las alas en su sitio, llegó ante nuestro gran Padre; llegó bien cansado, con las alas chorreadas, trayendo en las manos un tarro grande. “Oye, viejo – ordenó nuestro gran Padre a ese pobre ángel – embadurna el cuerpo de este hombrecito con el excremento que hay en esa lata que has traído; todo el cuerpo, de cualquier manera; cúbrelo como puedas.” (p. 134)

Arguedas reconoce la persistencia de ese dualismo en sus investigaciones antropológicas: “puede hablarse de antagonismo –, entre el indio y el español, que continúa con el del indio y el *misti* (...)” (1975, p. 178). Así como sobrevive la maniquea idea de que el poderoso sería naturalmente y por derecho malo, incluso las entidades indígenas. El peruano relata que preguntó al auki y regidor de Pichqachuri por qué el wamani, dios de la montaña, era bravo y registra la siguiente respuesta: “Así como es bravo el hombre poderoso, el hombre que tiene mucho dinero” (ARGUEDAS, 1975, p. 46)

Si en un primer momento parece haber una preferencia del santo por el patrón, que luce pintado de oro mientras en pongo apesta embarrado por excremento, esa solamente sería una etapa para el clímax de una lectura bastante simplista. El pongo no encontrará en el cielo la redención católica tampoco una inversión de los roles que de algún modo podría resultar en un efecto reparador, conforme un mito relatado por Arguedas. En ése el dios Téete Mañuco habría creado y dividido los hombres en dos clases: indios y *mistis* los primeros para el servicio obligado de los otros. Además habría creado también el infierno y el cielo, exactamente igual que la tierra pero, y ahí viene el contraste con la creencia cristiana, “con una sola diferencia: allí los indios se convierten en *mistis* y hacen trabajar por la fuerza, y hasta azotándolos, a quienes en este mundo fueron *mistis*.” (ARGUEDAS, 1975, p. 176-177)

Ya, de acuerdo con investigaciones realizadas por Arguedas mismo, esta posibilidad aparecería como poco probable en el imaginario de algunas comunidades indígenas remanecientes:

Toda la literatura oral hasta ahora recopilada demuestra que el pueblo quechua no ha admitido la existencia del “cielo”, de otro mundo que esté ubicado fuera de la tierra, y que sea distinto de ella y en el cual el hombre reciba recompensaciones que reparen las “injusticias” recibidas en este mundo. (...) Toda reparación, castigo o premio se realiza en este mundo.” (ARGUEDAS, 1975, p. 181)

En el cuento no ocurre un cambio de roles reparador de las injusticias ni en la tierra ni en el cielo, sin embargo, del mismo modo contenido, respetoso y un tanto sumiso con que el pongo sorprendió a sus oyentes (o lectores) contando su sueño él lo encierra:

– (...) Con los ojos que colmaban el cielo, no sé hasta qué honduras nos alcanzó, juntando la noche con el día, el olvido con la memoria. Y luego dijo: “Todo cuanto los ángeles debían hacer con ustedes ya está hecho. Ahora ¡lámanse el uno al otro! Despacio, por mucho tiempo”. (...) Nuestro Padre le encomendó vigilar que su voluntad se cumpliera. (p. 134-135)

Sergio Franco destaca lo que considera como un “evidente mensaje subversivo” del cuento incluso para un lector menos sofisticado y recuerda el comentario de Cornejo Polar acerca de que los militares de la segunda fase de la “revolución peruana” percibieron eso y prohibieron su publicación en los libros didácticos de la época (FRANCO, 2006, p. 321).

En el cuento de Arguedas es el pongo, iletrado, quien por medio de un sueño (sea literal o metafórico) usa la palabra para registrar la situación de injusticia en que vive, sin embargo esa protesta solo nos llega por medio de la palabra escrita y en español (aunque el relato haya sido registrado en quechua por Arguedas, sin duda, hay un mayor alcance de la versión en español). De este modo conocemos las palabras de la entidad sincrética por la voz del pongo pero esa es permitida en el ámbito

del cuento por el narrador, que no se atreve a concluir qué ocurre con el pongo, o tal vez crea que eso no importe. La importancia estaría en la posibilidad de que esa voz fuera oída o leída.

Evidentemente se tiene la demostración de que patrón-pongo están simbióticamente asociados en la estructura social en que viven. Eso recuerda a la dialéctica del amo y del servidor, referida por Ángel Rama donde el primero:

(...) se transforma a sí mismo en un elemento equivalente del sistema, simétrico de su siervo, hace de sí mismo el esclavo del régimen de sumisión y por lo tanto se congela su propia capacidad creativa, se acantona en la repetición de actitudes y valores. Él también es un autómatas, salvo que emite las órdenes. (1982, p. 129)

El cuento también deja trasparecer la relación de interdependencia entre oralidad y escrita. Si por un lado hay la voz colectiva y anónima presente en el relato, este a su vez y, según las investigaciones de Arguedas, en la actualidad puede ser leído y conocido por su publicación – el registro escrito y en lengua española. Por tanto, aunque sepamos que no es lo mismo, gracias a su reproducción en el sistema de dominación que representó y representa la escritura. En *La ciudad letrada* enfatiza que el (RAMA, 1984, p. 562):

(...) encumbramiento de la escritura consolidó la diglosia característica de la sociedad latinoamericana, formada durante la Colonia y mantenida tesoneramente desde la Independencia. En el comportamiento lingüístico de los latinoamericanos quedaron nítidamente separadas dos lenguas. Una fue la pública y de aparato, que resultó fuertemente impregnada por la norma cortesana procedente de la península, la cual fue extremada sin tasa cristalizando en formas expresivas barrocas. Sirvió para la oratoria religiosa, las ceremonias civiles, las relaciones protocolares de los miembros de la *ciudad letrada* y fundamentalmente para la escritura, ya que sólo esta lengua pública llegaba al registro escrito. La otra fue la popular y cotidiana utilizada por los hispano y lusohablantes en su vida privada y en sus relaciones sociales dentro del mismo estrato bajo, de la cual contamos con muy escasos registros y de la que sobre todo sabemos gracias a las diatribas de

los letrados. En efecto, el habla cortesana se opuso siempre a la algarabía, la informalidad, la torpeza y la invención incesante del habla popular, cuya libertad identificó con corrupción, ignorancia, barbarismo, En la lengua del común que, en la división casi estamental de la sociedad colonial correspondía a la llamada plebe, un vasto conjunto desclasado, ya se tratara de los léperos mexicanos como de las montoneras gauchas rioplatenses o los caboclos del *sertão*.

La lengua utilizada por Arguedas en el cuento reproduce el carácter heterogéneo que también está expreso en la cosmovisión trabajada en la obra. El narrador, domina la palabra escrita y da voz al iletrado. Este conquista su voz por medio de las palabras del santo. La palabra – escrita u oral – es permitida a quien detenga algún tipo de poder.

Si el cuento al final subvierte la lógica católica y tal vez lo que algunos lectores esperarían, ¿subvertiría también la lógica de la realidad social? Más importante que el “castigo” es percibir que pongo/patrón estarán destinados a permanecer juntos, vivos o muertos, sin salida. En una relación de interdependencia. Y se concluye que solamente hay uno, el patrón, porque hay el otro, el subordinando. Así como este cuento solo existe porque un día hubo el relato oral, pero sin aquel este estaría perdido para gran parte de las personas. El poder de la palabra o del dominador coexiste con la oralidad y el dominado. ¿Y esa sería una representación de la transculturación o de la heterogeneidad en el ámbito socioeconómico y cultural peruano? Tal vez la voz indígena y colectiva que relata la historia recogida y Arguedas, como autor, al no encerrar el cuento con las palabras conclusivas de la figura del narrador, – haciendo por tanto la voz del pongo resonar – deje esa conclusión a sus oyentes y lectores.

Referencias bibliográficas

- ALCINA FRANCH, José (1989): *Mitos y literatura quechua*. Madrid: Alianza Editorial.
- ARGUEDAS, José María (2009): *Qepa Wiñaq... Siempre literatura y antropología* (prólogo Sybila de Arguedas, edición crítica Dora Sales). Madrid/ Frankfurt: Iberoamérica/ Vervuert.
- _____. (1993): La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú. En: ARGUEDAS, J.M.: *Un mundo de monstruos y de fuego* (selección e introducción Abelardo Oquendo), p. 210-220. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1975): *Formación de una cultura nacional indoamericana* (selección y prólogo Ángel Rama). Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- CORNEJO-POLAR, Antonio (1994): *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- FRANCO, Sergio R. (2006): Entre la abyección y el deseo: para una relectura de *El sueño del pongo*. En: FRANCO, Sergio: *José María Arguedas: hacia una poética migrantes*, p. 311-329. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- LIENHARD, Martin (1993): Los comienzos de la literatura “latinoamericana”: monólogos y diálogos de conquistadores y conquistados. En: PIZARRO, Ana: *América Latina: palabra, literatura e cultura*, vol. 1, p. 41-62. São Paulo/Campinas: Memorial/UNICAMP.
- MIGNOLO, Walter (1993): “Palabras pronunciadas con el corazón caliente”: teorías del habla, del discurso y de la escritura. En: PIZARRO, Ana: *América Latina: palabra, literatura e cultura*, vol. 1, p. 527-562. São Paulo/Campinas: Memorial/UNICAMP.
- MOLINER, María (1997): *Diccionario de uso del español*, tomo II. Madrid: Gredos.
- RAMA, Ángel (1984): *La ciudad letrada*. Montevideo: Fundación Ángel Rama.
- _____. (1982): *Transculturación narrativa en América Latina*. Montevideo: Fundación Ángel Rama.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1998): *Diccionario de la lengua española*, tomo II. Madrid: Espasa-Calpe.
- TODOROV, Tzvetan (1991): *A conquista da América: a questão do outro* (trad. Beatriz Perrone Moisés). São Paulo: Martins Fontes.

Notas

- 1 Todas las referencias al cuento “El sueño del pongo” son de la edición de 2009, por eso, a partir de ahora solo serán indicados los números de las páginas.