

Estudios interculturales
Antagonismos, identidades y negociaciones

Juan C. Godenzzi (ed.)

TINKUY

BOLETÍN DE INVESTIGACIÓN Y DEBATE

Nº 5 – Otoño 2007

Colaboradoras de edición

Marta Bulnes V.

Valérie Streicher-Arseneault

© 2007 Section d'Études hispaniques
Montréal, Université de Montréal

ISSN 1913-0473

“Llamado a algunos doctores” Para una poética del reconocimiento

Roxana Molinié
Université de Montréal

La cuestión del reconocimiento y conocimiento ha sido abordada desde varios puntos de vista particularmente en los textos de Martínez, Wallerstein, Panikkar, Fornet-Bétancourt. Mi enfoque de la cuestión es el siguiente: en los discursos interculturales se da mucha importancia al “reconocimiento” del otro. Esta palabra “reconocimiento” evoca para mí una repetición (*re-*) del conocimiento, conocer lo *ya* conocido. Así el otro o lo otro (otro porque no es todo mi cuerpo ni toda mi conciencia) refleja una parte de mi propio conocimiento, de la imagen y concepción que yo tengo de una cosa o persona. Cuando yo reconozco en el otro su humanidad, estoy reconociendo algo que yo ya conozco, que tengo en común con él, y que me permite pensar que el otro es igual que yo. Pero reconociendo su igualdad, no reconozco sus diferencias. El reconocimiento no me lleva a conocer aquello que hace que el otro sea diferente de mí. Reconocer al otro no me permite conocer al otro, sino reconocer parcialmente a mí misma en el otro. Admitir que yo no puedo reconocer totalmente al otro me da la posibilidad de admitir que hay cosas que yo no conozco y que el otro sí conoce. Esto me hace tomar conciencia de que el otro tiene o *es* a través de un conocimiento diferente. Para reconocer al otro (y no a mí misma en él) debo conocerlo. El conocimiento del otro es la condición de un auténtico reconocimiento de éste. Desde esta perspectiva, haré una lectura de un poema de José María Arguedas que presento como una poética del reconocimiento. Trataré de mostrar que el poema es una poética del reconocimiento porque el poeta se dirige a algunos doctores, portadores de conocimiento institucional, oficial, portadores de autoridad, por la identidad con que se pinta el poeta, por la visión del conocimiento y del reconocimiento que propone el poeta. Según mi lectura condicionada por las inquietudes con respecto a la “interculturalidad”, en este poema laten ideas interesantes que estudiaré, en parte, a lo largo de este trabajo, a la luz de versos del poema “Llamado a algunos doctores” y de fragmentos de textos de Chow, Spivak, Bhabha y Hart y Negri. El poema empieza así:

Dicen que ya no sabemos nada, que somos el atraso,
que nos han de cambiar la cabeza por otra mejor.
Dicen que nuestro corazón no conviene a los tiempos [...]
Dicen que algunos doctores afirman eso de nosotros; [...]
Que estén hablando, pues; que estén cotorreando si eso les gusta.

La primera estrofa expone estas acusaciones de ignorancia, de ser un obstáculo al progreso, de inferioridad, de parte, según “dicen” de algunos doctores. En lo que sigue del poema, el poeta no se defiende de estas acusaciones; más bien, interpela a los doctores, presenta una identidad plural, canta una forma de conocimiento que le es propia, invita al

doctor a acercarse para que haya reconocimiento mutuo y afecto. Es en este orden que trataré de cada uno de estos puntos.

El poeta, que es una voz de los acusados, toma la palabra, no para defenderse, sino para interpelar al doctor, que es autoridad, voz de un discurso dominante, voz que juzga y acusa: “¿Qué hay a la orilla de esos ríos que tú no conoces, doctor?”, “¡No huyas de mí, doctor, acércate!”, “¿Es que ya no vale el mundo, hermanito doctor?”. La interpelación, según Rey Chow en *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (108-110), tiene un poder y un sentido particular. En el contexto poscolonial, el otro —el diferente, el étnico, el marginal, etc.— es sometido a la mirada del uno por medio de un mimetismo que le es impuesto. Chow distingue tres niveles de mimetismo (103-108): primero, el otro es una mala copia del uno —el otro no llega a igualar al uno—; segundo, el otro desea ser el uno —por ejemplo, el negro desea ser el blanco y gozar de su status, privilegios y poder, de este ejemplo trata Homi Bhabha con respecto a *Peau noire, masques blancs*—; tercero, el otro debe parecer otro —por ejemplo, el indio debe corresponder a la imagen que se tiene del indio. Estos niveles de mimetismo son producidos por la ideología dominante poscolonial. En el tercer nivel es que opera la interpelación como un proceso de interiorización de la propia marginalidad y sumisión. Según Rey Chow, cuando me llaman “¡Oye asiática!” “¡Oye homosexual!” “¡Oye (lo que sea)!” y yo contesto, reconozco que se dirigen a mí, estoy admitiendo y sometiéndome a una imagen fija que la sociedad me impone. Estoy acomodándome en un espacio limitado, prefabricado, que yo no he construido. Al contestar a la interpelación, estoy contestando con una voz que no es mía, sino una voz que me presta la misma interpelación. Yo no tengo voz fuera del marco de la interpelación. Aquel que me interpela, con su voz dominante que me margina, tiene poder sobre mí. Al contestarle, manifiesto que he interiorizado ese poder y que me he sometido a éste: “allowing such powers to work in the most intimate fashion —from within their [minority individuals’] hearts and souls, in a kind of voluntary surrender that is, in the end, fully complicit with the guilty verdict that has been declared on them socially long before they speak” (115).

En el poema “Llamado a algunos doctores”, la interpelación cobra otro sentido y manifiesta otro poder. Se trata de una interpelación subversiva puesto que el que la profiere es, tal como se presenta al inicio del poema, el acusado, el culpable de ser menos, de ser el “atraso”, el otro o, para usar el vocabulario del discurso de Chow, el “sujeto étnico” (108). Él toma la palabra, con su voz profiere la interpelación y se dirige a la autoridad, al doctor. Esta interpelación tiene el poder, no de someter al doctor, sino de crear el acercamiento, la posibilidad de igualdad y fraternidad: “hermanito doctor”. Ahora quisiera saber *quién* es el que interpela, *quién* es el poeta.

El poeta se identifica primero con un “nosotros” como se puede ver en los versos que abren el poema. Luego, el poeta se refiere a su ser usando el “yo” y dice:

Los ríos corren bramando en la profundidad. El oro y la noche, la plata y la noche temible forman las rocas, las paredes de los abismos en que el río suena; de esa roca están hechos mi mente, mi corazón, mis dedos [...]

Quinientas flores de papas distintas crecen en los balcones de los abismos [...] Esas quinientas flores son mis sesos, mi carne [...]

En esta fría tierra siembro quinua de cien colores [...] Los cien colores son también mi alma, mis infatigables ojos.

Luego, el poeta vuelve a ser nosotros: “Sabemos que pretenden desfigurar nuestros rostros con barro”, “Somos hijos del padre de todos los ríos, del padre de todas las montañas”. El poeta es un sujeto plural, es un sujeto constituido por una multitud de elementos: la roca, las quinientas flores de papa, los cien colores de quinua, los ríos y las montañas. La identidad del poeta es multitud indefinible de elementos inmensos y pequeñísimos, eternos y efímeros, invencibles y frágiles. Elementos incontables, como flores y colores que sólo el poeta puede contar —los ojos del doctor, y del lector, no alcanzan a conocer los ríos, a distinguir las quinientas flores y los cien colores.

Quisiera tratar aquí de esta identidad indefinible e inconcebible teniendo en mente que la identidad es un problema clave en el discurso poscolonial e intercultural. Me parece interesante la idea de identidad como huella de resistencia. Homi Bhabha, en *The Location of Culture*, sugiere que el encuentro con la identidad ocurre cuando ésta se escapa, cuando no se puede captar su imagen. En este momento de des-encuentro la identidad “leaves a resistant trace, a stain of the subject, a sign of resistance” (49). Si la identidad deja una mancha del sujeto y un signo de resistencia, supongo que la identidad y el sujeto están en movimiento continuo y que no *caben* en mi campo visual y de entendimiento, que están más allá de la imagen y del concepto. Presentándose como multitud indefinible de elementos, la identidad del poeta resiste a la mirada y al pensamiento homogeneizante de aquel que, como el lector, quisiera poder definirlo, nombrarlo y asignarle una categoría. Yo, lectora, no le puedo decir “Oye indio”, “Oye Dios” u “Oye comunista”, la identidad del poeta no se deja enmarcar en tales categorías, está *entre y más allá* de los límites de cualquier esquema.

Tal identidad me lleva al texto en que Hardt y Negri postulan que la multitud es el nuevo poder revolucionario del que depende el Imperio. Según lo que he entendido de su tesis, la multitud, con sus incesantes movimientos y su fuerza laboral, sostiene el Imperio y, a la vez, tiene la posibilidad de oponerse a él y de vencerlo. Con la interpelación he hablado de discurso dominante, con la identidad del poeta, de resistencia. Me parece pertinente poner en relación la identidad del poeta y la idea de Hardt y Negri según la cual el Imperio impone y/o intensifica límites y separaciones, pero no logra controlar el movimiento, rasgo esencial de la multitud en que reside también su poder:

These imperial practices in themselves, however, still do not touch on the political tension that runs throughout the spontaneous movements of the multitude. *All these repressive actions remain essentially external to the multitude and its movements.* Empire can only isolate, divide and segregate (399)

Me seduce la idea de que el poeta, identificándose como una multitud de elementos desde la flor hasta la roca pasando por “nosotros”, resiste a definiciones, límites y

separaciones oponiéndose de esta manera al poder, encarnando o materializando, a través del poema, el poder que se opone al poder.

Hay en el poema una fusión entre la identidad del poeta y aquello que él propone como conocimiento: si la identidad del poeta es constituida por elementos de lo que se llama naturaleza —ríos, montañas, flores—, lo que el poeta desea enseñar al doctor, y al lector, el conocimiento que el poeta quiere compartir, es conocimiento de “*sonido de los precipicios que nadie alcanza*”, de yerbas y raíces, de “*aves que cantan*”, de la danza de las “*cientos flores de quinua*”, del “*soplo de los vientos*”, del “*agua limpia que canta*”. Identidad y conocimiento del poeta se funden en un mismo paisaje, en un mismo mundo. Esto me sugiere que lo que yo soy es también lo que yo conozco y que para conocer al otro tengo que conocer o intentar conocer su mundo de conocimiento. Ahora bien, el conocimiento del poeta no es conocimiento de “contenido” o enciclopédico.

El conocimiento al que invita el poeta es un conocimiento basado en la visión, en la percepción y en la íntima relación con el mundo: conocer es entonces una manera de ponerse en relación con el mundo, de sentirlo y de darle un sentido, como lo ilustran maravillosamente estos versos:

El latido de miriadas de gusanos que guardan tierra y luz; el vocerío de los insectos voladores,
te los enseñaré, hermano, haré que los entiendas;

Las lágrimas de las aves que cantan, su pecho que acaricia igual que la aurora, haré que las
sientas y oigas.

Es un conocimiento distinto de aquel del doctor o del conocimiento oficial, académico, dominante. Invitándoles a los doctores y lectores su conocimiento —porque, en el poema, el conocimiento es algo sensual, se oye, se toma, se derrama: “*el jugo feliz de millares de yerbas, de millares de raíces que piensan y saben, derramaré en tu sangre, en la niña de tus ojos*”—, el poeta está echando las semillas de una auténtica forma de “vivir juntos”, que algunos llamarían “sociedad intercultural”. Efectivamente, el poeta propone un conocimiento diferente, un conocimiento que el doctor no posee: “*los abismos que tus ojos no alcanzan*”. La visión del doctor no alcanza a ver, a conocer los abismos, a pesar de que éstos sean inmensos.

El conocimiento que desea compartir el poeta con el doctor pasa por los sentidos —vista, oído, gusto. El poeta desea que el doctor se vuelva sensible a lo más inmenso —abismo— y a lo más ínfimo —gusanos, “*lágrimas de aves*”— para que pueda entender el mundo del poeta. Pero para esto, el doctor tiene que ser más ligero, más apto al movimiento: “*Yo, aleteando amor, sacaré de tus sesos las piedras idiotas que te han hundido*”. Para sentir, entender, conocer, es necesario quitarle las piedras de los sesos que le impiden desplazarse hacia otras formas de concebir el mundo. En efecto, el movimiento es un factor importante en el conocimiento porque permite desplazarse de un punto de vista a otro, de una a otra visión, hacia otros horizontes, permite también poner en relación elementos que pueden estar alejados unos de otros o desconectados, para que surja una nueva idea o problema. Poner en

relación elementos distintos sin conexión en un texto —texto puede ser cualquier cosa que se preste a una lectura— preexistente es la base de una “teoría del cambio” o de una teoría de lectura según Gayatri Spivak en “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography”. Para Spivak, los estudios subalternos hacen posible el “concepto-metáfora del texto social” porque su lectura es un acto que consiste en romper la cadena de signos del “texto sociedad” y en volver a encadenarla de manera diferente. El “breaking and relinking of the chain” (5) permite que surja un texto con nuevos sentidos que pueden reorientar las dinámicas sociales. Desde mi punto de vista, los estudios (inter-) culturales deben dedicarse a tales lecturas a fin de crear espacios, dentro y a través de los textos, que puedan acoger otras formas de conocimiento. El poema de Arguedas es uno de estos espacios.

Desde una lectura lineal del poema, del comienzo al final, la invitación al conocimiento se encuentra antes que el llamado al reconocimiento: “*No huyas de mí, doctor, acércate! Mírame bien, reconóceme. ¿Hasta cuándo he de esperarte?*” Después de haberle enseñado al doctor los colores, las montañas, “*la luz de la nieve rojiza*”, “*el vocerío de los insectos voladores*”, después de haberle hecho oír el “*sonido de los precipicios*”, sentir “*las lágrimas de las aves*”, después de haberle derramado en la sangre y en sus ojos “*el jugo feliz de millares de yerbas, de millares de raíces que piensan y saben*”, el poeta pide el reconocimiento. Penetrar en el mundo de conocimiento del poeta es la condición del reconocimiento, para que el doctor y el lector puedan reconocer al poeta, tienen que haber sido iniciados a su mundo. Conocer al otro es la posibilidad y condición de reconocerlo. Si se plantea el reconocimiento como un valor fundamental para lograr un “diálogo intercultural” (Martínez, 90), hay que tener en cuenta que el reconocimiento del otro pasa por el conocimiento del mismo. Se trata de luchar contra la violencia epistémica del imperialismo “that constituted/effaced a subject that was obliged to cathect (occupy in response to a desire) the space of the Imperialist’ self consolidating other” (Spivak, 18). Es decir, se trata de conocer al otro sin someterlo a lo que uno desea que sea para que pueda haber un reconocimiento de su *diferencia*. En este sentido Fernet-Bétancourt propone “abrir la filosofía a las tradiciones indígenas y afroamericanas, a sus universos simbólicos, sus imaginarios, sus memorias y sus ritos; y ello no como objeto de estudio sino como palabra viva de sujetos con los que hay que aprender a estudiar en común” (76). Tal apertura permitiría un conocimiento conjunto del uno y del otro, la coexistencia y cultivo de formas diferentes de conocimiento, el reconocimiento de uno y de otro en el saber producido en la sociedad en que viven, el reconocimiento mutuo entre uno y otro —gracias al conocimiento del conocimiento de ambos. El conocimiento, pues, está a la base del proyecto de “vivir juntos”. Quisiera ahora mostrar cómo se articula este proyecto en el poema que me interesa.

Luego de invitar al doctor al conocimiento y al reconocimiento, el poeta le ofrece su afecto, le ofrece curarlo y cuidarlo como a un hijo: “*te recrearé con la luz de las cien flores de quinua, con la imagen de su danza al soplo de los vientos; con el pequeño corazón de la calandria en que se retrata el mundo*”, como a un hermano: “*Yo te invitaré el licor de mil savias diferentes [...] Curaré tu fatiga que a veces te nubla como bala de plomo [...] Te refrescaré con el agua limpia que canta*”. El conocimiento hace posible que el poeta le pida al doctor “*¡No huyas de mí, doctor, acércate! Mírame bien, reconóceme*”. El conocimiento

posibilita el acercamiento para el reconocimiento. A su vez, el reconocimiento permite la fraternidad necesaria para amar y cuidar al otro. El poema le ofrece al doctor y al lector la posibilidad de confundirse con el poeta en la luz, en el viento, en el agua, en el corazón de la calandria en que se retrata el mundo. La propuesta del poema me hace pensar en el proyecto de amor que Hardt y Negri ilustran con la leyenda de San Francisco de Asís:

Francis in opposition to nascent capitalism refused every instrumental discipline, and in opposition to the mortification of the flesh (in poverty and in the constituted order) he posed a joyous life, including all of being and nature, the animals, sister moon, brother sun, the birds of the field, the poor and exploited humans, together against the will of power and corruption. Once again in postmodernity we find ourselves in Francis's situation, posing against the misery of power the joy of being.” (413)

Sin embargo, la fraternidad, el afecto y el cuidado, no son incondicionales: “*No, hermanito mío. No ayudes a afilar esa máquina contra mí; acércate, deja que te conozca; mira detenidamente mi rostro, mis venas; el viento que va de mi tierra a la tuya es el mismo; el mismo viento respiramos*”, pues dependen del conocimiento y del reconocimiento mutuo. Es más, hacia el final, el poeta sugiere que el no conocimiento lleva a una actitud hostil y a un enfrentamiento violento: “*Que camine la muerte hacia nosotros; que vengan esos hombres a quienes no conocemos. Los esperamos en guardia*” “*Que afilen cuchillos, que hagan tronar zurriagos; que masen barro para desfigurar nuestros rostros; que todo eso hagan*”. El poema deja entender que el proyecto de solidaridad, afecto y cuidado no se realizará mientras no haya conocimiento mutuo.

El poema termina con un fragmento de esperanza que nos deja tiempo, a los doctores y lectores, para realizar el proyecto del poeta:

Más grande que mi fuerza en miles de años aprendida; que los músculos de mi cuello en miles de meses, en miles de años fortalecidos, es la vida, la eterna vida mía, el mundo que no descansa, que crea sin fatiga; que pare y forma como el tiempo, sin fin y sin precipicio.

En esta lectura del poema “Llamado a algunos doctores” he puesto en relieve puntos importantes para pensar la “interculturalidad”: el poder de tomar la palabra, la identidad, el conocimiento y el reconocimiento, la posibilidad de crear un “inter” mejor. El poeta ha tomado la palabra para interpelar a los doctores representantes del saber institucionalizado. De esta manera el poeta subvierte el poder de la interpelación, teorizado por Rey Chow, convirtiéndolo en una invitación al conocimiento —en vez de una manera de estereotipar y mantener al otro “en su lugar”. Luego he querido contestar a la pregunta “¿Quién es el poeta?” para mostrar que el poeta no es uno sino una multitud de elementos heterogéneos, elementos ínfimos y magníficos del mundo. En esta dificultad de identificar al sujeto —al poeta— reside el poder de resistencia de su identidad. Siendo tanto y tantos, el contorno del sujeto se borra y se ve penetrado de luz, de colores, de agua. De esta misma índole es su conocimiento, que ofrece compartir con el doctor, y el lector. El conocimiento del poeta es relación privilegiada con el mundo, es sentir y entender el mundo a través de él. De ahí la

importancia del movimiento, de poder desplazarse del sol a la tierra de los gusanos, en el aire y en los bosques. He subrayado el hecho de que sólo después de la invitación al conocimiento el poeta pide reconocimiento de la parte del doctor para reforzar la idea, expuesta en la introducción, según la cual el conocimiento es una condición del reconocimiento. Por último, he intentado contestar a la pregunta “¿Qué propone el poeta?” exponiendo la propuesta de solidaridad, cuidado y afecto, que tiene como condiciones el conocimiento y reconocimiento mutuo.

Referencias bibliográficas

- ARGUEDAS, José María. 1992. "Llamado a algunos doctores.", en *Anthropos Suplementos: Una recuperación indigenista del mundo peruano. Una perspectiva de la creación latinoamericana*. José Carlos Rovira, ed. Barcelona: Editorial Anthropos: marzo 1992, 125-127.
- BHABHA, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London; New York: Routledge, 40-64.
- CHOW, Rey. 2002. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Columbia University Press, 95-127.
- FORNET-BÉTANCOURT, Raúl. 2000. "Filosofía e interculturalidad en América Latina: Intento de introducción no filosófica", en *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica en el contexto de la globalización neoliberal*. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 65-78.
- MARTÍNEZ, Ana Teresa. 1996. "Igualdad de derechos e interculturalidad", en *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*. Ed. Juan Godenzzi. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 83-92.
- PANIKKAR, Raimundo. 1990. "El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia", en *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban, 15-63.
- HARDT, Michael y Negri, Antonio. 2000. *Empire*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 393-413.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. "Introducción" en *Selected Subaltern Studies*, Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, eds. New York: Oxford University Press, 1988. 3-32.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 2006. *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes- monde*. Paris: La écouverte, 11-41.

HUK DOCTORKUNAMAN QAYAY

Carlos Cueto Fernandinipaq, John Murrapapas

Manas imatapas yachaniñachu, atrasus kayku; huk umawansi umaykuta kutichingaku.

Manas sonqoykupas allinchi; ancha mancharisqas, nisiu weqeyuqsi, waqqa tuyapa hina, nakasqa turupa bi-

nas; chaysi mana allinchi.

Huk ducturkunus chayta nin; kikin allpanchikpi miraq, wirayaq, quilluyaq ducturkuna.

Nichkachunku ya, hinata nichkallachunku.

¿Imamantan ruwaga ñutquy? ¿Imamantapunim ruwasqa sunquypa waqqa aychan, taytallay ducturkuna?

Mayukunam qaparichkan, mana chay ducturkunapa aypanan manchay uku, manchay qori tuta, qollqituta qaqakunapa chaurinpi;

*chay qori qollqi tuta rumimantam ñutquy, umay, di-
duypas.*

¿Imapunim kachkan chay mayu patapi, taytallay ductur?

Largavistaykita urquykamuy, qawaykamurway, atispaqa.

Pichqa pachak hukman papakunam waytachkan chay ñawikiapa mana aypanan qori tuta, qollqi punchao allpapi. Chaymi ñutquy, chaymi sonqoy.

¿Imanasqan Inti takeyarun, llantu mana kanchu mayipas? ¿Imanasqan, ductur?

Helicopteruykivan seqoykamuy, atispaqa. Kunturkunapa, taksas, ñakay parwaq urpituchakunapa rapran chirapayaspa kancharimuchkan.

Pachak color kinuakunapa kanchariyninmi Intita quñirachin, Intita timpuykachichkan; urpitukunapa, yana kunturpa purunta waytayachichkan.

Chauri punchaomi; apukunapa, wamanikunapa chaychallanpim kachmkan; hatun, as quillu, as puka ritim hanaq pachaman surumpintan kamachichkan yaqa Inti sayay.

Kaypim pachak clasi waytayoy, miraq muruyaq kinuata tarpuni, wiñachini. Chaymi almay; chaymi sonqoy, mana samaq ñawiy; taytallay ductur.

Ñoqam, umaykipa ñotqunmanta, kuyapayaylla, upa rumikumanta urqusqayki wayqey, ductur.

Mana atiy qaqapa sonidunta, mana atiy yuraq, puka qillu manchay ritipa kanchariyninta;

waranqa waranqa ancha kallpayoy qorapa, sapikunapa yachayninta, yawarniykiman hichaykamusaq, ñawiykipi churaykusqayki.

Waranqa waranqa allpa urukuna, wayra aslla raprayoy urukunapa yanqalla rimayninta yuchachisqayki, wayqey;

waranqa waranqa imaymana, imaymanallaña takikuy urpitukunapa wiquichanta, imaymana aurora hina llampu uqlluchanta apaykamusqayki, wayqey, ductur.

Manan maquinapa ruwasqanchu kay yachay yachasqay, kusiy kuisqay, llakiy llakisqay.

Pakiq ritimanta rupay wayqokama ñoqawan kuska uywasqaykum, chay imay mana; cielo qayllanpi, cielo munayninwan kuska sasawan uywakusqaymi.

LLAMADO A ALGUNOS DOCTORES

A Carlos Cueto Fernandini y John V. Murra

Dicen que ya nos sabemos nada, que somos el atraso, que nos han de cambiar la cabeza por otra mejor.

Dicen que nuestro corazón tampoco conviene a los tiempos, que está lleno de temores, de lágrimas,

como el de la calandria, como el de un toro grande al que se degüella; que por eso es impertinente;

Dicen que algunos doctores afirman eso de nosotros; doctores que se reproducen en nuestra misma tierra, que aquí engordan o que se vuelven amarillos.

Que estén hablando, pues; que estén cotorreando si eso les gusta.

¿De qué están hechos mis sesos? ¿De qué está hecha la carne de mi corazón?

Los ríos corren bramando en la profundidad. El oro y la noche, la plata y la noche temible forman las rocas, las paredes de los abismos en que el río suena; de esa roca están hechos mi mente, mi corazón, mis dedos.

¿Qué hay a la orilla de esos ríos que tú no conoces, doctor?

Saca tu largavista, tus mejores anteojos. Mira, si puedes. Quinientas flores de papas distintas crecen en los balcones de los abismos que tus ojos no alcanzan, sobre la tierra en que la noche y el oro, la plata y el día se mezclan. Esas quinientas flores son mis sesos, mi carne.

¿Por qué se ha detenido un instante el sol, por qué ha desaparecido la sombra en todas partes, doctor?

Pon en marcha tu helicóptero y sube aquí, si puedes. Las plumas de los cóndores, de los pequeños pájaros se han convertido en arco iris y alumburan.

Las cien flores de la quinua que sembré en las cumbres hierven al sol en colores; en flor se han convertido la negra ala del cóndor y de las aves pequeñas.

Es el mediodía; estoy junto a las montañas sagradas; la gran nieve con lampos amarillos, con manchas rojizas, lanza su luz a los cielos.

En esta fría tierra siembro quinua de cien colores, de cien clases, de semilla poderosa. Los cien colores son también mi alma, mis infatigables ojos.

Yo, aleteando amor, sacaré de tus sesos las piedras idiótas que te han hundido.

El sonido de los precipicios que nadie alcanza, la luz de la nieve rojiza que, espantando, brilla en las cumbres;

el jugo feliz de millares de yerbas, de millares de raíces que piensan y saben, derramaré en tu sangre, en la niña de tus ojos.

El latido de miriadas de gusanos que guardan tierra y luz; el vocerío de los insectos voladores, te los enseñaré, hermano, haré que los entiendas;

Las lágrimas de las aves que cantan, su pecho que acaricia igual que la aurora, haré que las sientas y oigas.

Ninguna máquina difícil hizo lo que sé, lo que sufro, lo que del gozar del mundo gozo.

Sobre la tierra, desde la nieve que rompe los huesos hasta el fuego de las quebradas, delante del cielo,

¿*Ama ayqewaychikchu, ducturkuna, asuykamuychik!*
Qawaykuway, wayqechay; maykamataq suyasaqaki,
Asuykamuy, ogrivay helicopteruykiqa oqllunkama.
Nogañataq waranqa clase qorakunapa kallpachasqa
suminwan kallpachasqayki.

Ancha ritimanta ukumari wayqokunakama waranqa
waranqa watapi mirachisqay kausaykunawan.

Titi saykuynikita hanpisaq, pachak kinua waytapa kan-
charyinwan, sumaq kuyakuq tusuchayninwan; tu-
yapa lirpu sunqumwan; qapariq mayupa, mancha-
chig yana qaqapa sunqumanta chuya takikuq ya-
ku urqusqaywan.

¿*Waranqa waranqa, waranqa wata killachu llankarqa-*
ni, takesalla makina fierruwan, mana reqsisqay mana
reqsiwaq runa, buk chillmiyllapi kutuwanankupaq,
willuwanankupaq.

Manam wayqechallay. Ama fierro afilayta makikiwan
yanapaychu mana reqsiwaq runakunata; ama ayqe-
waychu; reqsikanakusunchik; yaqa kikin wayralla-
tam samanchik; libruyikunata, imaymana maki-
naykikunata, sumaq waytaykitapas, ñoqamanta su-
chuy allpapiñ lantanki, churanki, mastarisqa, mana
piña, tranquilo allpapi.

Kuchillukunata allichachunku; surriagukunata togya-
chichunku; mituta huntachiychik wayykita millay-
man tikerachinaykichikpaq.

Manam wañuyta manchanikuchu; may pachak wata-
ñachá wañuyta eqepachiniku yawarniykuwan, mu-
nasqay mana munasqay ñanpi tusuchiniku.

Mituwansi bukman uyaykita tikeraykachispanku sipi-
chirwanaku kikin churiykunawan.

Imaynachá kanqa. Hamuchun wañuy, hamuchun chay
mana reqsisqay almayoq runakuna. Suyasaqmi; lla-
pa apukunapa apunpa churinmi kani; llapa mayu-
kunapa taytan mayupa churinmi kani, uywan.
¿*Manañachu valin mundo, wayqey?*

Ama chayta niwaychu. Waranqa waranqa watapi ka-
llpachasqa yachayniymanta, mukutuymanta, asta-
wan wiñaymi vida, mana samaq mundu, mana sa-
maspa paqariq mundo, tukuy pacha, wiñay.

con su voluntad y con mis fuerzas hicimos todo esto.

¿No huyas de mí, doctor, acércate! Mirame bien, reconóceme. ¿Hasta cuándo he de esperarte?

Acércate a mí; levántame hasta la cabina de tu helicóptero. Yo te invitaré el licor de mil savias diferentes; la vida de mil plantas que cultivé en siglos, desde el pie de las nieves hasta los bosques donde tienen sus guardadas los osos salvajes.

Curaré tu fatiga que a veces te nubla como bala de plomo; te recrearé con la luz de las cien flores de quinua, con la imagen de su danza al soplo de los vientos; con el pequeño corazón de la calandria en que se retrata el mundo; te refrescaré con el agua limpia que canta y que yo arranco de la pared de los abismos que tiemplan con su sombra a nuestras criaturas.

¿Trabajaré siglos de años y meses para que alguien que no me conoce y a quien no conozco me corte la cabeza con una máquina pequeña?

No, hermanito mío. No ayudes a afilar esa máquina contra mí; acércate, deja que te conozca; mira detenidamente mi rostro, mis venas; el viento que va de mi tierra a la tuya es el mismo; el mismo viento respiramos; la tierra en que tus máquinas, tus libros y tus flores cuentas, baja de la mía, mejorada, amansada.

Que afilen cuchillos, que hagan tronar zurriagos; que masen barro para desfigurar nuestros rostros; que todo eso hagan.

No tememos a la muerte; durante siglos hemos ahogado a la muerte con nuestra sangre, la hemos hecho danzar en caminos conocidos y no conocidos.

Sabemos que pretenden desfigurar nuestros rostros con barro; mostrarnos así, desfigurados, ante nuestros hijos, para que ellos nos maten.

No sabemos bien qué ha de suceder. Que camine la muerte hacia nosotros; que vengan esos hombres a quienes no conocemos. Los esperaremos en guardia; somos hijos del padre de todos los ríos, del padre de todas las montañas. ¿Es que ya no vale nada el mundo, hermanito doctor?

No contestes que no vale. Más grande que mi fuerza en miles de años aprendida; que los músculos de mi cuello en miles de meses, en miles de años fortalecidos, es la vida, la eterna vida mía, el mundo que no descansa, que crea sin fatiga; que pare y forma como el tiempo, sin fin y sin precipicio.

Traducción del harawi-haylli.
Marzo, 1966.