

Bravo Herrera, Fernanda Elisa, “Entre dos fuegos. *Alejandro y los pescadores de Tancay* de Braulio Muñoz” en *Revista Peruana de Literatura*, Lima, Editorial Pasacalle, noviembre de 2011 [I.S.N.N. 1810-9640]. On line: <http://revista-peruana-de-literatura.blogspot.com/2011/11/memoria-y-relato-en-alejandro-y-los.html>

Entre dos fuegos. *Alejandro y los pescadores de Tancay* de Braulio Muñoz [1]

Fernanda Elisa Bravo Herrera
CONICET (Argentina)

... hay que seguir el hilo del recuerdo no sólo con lo que tú mirabas y sentías sino también con lo que otros miraron y sintieron por ti o contigo.
Alejandro y los pescadores de Tancay de Braulio Muñoz

En *Alejandro y los pescadores de Tancay*, primera novela del sociólogo peruano Braulio Muñoz, la narración se despliega a partir de las estrategias discursivas del “monodílogo”[2], “monólogo conversado” o “pseudo-conversación”[3] con un difunto, que recuerdan aquellas inscriptas en la novela *Cinco horas con Mario* (1966) de Miguel Delibes. El “narrador”, el pescador Morales, es erigido, por Doña Pelagia, como la voz de los “humildes de Tancay” (p. 230), en su esfuerzo por recuperar y conservar la historia de esta comunidad. De esta forma, la palabra narrativa se conforma como una caja de resonancia del rumor social. No obstante esto, la instancia discursiva y enunciativa del narrador se propone unilateralmente, ya que el sujeto colectivo se “condensa” en uno y el narratorio, pese a las numerosas interpelaciones, se erige desde la ausencia discursiva –no física– marcada por la muerte. De este modo, el carácter social y colectivo de la palabra se concentra en la dimensión individual del narrador, en un movimiento dialéctico, manifiesto en su “monodílogo”, entre su visión “privada” y la memoria que, no obstante sea “personal”, recoge la historia comunitaria. En las continuas inscripciones de la forma impersonal de la narración, a

través del lexema “dicen”, el narrador Morales recoge las voces de los otros miembros de la comunidad, escondidos en el anonimato colectivo y oral. Por otra parte, esta forma de introducir hechos vinculados con la historia de Tancay o del Perú además de señalar cierta incertidumbre y distancia con respecto a la información que circula, recoge una forma narrativa característica de la lengua quechua, y con ésta un horizonte lingüístico y social de resistencia y de recuperación cultural. Ya desde el primer capítulo en el que se introduce la historia de la comunidad partiendo de la historia del valle, es posible reconocer en el relato las huellas de un desgarramiento cultural, marcado por las múltiples y sucesivas pérdidas. En esta sucesión de transformaciones, la temporalidad se constituye en el eje en el cual se registran las disminuciones y las continuidades culturales. El espacio del valle es perspectivizado en su hostilidad y marginación. Así, el desierto, “una faja angosta [...] como una culebra echada entre aguas frías y cerros calientes” (p. 21)[4] constituye el espacio físico, cultural y simbólico que conserva las huellas de la historia, en su compleja dimensión de pervivencia y olvidos. De esta manera, el desierto y la región del valle condensan metafóricamente el doble proceso de la memoria, en su dialéctica de conservación y olvido a través de las ruinas de las diferentes civilizaciones que los han poblado y de las sucesivas transformaciones que se han registrado allí. Y por sobre la desolación y la dureza del desierto y del transcurrir del tiempo, la pervivencia cultural y de la memoria constituyen una garantía de explicación de la propia identidad, surgida en los desgarramientos del mestizaje y en la violencia de la conquista (cfr. pp. 21 – 23).

El mismo hecho de recordar, sobre todo en su dimensión social, es visualizado en sus contradicciones, ya que si bien permite alcanzar la redención espiritual, implica una pérdida inevitable de la memoria y, con ella, de la historia. Por otra parte, el momento y el trabajo del ejercicio de la memoria, sobre todo en su dimensión colectiva, se presentan en su complejidad, en sus límites y en sus dificultades, no obstante se erijan como una instancia de salvación imprescindible, apoyada en las fuerzas telúricas, que contribuye a la definición de la identidad y de la espiritualidad. De esta forma, el proceso de la memoria es visualizado como una práctica colectiva, oficializada como rito por un humilde pescador, don Morales, y dirigida al “otro”.

Recordar constituye un rito de resistencia contra la muerte y una forma de incorporar al diverso, al “extranjero” a la propia comunidad. Esta incorporación de Alejandro, el idealista perseguido, se produce sucesiva y continuadamente, en tanto es acogido y protegido por la comunidad de los pescadores, cuando se “apegó” a ellos, cuando fue hospedado mientras huía disfrazado de mujer. Finalmente, ya muerto, una víctima más del mundo corrupto y violento, es “pescado” y recogido por los “humildes de Tancay” (p. 230), quienes se proponen salvarlo espiritualmente a través del rito colectivo y oral[5] de la memoria discursivizada. La memoria asume así características y rasgos vinculados con la redención mágica, ya que permite, en su ritualidad comunitaria y de resistencia cultural, recuperar un lugar en la historia, la armonía con el espíritu, con el tiempo y con la naturaleza y, fundamentalmente, incorporar al perseguido en una comunidad, transformando la soledad en fuerza colectiva. El ser, a través de la memoria y de la redención, adquiere mayores fuerzas por el valor comunitario y de integración a un mundo mágico, que pertenece a los antepasados, al mundo antiguo de los “Gentiles”. La memoria contribuye de esta manera a la construcción de la utopía retrospectiva, de recuperación de un espacio cultural amenazado por el capitalismo y la homogeneización. Por ello, recuperar, integrar y redimir al idealista significa no tanto ignorar la alteridad y las diferencias entre este “extranjero” y la comunidad de los pescadores de Tancay, sino salvar simbólicamente en el perseguido, en el muerto, la propia cultura y el propio mundo, también perseguidos y amenazados de muerte por los mismos poderes político-económicos. Incorporar al idealista extranjero no es homogeneizar la comunidad, sino incorporar al *otro* en cuanto por sobre las diferencias existen identidades e identificaciones. Recordar y practicar la memoria como un rito colectivo y mágico es vencer la muerte, el olvido y la violencia ejercidos sobre los débiles, sobre los humildes y, como lo podría sugerir nombre de doña Pelagia, la “sacerdotisa” de este rito, es también “salvar la tierra”, redimirla (cfr. pp. 230 – 231).

La voluntad y el coraje para salvaguardar un mundo amenazado encuentran su cauce en la memoria comunitaria, por un lado, y, por otro, en la escritura de la nueva novela latinoamericana, según mecanismos y situaciones similares de violencia y

resistencia cultural. En su estudio sobre la búsqueda de la identidad en la novela indigenista hispanoamericana, Braulio Muñoz (1982) señala, en relación con la “nueva novela latinoamericana” que, frente a la amenaza de una cultura internacional homogeneizadora, el escritor hispanoamericano manifiesta “una especie de temor de olvidar algo” (p. 222)[6], es decir, de perder el recuerdo, la memoria de la propia cultura, por lo que se propone “dejar testimonio escrito de su existencia” (ibidem). Por esto, el ejercicio de la memoria de don Morales para salvar, redimir y preservar un mundo y un camino que permitan “danzar con el sol” es, en cierta medida, coincidente con el del escritor latinoamericano, como lo expone Muñoz, ya que en ambos, esto es, en el escritor y en el humilde pescador de Latinoamérica, opera el mecanismo de defensa cultural a través de la palabra. Ésta se constituye en sostén de la memoria y de la continua búsqueda de unidad cultural hispanoamericana en la metáfora de la utopía de “un espacio bajo el sol” (p. 225):

Todos estos esfuerzos indican un sentido de urgencia que en la historia de Hispanoamérica recuerda el sentido de urgencia que sintieron los líderes indios poco antes de la destrucción del mundo precolombino. La urgencia traduce un intento de salvaguardar lo que parece destinado a perecer bajo el poder de una agresiva industria cultural. (p. 222)

La posesión de la memoria y el ejercicio de la misma a través de la palabra comunitaria y ceremonial constituyen, pues, no sólo un arma de defensa y de preservación cultural y vital, sino también el más fuerte patrimonio y herencia. Frente a los continuos despojos y pérdidas que debe padecer una comunidad marginada como aquella de los pescadores del norte del Perú, por el sostenido proceso de homogeneización cultural y neocolonialismo económico, la respuesta de defensa identitaria se halla en la posesión colectiva de la memoria y del discurso. Sin embargo, esta posesión del recuerdo es fragmentaria y selectiva, como la memoria, y el ejercicio de la palabra es dificultoso y se teme que podría ser incluso inútil, como lo registra la metáfora de la finitud de las estrellas. Por otra parte, el ejercicio de la palabra y la preservación de la memoria cultural, pese a las deficiencias, a las limitaciones y a la fragmentariedad, se asumen como parte del patrimonio identitario de la comunidad, en vinculación con la naturaleza, con la historia precolombina y como símbolo de autonomía y libertad (cfr. p. 195). La palabra, paradójicamente, se convierte en arma y en elemento ritual en una sociedad de pescadores, en la que el silencio es valorizado

como una de las virtudes del “buen pescador”. Esto determina una ruptura de una práctica cultural, ya que en ese movimiento de resistencia y de salvación se debe alterar una costumbre cultural a fin de proteger a un perseguido. La solidaridad y la identificación significan, por tanto, una modificación de un “hacer” social, a través del encuentro difícil con la palabra. Este encuentro permite realizar la ceremonia de recuperación de los recuerdos de la comunidad de Tancay para ayudar al idealista a purificarse, y, coincidentemente, preservar la propia cultura. La modificación y la ruptura del silencio para ejercer el derecho de la memoria, no obstante signifiquen una alteración cultural y un esfuerzo personal, implican el ejercicio de la libertad y la realización de la ceremonia de purificación. Por esto, si bien don Morales marque en varias oportunidades las dificultades para “hablar” y su distancia frente a la palabra, este rito de redención para el idealista, para el perseguido encaja en los valores culturales de la comunidad de pescadores.

Todo esto determina y justifica el rol fundamental del “oficiante” en la ceremonia de preservación cultural y de salvación del perseguido. Don Morales es elegido por la comunidad, a través de doña Pelagia Salvatierra, como el portavoz, el interlocutor en este “rito”. La aparente contradicción entre la palabra y el silencio manifiesta, por ello, el equilibrio entre este recordar social del “monólogo conversado” y el silencio valorado por los pescadores. No existe, por tanto, una violencia que rompa una armonía, pues el rito de “adopción” del perseguido en la comunidad de pescadores se realiza en armonía con la naturaleza y en función del fundamental principio de solidaridad. Por otra parte, la práctica de la buena pesca y el ejercicio de la memoria coinciden en la necesidad de poseer la paciencia como virtud y en la elección del espacio adecuado para pescar o recordar. Por ello, recordar es como pescar, y ambos conforman una práctica de resistencia y de preservación cultural (cfr. pp. 109, 118). El tiempo y el espacio contribuyen a la elaboración discursiva de los recuerdos en el ejercicio de la memoria, siguiendo una estructuración deontológica, en cierta medida fatalista, que permite el reconocimiento de lo vivido, del pasado, y su proyección en el futuro a través de la redención espiritual. Es decir que la memoria entrecruza múltiples ejes temporales, que incluyen una dimensión gnoseológica de reconocimiento de lo vivencial, incluso a nivel colectivo, y una dimensión metafísica de carácter utópico y mítico. La historia que va construyendo don Morales en su “monodialogo” se conforma

entonces desde su fragmentariedad como la narración de los “humildes de Tancay”, compartida por éstos. De esta forma, la narración de la historia colectiva se construye en el encadenamiento de las microhistorias de los miembros de la comunidad. Por otra parte, la concentración geográfica en el microcosmos de una población de pescadores del norte de Perú se expande y extiende metafórica y elípticamente a fin de narrar la historia nacional y continental en sus grandes rasgos y procesos socio-históricos. De esta manera, la narración va recuperando, como parte del escenario histórico en el cual “habita” la comunidad de pescadores, desde el sucederse de civilizaciones precolombinas y la conquista española con vaguedades temporales, hasta la contemporánea organización económica, el desarrollo de la pesca, la implantación de la fábrica de acero, la contaminación ambiental, el crecimiento urbano, las crisis sociales, el terremoto, las dictaduras, la corrupción, la radicalización de la violencia, el senderismo. Así, el relato delinea las transformaciones violentas no sólo de la sociedad, sino también de la naturaleza, con la consecuente pérdida de valores y cosmovisiones pertenecientes al mundo antiguo de los “Gentiles”, provocadas por la corrupción político-moral y por el desequilibrado e indiscriminado desarrollo económico. La “limpieza” y la “pureza” conforman entonces el núcleo deontológico sobre el cual se apoya esta comunidad de pescadores. Estos valores, por otra parte, se extienden del espacio espiritual y moral de la esfera humana al ámbito de la naturaleza y de los animales. De esta forma, en el relato de don Morales, narrador parcial en tanto pescador y miembro de la comunidad, se disemina constantemente la metáfora de la pureza y de la limpieza en sus múltiples dimensiones, como una forma de reafirmar los valores originarios de su cultura. Esta reafirmación, por otra parte, incluye la negación de una realidad disfórica, alienante y homogeneizadora, que atenta contra la propia cultura. La negación y la reafirmación confrontan dos culturas diferentes.

Es interesante observar que en su estudio sobre la novela indigenista hispanoamericana, Braulio Muñoz señala en *El zorro de arriba y en el zorro de abajo* (1970) de José María Arguedas y en *Hombres de maíz* (1949) de Miguel Ángel Asturias, cuestiones y problemáticas inscriptas en su novela: la incorporación del indígena al mundo mestizo y los conflictos culturales provocados en ese proceso. Tanto *El zorro de arriba y el zorro de abajo* como *Alejandro y los pescadores de Tancay* sitúan la narración de la colisión cultural en la costa, en el microcosmos de los

pescadores del norte de Perú, en Chimbote, en el que se inscriben “conflicto e interpretación de dos mundos radicalmente distintos” (p. 196). Como en *Hombres de maíz*, en la novela de Muñoz se establece la oposición entre el mundo moderno de los blancos y mestizos que destruye la naturaleza, y el mundo indígena que respeta las fuerzas telúricas como parte de su propia cultura, es decir, el enfrentamiento político – moral de “dos culturas confrontadas, dos manera de ver la naturaleza y dos maneras de vivir” (p. 202). El conflicto y la confrontación parecen resolverse a favor de la preservación de la cultura “antigua”, a través del reconocimiento de los valores originarios y de la recuperación de la memoria colectiva. Por ello, la palabra opera como una práctica comunal y simbólica de posesión de la historia y de lucha contra el olvido. El funeral de Alejandro no tiene solamente “los rasgos de una elegía a la muerte del pueblo” (Melis, 2004: 16), sino también aquellos de una práctica comunal de evocación de energías ancestrales que se resuelven –en esa búsqueda de la danza con el sol y en la pureza del corazón– en un potencial de liberación colectivo. De esta manera, se podría establecer una vinculación entre el valor simbólico de resistencia cultural de las danzas, las fiestas y la música en *Los ríos profundos* (1958) de José María Arguedas y el del funeral de Alejandro, en el que la palabra oral asume su protagonismo en una comunidad en la que el silencio y el sonido del mar, que se lleva en el interior, constituyen su lenguaje. Confluyen, por esto, como parte de la resistencia sostenida por la memoria, algunas prácticas no homogeneizadas ni alienadas por la cultura hegemónica, como la de la magia, en el caso de la maldición de la Cabra (pp. 206 - 207), la de la pesca respetuosa de la naturaleza, o la mítico-religiosa, en la creencia de los presagios, de las Almitas, de los Gentiles, de los Duendes y en la adoración de La Piedra que sincretiza una huaca y la virgen María y evidencia la superficialidad de la evangelización (cfr. cap. VIII).

De esta manera, en *Alejandro y los pescadores de Tancay*, la memoria, sostenida por la palabra “colectiva” y oral, en un relato elegíaco y utópico, constituye una práctica de resistencia cultural de una comunidad amenazada por la homogeneización y los diferentes neocolonialismos.

Bibliografía:

Costanzo, Sabrina, “L’istanza narrativa come filo conduttore in *Alejandro y los pecadores de Tancay* di Braulio Muñoz” en Cusato, Domenico Antonio – Iaria,

- Domenica – Palermo, Rosa Maria (comp.), *Atti del IV Convegno Internazionale Interdisciplinare su Testo, Metodo, elaborazione elettronica*. Napoli: E. S. I, 2005, pp. 63 – 71.
- Melis, Antonio, “Para contar la historia” en Muñoz, Braulio, *Alejandro y los pecadores de Tancay. Memorias*. Messina: Andrea Lippolis Editore, 2004, pp. 13 – 17.
- Muñoz, Braulio, *Alejandro y los pecadores de Tancay. Memorias*. Messina: Andrea Lippolis Editore, 2004.
- Ibid, *Huairapamushcas. La búsqueda de la identidad en la novela indigenista hispanoamericana*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1996 [Traducción de Nancy Muñoz. *Sons of the Wind. The search for identity in Spanish American Indian Literature*. New Brunswick – New Jersey: Rutgers University Press, 1982].
- Quel Barastegui, Pilar, “Nota lingüística” en Muñoz, Braulio, *Alejandro y los pecadores de Tancay. Memorias*. Messina: Andrea Lippolis Editore, 2004, pp. 237 – 245.
- Vereau Amaya, Elvis, “El mundo oral en *Alejandro y los pescadores de Tancay* de Braulio Muñoz” en <http://elrincondeldiablo.blogia.com/>

[1] Este trabajo es una versión reducida y corregida de la ponencia presentada en JALLA 2006 y publicada en el CD de las Jornadas.

[2] Cfr. Costanzo (2005).

[3] Cfr. Quel Barastegui, 2004.

[4] Las citas son de la primera edición (2004).

[5] Cfr. el estudio de la oralidad de Vereau Amaya (2006).

[6] Las citas son de la edición en español, del 1996.