



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

**El problema del Otro en *Lima, hora cero* (1954) y
Kikuyo (1955) de Enrique Congrains**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Lengua y
Literatura

AUTOR

Oscar Manuel PAZ CAMPUZANO

ASESOR

Mg. Cesar Augusto LÓPEZ NUÑEZ

Lima, Perú

2023



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Paz, O. (2023). *El problema del Otro en Lima, hora cero (1954) y Kikuyo (1955) de Enrique Congrains*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Oscar Manuel Paz Campuzano
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	44870230
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0002-6754-311X
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Cesar Augusto López Nuñez
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	44268074
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0002-1305-8899
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	Arquímides Américo Mudarra Montoya
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	07938890
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Luis Eduardo Lino Salvador
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	42978520
Miembro del jurado 2	
Nombres y apellidos	Christian Alexander Elguera Olortegui
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	44457739
Datos de investigación	

Línea de investigación	E.2.6.6. Literaturas hispanoamericanas: narrativa, poesía y ensayística
Grupo de investigación	No aplica
Agencia de financiamiento	Sin financiamiento
Ubicación geográfica de la investigación	Edificio: Universidad Nacional Mayor de San Marcos País: Perú Departamento: Lima Provincia: Lima Distrito: Lima Latitud: -12.057232 Longitud: -77.084579
Año o rango de años en que se realizó la investigación	Marzo 2021- julio 2022 2021- 2022
URL de disciplinas OCDE	Lenguas, literatura https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.02.00

UNIDAD DE POSGRADO
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE
GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER

A los dieciocho días del mes de octubre de dos mil veintitrés, siendo las 12.30 horas, en la sala de grados, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores Dr. Arquímedes Américo Mudarra Montoya (Presidente), Mg. Cesar Augusto López Nuñez (Asesor), Mg. Luis Eduardo Lino Salvador (Informante) y Dr. Christian Alexander Elguera Olortegui (Informante) para calificar la sustentación de la tesis titulada **El problema del Otro en Lima, hora cero (1954) y Kikuyo (1955) de Enrique Congrains**, presentada por el señor **Oscar Manuel Paz Campuzano** Bachiller en Ciencias de la Comunicación, para optar el Grado de Magíster en Lengua y Literatura.

Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, este acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado.

Muy bueno (18)

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Magister en Lengua y Literatura al bachiller **Oscar Manuel Paz Campuzano**.

El acto académico de sustentación concluyó a las **13.45** horas.



Dr. Arquímedes Américo Mudarra Montoya
Presidente
Profesor Principal D.E.



Mg. Cesar Augusto López Nuñez
Asesor
Profesor Contratado



Mg. Luis Eduardo Lino Salvador
Informante
Profesor Asociado T.C.



Dr. Christian Alexander Elguera Olortegui
Informante
Profesor Invitado



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Vicerrectorado de Investigación y Posgrado



CERTIFICADO DE SIMILITUD

Yo Cesar Augusto Lopez Núñez en mi condición de Asesor (a) acreditado con el Dictamen N° 135-UPG-FLCH-2022, de la **tesis/monografía/informe de investigación/trabajo académico**, cuyo título es **El problema del otro en Lima, hora cero (1954) y Kikuyo (1955) de Enrique Congrains**, presentada por el **bachiller/magíster/egresado/licenciado/estudiante Oscar Manuel Paz Campuzano** para optar el grado/título/especialidad de **magíster** en Lengua y Literatura **CERTIFICO** que se ha cumplido con lo establecido en la Directiva de Originalidad y de Similitud de Trabajos Académicos, de Investigación y Producción Intelectual. Según la revisión, análisis y evaluación mediante el software de similitud textual, el documento evaluado cuenta con el porcentaje de **6%** de similitud, nivel **PERMITIDO** para continuar con los trámites correspondientes y para su **publicación en el repositorio institucional**.

Se emite el presente certificado en cumplimiento de lo establecido en las normas vigentes, como uno de los requisitos para la obtención del **grado/ título/ especialidad** correspondiente.

Firma del Asesor _____

DNI: 44268074

Nombres y apellidos del Asesor
Cesar Augusto López Nuñez



Huella digital

ÍNDICE

Dedicatoria.....	8
Introducción.....	9
CAPÍTULO I.....	13
1.- EL PAPEL DE CONGRAINS COMO ESCRITOR NEORREALISTA URBANO Y UN PANORAMA DE LA CRÍTICA A SU OBRA	
1.1.- Congrains, su papel en la “Generación del 50”.....	14
1.2.- Revisión de la crítica literaria a la obra de Enrique Congrains.....	25
1.2.1.- La influencia del neorrealismo.....	25
1.2.2.- La ciudad y otros espacios.....	34
1.2.3.- La migración y la marginalidad.....	39
CAPÍTULO II.....	43
2.- TEORÍA PARA LA INTERPRETACIÓN DE LA OBRA DE ENRIQUE CONGRAINS: EL PROBLEMA DEL OTRO Y LOS SUJETOS MARGINALES	
2.1.- La otredad.....	44
2.2.- La otredad según la filosofía.....	45
2.2.1.- Complementariedad aristotélica.....	45
2.2.2.- El Yo como certeza racional o como imposibilidad sensitiva.....	47
2.2.3.- Del individualismo hobbesiano al <i>alter ego</i> de Husserl.....	50
2.2.4.- El co-estar heideggeriano y el mundo de las circunstancias de Ortega.....	51
2.2.5.- La mirada sartreana y la ética levinasiana.....	55
2.3.- La otredad según las ciencias sociales.....	58
2.4.- Sujetos suburbanos, migración, marginalidad y lo cholo.....	64
CAPÍTULO III.....	75
3.- LA OTREDAD Y EL FACTOR HUMANO EN LA LITERATURA DE ENRIQUE CONGRAINS MARTIN: LA IDENTIDAD Y LA CONSTRUCCIÓN DEL OTRO	
3.1.- La heterogeneidad del sujeto marginal frente a la rigidez identitaria del hegemónico.....	77

3.2.- La diferencia como un rasgo de otredad: la modernidad y el conflicto con la vivienda.....	87
3.3.- La diversidad y la desigualdad como un mecanismo de otredad.....	97
3.3.1.- Ser cholo y ser blanco en la Lima de Congrains.....	97
3.3.2.- Ser mayoría y ser minoría en la Lima de Congrains.....	104
 CAPÍTULO IV.....	 108
4.- LA OTREDAD Y EL FACTOR HUMANO EN LA LITERATURA DE ENRIQUE CONGRAINS MARTIN: EL ENCUENTRO Y LA RELACIÓN CON EL OTRO	
4.1- El encuentro y la relación conflictiva entre lo marginal y lo hegemónico.....	115
4.2.- El factor humano en la Lima de Enrique Congrains.....	122
 Conclusiones.....	 137
Referencias bibliográficas.....	143

DEDICATORIA

A Sandra Campuzano Campuzano y Carlos Paz Gozzer,
mis padres.

Sin ellos,
ninguna página de esta investigación
habría sido escrita.

INTRODUCCIÓN

Enrique Congrains Martín fue, en apariencia, un escritor de cuentos trágicos. Una lectura superficial de sus dos primeros libros, *Lima, hora cero* (1954) y *Kikuyo* (1955), deja en el lector la amarga sensación de la derrota. Hasta cierto punto, esa es una lectura válida, porque, agobiados por la marginación urbana, sus personajes centrales enfrentan conflictos con desenlaces traumáticos: son expulsados del lugar que habitan, son engañados y estafados, son amenazados por la violencia asesina del Otro¹ o padecen por las fuerzas ingobernables de la naturaleza y por la deshumanizante indiferencia ciudadana. Superando este análisis al que se limita una buena parte de la crítica, la narrativa congrainsiana inicial puede ser leída desde perspectivas más heterogéneas, en las que los sujetos marginados también tienen voz, se rebelan, se imponen, “animalizan” al Otro, aman, conservan la esperanza y tienen deseos por los que luchan. No es un fracasado ni una víctima. Ciertamente es un Otro, pero es también un Yo². Esto último marca una importante diferencia.

Las razones por las que elegí estudiar a Congrains son más circunstanciales que premeditadas. Inicialmente, esta investigación para la Maestría de Lengua y Literatura, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, tenía otro autor y otra materia de estudio: Julio Ramón Ribeyro y las emociones literarias. Por razones académicas sobre las que es innecesario brindar detalles, tomé la decisión de cambiar radicalmente el sentido de mi trabajo. Abandoné a Ribeyro, con pesar, tras una lectura apasionada e inspiradora de la mayoría de sus relatos y también abandoné la mencionada categoría de análisis, porque mi escasa experiencia en crítica e interpretación de textos literarios me impidió defender con más rigor mi propuesta. En la búsqueda urgente de un nuevo autor a quien estudiar, bajo un marco teórico coherente, me llegaron las sugerencias de Javier Huincho Ramírez, un amigo a quien conocí por el negocio de los libros. Lo menciono por justicia y porque, en momentos de gran

¹ El término Otro (con mayúscula inicial) se empleará para referir a la principal categoría de estudio en esta investigación. Como se teoriza en el capítulo II, el Otro nombra a la categoría filosófica y antropológica que personifica a una humanidad, a un espacio y a una realidad extraña al Yo. Bajo esta perspectiva, se emplearán construcciones como el problema del Otro, una humanidad Otra, un espacio Otro, un mundo Otro. En ese orden, estas construcciones son útiles para nombrar a los conflictos del Otro; a la realidad del Otro en su relación con lo que se considera humano; al lugar habitado, dominado y al que se ha adaptado el Otro; y a la cosmovisión del Otro sobre las cosas del mundo.

² En esta investigación, el término Yo se empleará con mayúscula para nombrar a la entidad que observa y construye al Otro desde su subjetividad. Como se explica en la sección de la complementariedad aristotélica, en el capítulo II, no se debe perder de vista que un mismo sujeto es un Yo y un Otro en algún momento.

dificultad, su tiempo y su desprendimiento intelectual fueron de mucha ayuda. Por esa razón, se lo agradezco modestamente con estas líneas.

Justificar un estudio acerca de la obra de Congrains no encuentra mayores inconvenientes, pues, pese a ser uno de los mayores exponentes de la narrativa urbana peruana, su obra no ha concitado el mismo interés académico que otros autores de su generación como Julio Ramón Ribeyro. En parte, este vacío se debe a la interrupción abrupta que el propio Congrains hizo con su producción literaria inicial, a mitad del siglo XX, cuando era un muchacho impetuoso de 21 o 22 años, que empezaba a ganarse un espacio privilegiado en la literatura nacional. Escritores de la talla de Sebastián Salazar Bondy o del joven Mario Vargas Llosa notaron en él un enorme potencial. Tras la publicación de su novela *No una, sino muchas muertes* (1957) y su cuento «Domingo en la jaula de esteras» (1959), Congrains dejó de publicar y centró sus esfuerzos, entre otras cosas, en la labor editorial. Fue esa larga ausencia como escritor lo que se reflejó en las contadas propuestas interpretativas de su obra. En el nuevo siglo, el interés creció y se publicaron varios estudios, algunos de ellos escritos por Ofogo (2002), Abanto (2005), Rubio (2015), y Güich y Susti (2016).

La reducida producción crítica no es la única deuda que intenta saldar esta investigación. Lo que busca también es ampliar el espectro analítico. En términos formales, la mayoría de trabajos se han centrado en uno o dos cuentos de *Lima, hora cero*, principalmente «Lima, hora cero» y «El niño de Junto al cielo». De lado quedaron relatos como «Los Palomino» y «Cuatro pisos, mil esperanzas»; este último es una de las piezas narrativas más valiosas en términos del problema del Otro. El libro *Kikuyo* es el otro gran olvido de la crítica. Apenas encontré las reflexiones que Sebastián Salazar Bondy publicó en *La Prensa* sobre «Kikuyo», «Pucallpa» y «Anselmo Amancio», cuando estos relatos aparecieron en el círculo literario de la época. Más allá de la opinión del autor de *Lima, la horrible*, el silencio sobre *Kikuyo* ha sido prácticamente absoluto. Espero reivindicar ello con este estudio, pero también ofrecer una lectura integral y vinculante.

Para ese objetivo, propongo una interpretación desde el problema del Otro, atravesando en ese camino por otros conceptos clave y muy próximos como la marginalidad, la migración y el factor humano. En este estudio, el problema del Otro se entiende como una noción filosófica y antropológica que problematiza la construcción de una identidad de un sujeto externo y extraño al Yo, y sobre el encuentro y la relación entre esas dos entidades, sean individuales o colectivas. Estos acontecimientos del espectro social están marcados por la necesidad individual de comprender quién es el Otro y cómo relacionarse con ese Otro. Estos encuentros/desencuentros se ven influidos por tensiones derivadas del conflicto, las clases

sociales, los estigmas, la violencia, el autoritarismo, la indiferencia, el diálogo y su negación, las miradas que juzgan, la humanización/deshumanización, la cosificación, la animalización, el amor, la solidaridad, la repulsión, el odio, la dominación, y la rebeldía.

El problema del Otro posibilita el estudio integral de *Lima, hora cero* y *Kikuyo* porque, en todo este corpus conformado por siete cuentos, Enrique Congrains construye o –en todo caso– revela la construcción de múltiples identidades que se encuentran y relacionan para complementarse y/o diferenciarse. Esta mirada analítica posibilita desentrañar las causas y las consecuencias de las relaciones sociales conflictivas, que son el *leitmotiv* de la obra. Además, una lectura sobre los asuntos relacionados con el Otro y sus dilemas viabiliza ahondar de manera más clara, profunda y reveladora en la perspectiva crítica sobre la sociedad limeña de mediados del siglo XX que Congrains puso en discusión a partir de los códigos de su literatura.

La lectura integral que propongo en esta investigación tiene que ver, también, con la posibilidad de hallar ideas que se descubren y conectan, transversalmente, a lo largo de todos los cuentos de ambos libros. Ejemplo de ello es que Congrains cuestiona, en todo momento, el discurso centralista, marginador y excluyente del centro urbano para con las otras formas de humanidad: las que habitan en las periferias urbanas, las que no se ajustan a los modelos de la ciudad modernizada y las que son juzgadas como un tropiezo para la idea del progreso capitalista. Otro ejemplo de esa transversalidad de la lectura es la propuesta de identidades (unas hegemónicas y otras marginales) que se complementan a lo largo de los siete cuentos. Por lo tanto, resulta muy limitante interpretar la obra inicial de Congrains estudiando algunos relatos y excluyendo otros, pues se corre el riesgo de obviar valiosas conexiones como la siguiente: Congrains expone los conflictos del migrante, el cholo y el suburbano en una Lima capitalista, moderna y monstruosa en aquellos cuentos que ocurren en el ámbito urbano y ese es un discurso que ratifica discretamente en relatos desarrollados fuera de los linderos ciudadanos de la capital («Kikuyo» y «Pucallpa»).

Esta investigación se divide en cuatro partes. El primer capítulo aborda el papel de Enrique Congrains Martin en la “Generación del 50” de la literatura peruana y se discuten sus influencias artísticas, así como su vínculo con la corriente neorrealista urbana. Además, se intenta esquematizar los estudios que la crítica literaria presentó en más de 50 años, desde la aparición de su obra hasta nuestros días. En el capítulo II, se teoriza sobre el problema del Otro desde la perspectiva filosófica y de las ciencias sociales. Desde el ámbito de la filosofía, se revisan las ideas de Aristóteles, Hume, Hobbes, Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset, Sartre y Levinas; mientras que desde la antropología, la sociología, la subalternidad y la

crítica literaria se toman en cuenta las propuestas teóricas de Morgan, Taylor, Malinowski, Lévi Strauss, Fanon, Said, Guha, Quijano y Cornejo Polar.

Las últimas dos partes de la investigación están abocadas al análisis e interpretación de la obra de Congrains. En el capítulo III, se estudian las identidades rígidas y las identidades heterogéneas. También se estudia cómo el Otro es construido a partir de estos esquemas sociales de la sociedad limeña y de qué manera se explican desde tres perspectivas antropológicas: la diferencia (evolucionismo cultural), la diversidad (estructuralismo) y la desigualdad (colonialidad, descolonialidad y poscolonialidad). Estas referencias teóricas permiten ampliar el análisis hacia categorías opuestas como lo cholo/blanco o la mayoría/minoría. Finalmente, en el capítulo IV se discute el encuentro y la relación con el Otro, para revelar la complejidad de las relaciones sociales en la Lima de mediados del siglo XX. Lo esencial en la narrativa del Otro en *Lima, hora cero* y *Kikuyo* es el conflicto y la fricción. De modo que la Lima de Congrains se construye con sujetos Otros que, entre sí, se piensan, se miran, se hablan, se juzgan, se unen, se recuerdan, se ignoran, se rechazan, se violentan, se solidarizan mutuamente, se temen, se ayudan, se destruyen, sujetos que o bien se aman o se matan. En un segundo apartado de este capítulo final, la propuesta interpretativa explora el factor humano, empleando fenómenos de semantización social como la humanización/deshumanización y la mirada del Otro.

Enrique Congrains Martín es un autor fundamental en la literatura nacional y, por eso, pretender una lectura integral de sus primeros dos libros resulta todo un reto sobre el que espero estar a la altura. Como cualquier interpretación que se plantee, esta propuesta seguramente concitará discusiones y hasta opiniones contrarias a mi lectura. Ese sería un buen indicador y hasta me sentiría satisfecho de que ocurriera, porque entonces habrá algunas buenas razones para volver a la obra de este estupendo narrador que no merece el olvido.

Oscar Paz Campuzano
Trujillo, 17 de noviembre del 2022

CAPÍTULO I

1.- EL PAPEL DE CONGRAINS COMO ESCRITOR NEORREALISTA URBANO Y UN PANORAMA DE LA CRÍTICA A SU OBRA

1.1.- Congrains, su lugar en la “Generación del 50”

La “Generación del 50” fue un grupo de intelectuales y artistas que publicaron sus primeros trabajos literarios a mediados del siglo XX en un contexto de modernización de la cultura peruana. Sus integrantes fueron, en su mayoría, jóvenes universitarios descendientes de familias de la mediana y pequeña burguesía peruana (Gutiérrez, 1988). Varios de ellos se reunían en el bar Palermo y en el patio de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Influidos por el golpe militar de Manuel Odría de 1948, su autoelección en 1950, y por el fin de la Segunda Guerra Mundial, estos jóvenes incursionaron en la poesía, ensayo, teatro, en la novela y, con énfasis particular, en el cuento.

El Perú en general y Lima en particular experimentaron, en esos años, un proceso modernizador de sus estructuras económicas y productivas. Las industrias costeras (enclaves exportadores y fábricas) progresaban a despecho de la crisis del agro en la sierra, lo que termina acelerando una movilización masiva de la población rural hacia las urbes costeras en busca de opciones laborales. En las ciudades de la costa, sin las condiciones urbanísticas para acoger a tanta gente, se acentúa el fenómeno de la invasión de predios urbanos por parte de las poblaciones campesinas migrantes y de las poblaciones pobres de la misma ciudad como salida ante la urgencia de una vivienda. Lima –el caso más notable– se transforma en todos sus estratos.

En el contexto literario, la “Generación del 50” surge como una nueva mirada a esa realidad del Perú, especialmente a la visión limeña. La literatura empieza a tomar como referencia los problemas de la ciudad y lo urbano, las barriadas y la clase media. Carlos García-Bedoya (en Escajadillo, 2009) afirma que esta generación literaria, una de las mejor estudiadas del siglo XX, es parte del proceso modernizador del país, cuyo aporte “se hizo sentir en todos los planos de la actividad intelectual peruana, no sólo en la literatura, sino también en la música, en la pintura, la filosofía, la lingüística, la historia, las ciencias sociales” (p. 34). En la narrativa, agrega García-Bedoya, este grupo renueva las cuestiones técnicas y temáticas de la literatura peruana. Carlos Eduardo Zavaleta (1997), miembro de esta generación y uno de sus investigadores más autorizados, afirma que esta suerte de modernización cultural en la literatura es consecuencia de la influencia externa de la tradición española, del existencialismo francés y de la experimentación narrativa de los novelistas norteamericanos (p. 143). Así, estos narradores transforman la estética literaria nacional

dominada hasta entonces por el indigenismo y la transforman en varios planos: toman como escenario la ciudad, profundizan en la conciencia de los personajes a través del monólogo interior, rompen la linealidad cronológica con relatos fragmentarios y exploran discursos más coloquiales tanto en los diálogos como en la narración misma.

José María Arguedas y Ciro Alegría habían marcado hasta entonces la narrativa nacional con el tema indígena en el centro de la ocupación de los escritores de la época. Según Antonio Cornejo Polar (1984), el indigenismo, como corriente literaria, no se limitaba al tratamiento del universo indígena (su referente) ni a su vocación de denuncia y reivindicación (su intencionalidad), sino que giraba en torno a su “heterogeneidad conflictiva” (p. 550); es decir, es una literatura en la que dos perspectivas socioculturales distintas y opuestas se encuentran. Para la década del 50, explica el crítico peruano, estas “tensiones transculturales y pluriclasistas del indigenismo” (p. 550) se aprecian menos drásticas. Se debe, en parte, a las migraciones andinas hacia la costa y a que la ciudad expande sus influencias sobre los ámbitos rurales.

El indigenismo dominó el género narrativo peruano durante más de un siglo, entre la publicación en 1848 de la novela *El Padre Horán* de Narciso Aréstegui hasta que Arguedas publicó *Los Ríos Profundos* en 1958. Para entonces, durante la década de los 50 y 60, los temas urbanos pasaron a dominar el espectro de la narrativa nacional con la aparición de las novelas y los cuentos de Julio Ramón Ribeyro, Enrique Congrains, Luis Loayza, Carlos Eduardo Zavaleta, Mario Vargas Llosa y otros escritores. Ocurre una clara transición del indigenismo a la narrativa urbana que Efraín Kristal (1988) propone entender no como “un rechazo a lo local o regional”, sino como una transición dada por el momento socio-histórico que vive el país: la ola migratoria del campo a la ciudad es un fenómeno que se vuelca a la literatura como tópico, porque los habitantes urbanos conviven con la población andina migrante (p. 58). En esta transición, Kristal explica que

los primeros escritores de temas urbanos fueron todos indigenistas, o por lo menos habían practicado el género indigenista antes de escribir cuentos y novelas urbanas a partir de los años 50. Ciro Alegría escribe una serie de cuentos sobre el mundo de los maleantes de la ciudad que se publican en el volumen *Duelo de caballeros*. En 1961 José María Arguedas publica *El sexto*, una novela urbana sobre la prisión limeña. Los escritores de la llamada “generación de los cincuenta”, que incluye a Julio Ramón Ribeyro y a Carlos Eduardo Zavaleta, alternan entre temas urbanos y temas indigenistas. [...] El mismo Mario Vargas Llosa escribió una obra de teatro de tema indígena que el autor prefiere olvidar y un cuento indigenista (1988, p. 59)

Ese nuevo ambiente que se respiraba en Lima a mediados del siglo pasado, influido en buena medida por el encuentro entre lo indígena y lo urbano en el contexto de la ciudad, modela el trabajo literario de los jóvenes narradores urbanos de la “Generación del 50” quienes pueden ser ubicados en tres promociones según su año de nacimiento. Gutiérrez propuso en *La generación del 50: un mundo dividido* (1988) –polémico libro reeditado en el 2008– que la primera promoción está integrada por narradores y poetas nacidos entre 1920-1925 (Jorge Eduardo Eielson, Javier Sologuren, Raúl Deustua, Sebastián Salazar Bondy, Gustavo Valcárcel, Demetrio Quiroz-Malca, Efraín Miranda y Eleodoro Vargas Vicuña), mientras que a la segunda promoción corresponden aquellos autores nacidos entre 1926-1930 (Blanca Varela, Alejandro Romualdo, Washington Delgado, Juan Gonzales Rose, Francisco Bendejú, Leopoldo Chariarse, Manuel Scorza, Julio Ramón Ribeyro, Carlos Eduardo Zavaleta, Jorge Bacacorzo, Rubén Sueldo Guevara, Carlos Thorne y Pablo Guevara). Los nacidos entre 1931-1935 se ubican en la tercera promoción (Oswaldo Reynoso, Enrique Congrains Martín, Antonio Gálvez Ronceros, Luis Armando, Cecilia Bustamante, Luis Loayza, Arturo Corcuera, Livio Gómez y Mario Vargas Llosa).

Carlos García-Bedoya (en Escjadillo, 2009) elaboró un cuadro comparativo sobre las generaciones peruanas y sus años de iniciación. Aunque reconoce no ser un entusiasta en el método generacional, cree que este puede ser útil para el estudio de la literatura contemporánea, siempre que se proceda con rigor y, a la vez, con “conveniente flexibilidad”. El crítico peruano se apoya en las propuestas de Jorge Puccinelli y César Pacheco Vélez, y en la dimensión hispanoamericana de Anderson Imbert y Cedomil Goic (p. 42). De esta forma, ningún autor, como el caso de Congrains, queda excluido de la generación por su año de nacimiento.

El criterio cronológico de las fechas de nacimiento debe aplicarse pues con una dosis de flexibilidad. Hay escritores que se ubican en las zonas cronológicas limítrofes de una determinada generación, y su adscripción a ella o a una generación anterior o posterior no puede hacerse aplicando rígidas fronteras cronológicas, rayanas en superstición numerológica, sino sopesando otro tipo de criterios, como afinidades intelectuales, experiencias formativas, vínculos personales, etc. (García Bedoya en Escjadillo, 2009, p. 43)

Para el caso de los narradores del 50, ubica el año de iniciación como escritores entre 1945 y 1960. Establece, además, una diferencia entre autores del núcleo (de pertenencia indiscutible a esta generación) y los fronterizos (que según el año en que nacieron pueden estar asociados a una generación mayor o menor a la del 50). Ubica el nacimiento de los

autores del núcleo central entre 1922-1930. Sobre los fronterizos establece que los autores mayores nacieron entre 1916-1921; mientras que los autores menores, entre 1931-1936. Bajo esta propuesta de García-Bedoya, Enrique Congrains es considerado un autor fronterizo menor para la “Generación del 50”, por nacer en 1932. Sin embargo, su contribución a la narrativa de la época fue crucial con la publicación en 1954 de *Lima, hora cero*, libro que reúne varios de los relatos más célebres de esta etapa de la literatura nacional.

La “Generación del 50” habría empezado a gestarse, en realidad, varios años antes del inicio de esa década. Carlos Eduardo Zavaleta afirma que esta nueva estética artística se gesta a partir de tres hechos históricos: el fin de la Segunda Guerra Mundial (1945), el golpe militar de Manuel Odría (1948) y la posterior elección del golpista como presidente constitucional (1950). Este contexto político aceleró la modernización del arte en el Perú, en lo temático, estilístico y estructural. En los primeros años, fue la poesía la que experimenta estos afanes modernizadores y posteriormente lo hace la narrativa. Los primeros antecedentes preceden a 1950, pues –según Zavaleta (2006)– en *Cholerías* (1946) de Porfirio Meneses y en *Chicha, sol y sangre* (1946) de Francisco Vegas Seminario se percibe un estilo que supera el costumbrismo del momento. Algunos años después, en 1948, Enrique Congrains publicó el cuento «Melancolía» y Zavaleta el cuento «La figurilla». De acuerdo con Boniface Ofogo (2002), este último es el relato inaugural de la nueva literatura urbana. «La figurilla» se publicó en la prensa el año 1948. Luego, en 1953, Eleodoro Vargas Vicuña publicó *Ñahuín*, su primer libro y, a la vez, el que sería el primero de esta generación de narradores. En 1954, además de la ya referida publicación de *Lima, hora cero*, publican Carlos Eduardo Zavaleta (*La batalla y otros cuentos*), Manuel Mejía Valera (*La evasión*) y Sebastián Salazar Bondy (*Náufragos y sobrevivientes*). En 1955, se incorporan Julio Ramón Ribeyro (*Los gallinazos sin plumas*) y, más adelante, en 1961, Luis Loayza (*El ávaro*).

En “El cuento peruano del siglo XX en perspectiva” (2015), Juana Martínez Gómez afirma que, entre los años 1946 y 1975, hay una “explosión” de este género con la aparición de 172 libros escritos por 117 cuentistas. Los años de mayor producción fueron 1954 (11), 1955 (7), 1957 (8), 1958 (13), 1959 (13), 1960 (7), 1964 (9), 1965 (7), 1968 (8), 1972 (8), 1973 (7) y 1975 (9). Para Martínez (2015), el año 1954 “marca el momento de un ascenso vertiginoso” (p. 324). Exceptuando a un minoritario grupo de escritores nacidos a fines del siglo XIX o a principios del siglo XX que continúa publicando en el período señalado (José María Arguedas, Ventura García Calderón, Gamaliel Churata, Manuel Robles Alarcón, Ciro Alegría, Julio Garrido Malaver y otros), la mayoría –más de 80 autores– pertenecían a la nueva generación (Martínez, 2015, pp. 324-325).

Para entrar en la discusión sobre los temas tratados por los narradores de la “Generación del 50”, retomemos la idea de la transición de la corriente indigenista a la narrativa urbana. A diferencia de lo que piensa Vargas Llosa sobre una contraposición entre la literatura indigenista y la narrativa urbana (1988, p. 17), Kristal insiste en entender ambas estéticas como una transformación en el tratamiento literario del problema indígena. Este crítico rechaza una falsa oposición entre una literatura local y otra supuestamente universal. “La narrativa urbana puede ser tan local o universal como la narrativa indigenista” (Kristal, 1988, p. 73). Peter Elmore (1993) califica de “excesivamente parcial y simplista” sostener que con los textos de Enrique Congrains, Julio Ramón Ribeyro y Mario Vargas Llosa el canon literario peruano experimenta un tránsito de lo rural a urbano (pp. 143-144), como si de una oposición se tratara.

El habitante andino no desaparece de las novelas y cuentos de los autores de la nueva generación. Zavaleta, Ribeyro y Congrains –los primeros autores urbanos– se abocan a escribir sobre la llegada del ciudadano indígena a la ciudad y la vida marginal que vive en los tugurios y barriadas de Lima. En «El niño de Junto al cielo», Congrains relata la experiencia frustrante que Esteban afronta a su llegada a Lima. En una de sus caminatas por la zona baja, el niño provinciano que vive en el cerro El Agustino encuentra un billete de diez soles y es estafado por otro niño, tan marginal como él. De acuerdo con Kristal, algunos escritores van a explorar la “situación trágica” del migrante, mientras que otros explorarán los conflictos dentro de las barriadas o la relación que se establece entre el provinciano que llegó a Lima y el antiguo habitante de la capital (1998, p. 68).

En la “Generación del 50” hay una narrativa urbana –la de mayor desarrollo– y una narrativa rural. Según Gutiérrez (2008), en esta última, a diferencia del indigenismo clásico, el conflicto de la comunidad indígena contra el latifundista y el Estado se desplaza a un segundo plano para dar paso a relatos que reflejan los conflictos internos y los problemas más profundos de la existencia como ser humano, más allá de su condición de habitante del campo (p. 133). Esto es apreciable en el cuento «El Cristo Villenas» y en la novela *El Ingar* de Zavaleta o en «¿Sequía nomás?», el último cuento en *Ñahuín*, de Vargas Vicuña.

El descubrimiento y exploración de la ciudad es el centro temático de la narrativa en esta generación. La urbe –sobre todo Lima– se presenta como un espacio en transformación, de profundas complejidades y de micromundos por revelar. Los barrios marginales, la periferia, los acantilados, el río y sus riberas, el mar, los basurales, el cerro, los tugurios, el colegio, la vivienda precaria, el centro histórico, las áreas residenciales, los parques, los edificios con oficinas y las casas lujosas de amplios jardines son espacios para comprender el devenir de la

vida urbana y situar en una realidad próxima las experiencias de los habitantes marginales o de quienes miran a ese Otro con recelo, miedo y desde una posición hegemónica.

Según Gutiérrez (2008), esta mirada a la ciudad fue influenciada directamente por el novelista irlandés James Joyce, para quien las ciudades son geografías intrincadas que los escritores deben abordar para registrar los universos interiores de sus habitantes. Joyce y novelistas norteamericanos como Hemingway y Faulkner van a influir en la “Generación del 50” no solo en esta mirada hacia la urbe y a la psicología de sus personajes, sino también en la estrategia general del relato (pp. 118-120). Así, la ciudad se transforma en un espacio de enorme carga simbólica para la narrativa urbana. Lima, el escenario de la mayoría de esa nueva narrativa, está representada en el contexto sociocultural del momento, movido por el surgimiento de las barriadas en las áreas periféricas, por la ocupación masiva de los tugurios, pero también por el proceso de modernización de la ciudad con una expansión urbanística formal y con cambios en las estructuras económico-productivas. Sin embargo, Lima no será representada como un mundo único, sino que cada narrador relata su idea de ciudad. Eso implica asumir que la carga simbólica de los espacios depende de cada mirada.

En su tesis *La Generación del 50 en el Perú: una narrativa plural* (2002), Bonifacio Ofogo hace un estudio extenso y pormenorizado de las distintas connotaciones que los escritores de esta época les asignan a los espacios capitalinos. Hace una primera distinción entre los espacios abiertos y cerrados de la ciudad como generadores de vida y de muerte. En el caso de los primeros, se encuentran el mar, el malecón, los acantilados, las calles, las plazas públicas y el basural. Estos, que son los escenarios más recurrentes en los textos de la época, van a cumplir muchas veces una doble función: vital o mortal (2002, p. 47). Ofogo recurre a una cita de «Al pie del acantilado», de Ribeyro, como ejemplo: “El mar da, el mar también quita”. Es la síntesis de la tragedia que cae sobre una familia marginal que encuentra en el acantilado y en el mar una oportunidad para empezar su nueva vida en la ciudad; sin embargo, pronto todo se transforma con el ahogamiento de uno de sus integrantes y el posterior desalojo ejecutado por la autoridad municipal. Pero el mar también va a simbolizar la búsqueda de la naturaleza en oposición a la ciudad que representa a lo moderno y entre ambos espacios el malecón o los acantilados actúan como zonas fronterizas o líneas divisorias (2002, pp. 47-64). Por otro lado, la calle puede ser un refugio («Los gallinazos sin plumas» de Ribeyro) y también un espacio devorador («El niño de Junto al cielo» de Congrains). Sobre los espacios cerrados, Ofogo afirma que ahí –en las mansiones, burdeles, casas, cantinas, sótanos y otros– los personajes de estos relatos se refugian para mantenerse a salvo de las angustias de la ciudad. Sin embargo, dentro la marginación es doble: social y espacial.

En *No una, sino muchas muertes* (1957), Congrains cuenta la historia de una mujer mayor que se dedica al negocio del lavadero de pomos y su mano de obra la constituyen locos de la calle a los que da de comer a cambio de trabajar para ella. “El lavadero constituye un enclave marginal como nunca ningún escritor peruano había creado” (2002, p. 66). Otro aspecto que va a destacar Ofogo en su estudio es la relación entre el centro y las márgenes: “El centro es la sede del poder, mientras que el margen representa la sociedad satélite; la periferia, la clase que obedece sin participar de los mecanismos del poder, y por ello es excluida no solo ideológicamente, sino también económica y geográficamente”. Sin embargo, esta relación va a ser dinámica. En ocasiones, este sentido del poder se altera de modo que la marginalidad se traslada al centro y el ejercicio del poder a la periferia (2002, p. 80). El investigador apela a Ribeyro para graficar este desplazamiento:

El centro geográfico de Lima puede ser ocupado por la sociedad lumpen, los mendigos e indigentes [...] La periferia, como el caso de Miraflores en varios relatos ribeyrianos, se convierte en un espacio céntrico, en el sentido de que desempeña las funciones de eje sociocultural. Este barrio, donde vivieron su infancia la mayoría de los escritores de la generación, se sitúa geográficamente al margen del núcleo urbano. (Ofogo, 2002, p. 87)

La literatura de la “generación de 50”, como expone Jorge Valenzuela (en Escajadillo, 2009), expresa un “uso social” para acceder “a las conciencias de las personas [...] y ejercer una influencia sobre ellas de manera directa y efectiva” (p. 103). De modo que en muchos relatos de estos narradores se expone la condición del sujeto marginal en su defensa; hay un espíritu reivindicativo con estos personajes de la ciudad para el respeto de sus derechos y también es posible hallar una crítica frontal contra esa marginación y opresión de la que son objeto. Se les da rostro a los estratos de la urbe que imponen su condición hegemónica contra el sujeto marginal, ya sea por un asunto social (andino-ciudadino), económico (adinerado-pobre), de oficio (profesional-iletrado) o de ubicación y características de la vivienda (centro-periferia/residencia-choza). Valenzuela (2009) asegura que en...

la poética del neorrealismo de los años 50 podemos determinar una predisposición a usar la ficción narrativa como un instrumento cuya pertinencia se articula a necesidades sociales concretas. En los neorrealistas estamos frente a un uso que podríamos vincular con la necesidad de sensibilizar a un público más bien indiferente a situaciones de injusticia y marginalidad social. (p. 104)

Esta búsqueda “social” que Valenzuela y otros críticos como José Miguel Oviedo³ le atribuyen a la “Generación del 50” es una exageración cuando se relaciona esto con un espíritu documentalista, afirma Zavaleta (2006). Desde su visión, el escritor de los 50 no requería de un fiel apego a lo documental para narrar desde la denuncia y el descontento social. Zavaleta dice: “Basta con vivir y ver las injusticias” (p. 69) y encuentra en Manuel Scorza un caso de escritor documentalista por lo hecho en *La guerra silenciosa*.

Sobre el momento en que esta generación llega a su fin hay también una serie de debates. Si bien está claro que entre los miembros fundadores figuran Carlos Eduardo Zavaleta, Julio Ramón Ribeyro, Eleodoro Vargas Vicuña, Enrique Congrains Martín, Sebastián Salazar Bondy, Luis Loayza y otros, un grupo de críticos discrepan sobre qué autores marcan la frontera final, toda vez que –como explica Martínez Gómez (2010, p. 325)– no todos los autores nacionales que escribieron en esta época deben ser incluidos en la “Generación del 50”. Oswaldo Reynoso, que nació en 1931, está incluido dentro de los autores fronterizos menores, según la propuesta de García-Bedoya. Miguel Gutiérrez incorpora al autor de *En octubre no hay milagros* en la tercera promoción, junto a Congrains, Gálvez Ronceros, Loayza y Vargas Llosa. Por su parte, Martínez Gómez marca una diferencia entre los narradores de la “Generación del 50” y el “Grupo Narración”; este último fue formado en 1966 por jóvenes universitarios reunidos a iniciativa de Reynoso, quienes van a presentar una opción literaria revolucionaria ligada al marxismo y superan al neorrealismo urbano de los 50 con una mayor apertura de temas y perspectivas sobre la realidad peruana (Martínez, 2015, p. 327). En esa línea, para María Rosario Alfani (1979), Reynoso se inserta en la llamada narrativa urbana, pero es parte de la “Generación del 60”.

Pese a la vertiginosa producción narrativa que surge en la mitad del siglo XX, muchos de los autores de la “Generación del 50” no van a continuar desarrollando su carrera literaria o serán escritores de tiempo parcial. Esto se explica, según Cornejo Polar, en que el proyecto modernizador de las letras peruanas estaba influido por el empleo de las técnicas del relato joyceano y postjoyceano, un tipo de escritura que no solventó la actividad profesional del narrador. De todos los escritores que empezaron a publicar en los 50, apenas Zavaleta y Ribeyro persistirán en su producción narrativa hasta más de dos décadas después de sus inicios (Cornejo Polar, 1984, p. 551).

Uno de esos escritores que interrumpió su carrera literaria fue Enrique Congrains. Nació en Lima en 1932. Aunque su infancia y juventud las vivió en barrios acomodados de la

³ En “Mario Vargas Llosa: La invención de la realidad” (1987).

capital peruana, tuvo una vida con ciertas necesidades que lo llevaron, incluso, a ser vendedor ambulante (Vargas Llosa, 1988, p. 16). A los 22 años publicó su primer libro de cuentos *Lima, hora cero* (1954) y un año después salió su segundo libro de cuentos *Kikuyo* (1955). Sin embargo, esta no era su primera incursión literaria. Antes, en 1948, ya había publicado dos relatos en el diario *La Crónica*. El primero lo tituló «Noche negra» y el segundo «Melancolía», cuentos en los que aún no manifestaba un interés exploratorio por el espacio urbano, pero sí por la existencia humana. Lo hace desde una narrativa fantástica y bajo el estilo de un escritor prácticamente adolescente, que empezaba sus incursiones en el mundo de la ficción narrativa. Según Quezada y Espinoza (2021), estos relatos iniciales de Congrains no revelan ese “genio precoz” de sus primeros libros de cuentos, un estilo que consolidó en su primera novela *No una, sino muchas muertes* (1957). Uno de sus últimos relatos de esa época fue «Domingo en la jaula de esteras», publicado en la *Antología de Cuentos Hispanoamericanos*, de Ricardo Latchman, en 1959. Enrique Congrains (2007), que consideró a su narrativa como un rechazo a la vida de clase media de la que provenía, dijo que «Domingo en la jaula de esteras» era el mejor de sus cuentos.

Congrains se convirtió en uno de los editores y gestores culturales más importantes de la época, dando un gran impulso editorial a la “Generación del 50”. De todos sus proyectos editoriales, el primero y uno de los más recordados es el Círculo de Novelistas Peruanos. Apareció en 1953 con la publicación de la revista *La novela peruana*, que en su primer número incluyó una nota preliminar de Sebastián Salazar Bondy. Pronto, la revista dejó de editarse y el Círculo inició la publicación de libros. En 1954, publicó *Lima, hora cero* del mismo Congrains y en 1955 publicó su segundo libro de cuentos *Kikuyo* y otros libros canónicos como *Los gallinazos sin plumas* de Julio Ramón Ribeyro, la segunda edición de *Náufragos y sobrevivientes* de Sebastián Salazar Bondy, y una antología de cuentos peruanos. Quienes conocieron a Congrains lo recuerdan vendiendo los libros que editaba, casa por casa, en Lima. Vendía sus propios libros por millares. “No era raro encontrarlo por las calles, paquete en mano, promocionando, cual vendedor de feria, sus propios textos” (Prudencio, 2012). Vargas Llosa (1993) afirma que Congrains fue vendedor de productos desde muy joven y que había organizado un sindicato de cocineras de Lima para que se exigiera el uso de un lavavajillas que él había inventado. Luego de ser vendedor es que incursiona en el mundo editorial y la venta de libros. Según Vargas Llosa (1993), Congrains usaba este irresistible argumento para vender ejemplares: “Cómprame este libro, del que soy autor. Pase un rato divertido y ayude a la literatura peruana”. Y si le respondía que no contaban con dinero, él les ofrecía un pago en cuotas mensuales. “Tenía la facultad –en el Perú, inusitada– de llevar

siempre a la práctica las locuras que se proponía” (Vargas Llosa, 1993, p. 178). En *El pez en el agua*, Vargas Llosa reconoce a Congrains como su entrevistado “más pintoresco y original”. Lo describe de la siguiente manera:

Era un muchacho unos años mayor que yo, rubio y deportivo, pero serísimo y creo que hasta impermeable al humor. Tenía una mirada fija un poco inquietante y todo él transpiraba energía y acción. Había llegado a la literatura por razones puramente prácticas, aunque parezca mentira [...] Así escribió los cuentos de Lima, hora cero, Kikuyo, y, por último, la novela *No una, sino muchas muertes*, con la que puso fin a su carrera de escritor. Editaba y vendía sus libros de oficina en oficina, de domicilio en domicilio [...] Cuando lo entrevisté, Enrique tenía deslumbrados a todos los intelectuales peruanos que no concebían que se pudiera ser, a la vez, todas esas cosas que era él. (Vargas Llosa, 1993, p. 178)

Su vida tuvo varios vuelcos más. Por su filiación política de izquierda, Congrains incursionó en el movimiento trotskista y se vio envuelto circunstancialmente en el asalto frustrado a una agencia bancaria en la Universidad Agraria de La Molina. En una entrevista con Giancarlo Stagnaro y Johny Zevallos, publicada en la revista *El Herald*, en el 2007, Congrains dio detalles de este suceso: “Había dos motivaciones muy claras: una era recaudar fondos para una acción guerrillera y la otra era unir a diferentes micropartidos de izquierda pequineses en una acción conjunta. Sin embargo, el asalto fue un fracaso” (Congrains, 2007). Quedó tres meses encerrado en la carceleta del Poder Judicial y, luego, tras salir de prisión, se fue del país, presionado en gran medida por el riesgo de terminar involucrado con acciones terroristas. “Soy muy consciente de que si me hubiera quedado a vivir en el Perú, hubiera terminado muerto por cualquier operación represiva [...] De quedarme, hubiera sido senderista y, de hecho, hubiera muerto, porque yo no era de los me quedaba boca a boca, sino de los que pasaba a la acción” (Congrains, 2007).

Se fue del Perú en 1963. Vivió gran parte de su vida adulta en México, Cuba, Venezuela, Colombia, Argentina, Chile y Bolivia. “Me considero, más que peruano, latinoamericano”, dijo en la citada entrevista con Stagnaro y Zevallos. Según Prudencio (2012), nuestro autor incursionó en la promoción de concursos de lectura veloz, creó proyectos como el ajedrez de tubo, se dedicó a la escritura de recetas gastronómicas, vendió colecciones biográficas de científicos y hasta inventó el Multidic, un diccionario de diccionarios. Pese al éxito de algunos proyectos, Congrains cayó varias veces en crisis económicas que le causaron enormes deudas de las que nunca pudo salir y llegó a acopiar hasta 20 órdenes de embargo. Es así como decide instalarse en Bolivia, en donde habría usado otro nombre para evitar ser encontrado por sus acreedores. “Para evitar los juicios y reclamos no tuvo más remedio que

cambiarse de nombre, muchos cuentan que nuestro querido escritor se presentaba como Antonio Rodríguez Solís” (Prudencio, 2012).

Durante la primera década del nuevo siglo, Enrique Congrains vuelve al Perú con tres libros bajo el brazo: *Gallinita portahuevos* (2006), *El narrador de historias* (2007) y *999 palabras para el planeta Tierra* (2008). El primer libro de esta lista es una novela breve que Congrains califica como un “juguete literario” en el que dos estudiantes de la Universidad La Cantuta, que viven en un pueblo joven de Chosica, van hasta el departamento del autor, en San Isidro, para entregarle “las manualidades que han hecho y las explicaciones de cómo deben hacer el futuro lector para desarrollar la manualidad” (Congrains, 2007). Jaime Vargas Luna afirma que tuvo la posibilidad de tener por un tiempo uno de los 10 ejemplares de esta “pseudo-publicación”, en la que encontró una historia de amor, un relato de autoficción y un análisis de las relaciones laborales y las clases sociales del Perú. “Tras la muerte de Congrains y pese a mis esfuerzos no he podido volver a localizar ninguna copia” (Vargas Luna, 2017, p. 99).

El narrador de historias es una voluminosa novela de 500 páginas, cuya trama transcurre durante cinco días del año 2075. La situación geopolítica latinoamericana está marcada por la desaparición de Brasil y Bolivia como naciones independientes al haber sido anexadas al territorio argentino. Esta situación pone en aprietos a Chile, que ocupó militarmente la provincia de Mendoza y eso produce la intervención de las Naciones Unidas que convierte a esa localidad en un protectorado, donde ni Argentina ni Chile tienen soberanía. “Es todo un thriller policial”, dijo Congrains, quien en esta novela y también en *999 palabras para el planeta Tierra* busca escribir “literatura no peruana”; es decir, se aleja de esa preocupación local que lo caracterizó en los años 50 y se interesa, más bien, por una narrativa más latinoamericana. “Me parece que esta es una etapa que, de alguna manera, tenía que superar, aunque debo reconocer que funcionó en esos años. Ahora, tengo otras preocupaciones” (Congrains, 2007). El autor de *Lima, hora cero*, quien admite compartir con Julio Ramón Ribeyro (a quien no conoció personalmente) el mérito de fundar una narrativa urbana en el Perú de mediados del siglo XX, falleció el 2009, en Cochabamba (Bolivia), aquejado por sus males respiratorios.

1.2.- Revisión de la crítica literaria a la obra de Enrique Congrains

1.2.1.- La influencia del neorrealismo

La literatura peruana ha sido acompañada de una vocación realista a lo largo de su historia, por lo menos desde los albores de la Colonia. A la par de las cuestiones estéticas y la forma artística, la literatura nacional reflejó las situaciones y perturbaciones sociales de cada época. Aun cuando algunos trabajos derivan en ficciones de corte fantástico, la novela y la narrativa en general revelan aspectos de la realidad determinados por lo político, lo económico, lo ideológico y lo moral, pues son un producto de la cultura.

Con el advenimiento de la modernidad, surge la idea de afirmar que la literatura no tiene una relación significativa con el mundo. Según Tzvetan Todorov (2009), esa mirada se impone en la Europa del siglo XVIII en contradicción con la teoría clásica. De esta forma, se crea una división entre la obra artística que habla sobre el mundo y es un instrumento de utilidad, y la obra artística que es contemplada y apreciada como un microcosmo por sí misma: el arte por el arte. Si bien los pensadores de este siglo colocan al arte en el ámbito de lo bello, para Todorov (2009), eso no significa que la literatura abandone del todo la búsqueda de lo verdadero. La estética de la Ilustración, afirma este crítico y teórico búlgaro, pone en el centro de gravedad a la imitación de la belleza, pero no pasa por alto el vínculo con lo real como una vía para conocer al hombre. Con la estética romántica, a partir de principios del siglo XIX, no hay mayores transformaciones en este sentido, aunque sería una novedad que se tome al arte como una vía de conocimiento superior a la ciencia. Cita las ideas de Lessing, Kant y Wilde para revelar esta complejidad entre lo bello y lo real en la literatura y el arte en general.

Durante principios del siglo XX, con la aparición de los movimientos de vanguardia y el arte moderno, se rompe esa complejidad para dar lugar al monismo de la estética clásica, solo que esta vez el centro de todo no es la imitación de la naturaleza, sino la belleza como principio y fin último. “La época en que la literatura sabía encarnar un sutil equilibrio entre la representación del mundo común y la perfección de la construcción novelesca parece haber quedado atrás” (Todorov, 2009, p. 73). Sin embargo, las consecuencias sociales y políticas de la Primera Guerra Mundial marcaron una influencia en las prácticas artísticas exigiendo de estas un compromiso más severo con lo real, ya no solo revelando las circunstancias sociales del momento, sino proponiendo la forma en que debe ser esa relación entre literatura y lo real como un recurso de propaganda y lucha social. Así, la crítica marxista verificará la intención ideológica del arte con un excluyente criterio político. A la par, otros movimientos como el

formalismo ruso, la estética alemana o el estructuralismo insistirán en la autonomía del arte y en la preocupación por sus elementos constituyentes.

Este debate sobre la vinculación o ruptura entre literatura y la realidad en el caso de la narrativa peruana, como se dijo al principio de este acápite, parece evidenciar una fuerte inclinación hacia lo primero. Mario Castro Arenas en *La novela peruana y su evolución social* (1974) hace este planteamiento y lo defiende de la siguiente manera: “La novela se nutre de hechos reales, de acontecimientos vigentes muchas veces en el tiempo histórico del narrador. Este actualismo, esta identidad entre la narración y la época, esta correspondencia de la novela y la evolución social tipifica excepcionalmente la narrativa peruana” (p. 6). La observación minuciosa que hace Castro Arenas lo lleva a comprobar que este acercamiento sociológico de la literatura con la realidad es una constante desde *El lazarillo de ciegos caminantes* –un diario de viajes con elementos picarescos, publicado en el siglo XVIII– hasta la narrativa de Enrique Congrains a mediados del siglo XX, pasando por la producción de Narciso Aréstegui, Clorinda Matto de Turner, Mercedes Cabello de Carbonera, Ciro Alegría, José María Arguedas, Mario Vargas Llosa y otros autores que cita y revisa en su estudio. En todos los casos, Castro Arenas encuentra que estas novelas proyectan una imagen palpitante de la sociedad peruana.

Era necesaria esta revisión sobre la realidad en la literatura toda vez que a Congrains y a otros autores de la “Generación del 50” se les ha relacionado con el neorrealismo, una corriente artístico-literaria que se ocupa de los conflictos sociales que se desencadenan producto de marginación y la frustración de los habitantes desplazados, empobrecidos y excluidos en las ciudades. En Italia, fue un movimiento artístico, esencialmente literario y cinematográfico, que surgió en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial y a la caída del fascismo de Mussolini. Las películas del neorrealismo italiano que mayor repercusión social generaron fueron “El ladrón de Bicicletas” de Vittorio de Sica, “Roma ciudad abierta” de Roberto Rossellini y “Rocco y sus hermanos” de Luchino Visconti. En la literatura, uno de sus máximos exponentes fue Ítalo Calvino con su novela breve *El sendero de los nidos de araña* (1947) y su colección de cuentos *Por último, el cuervo* (1949).

En la literatura y el cine del neorrealismo italiano, un concepto clave es el compromiso político y social que asumen estos artistas frente al contexto histórico que viven, esencialmente marcado por la posguerra. Toman partido contra la burguesía italiana, el fascismo y los terratenientes; y se comprometen con los dilemas de los sectores postergados y oprimidos de la Italia de mediados del siglo XX. Narraron los sucesos de la Resistencia

Partisana⁴ y la experiencia comunitaria de esos enfrentamientos armados. También se interesaron por criticar la explotación de los trabajadores y el olvido de los sectores marginados. Según Daniela Aronica (2004), este neorrealismo tuvo influencias literarias y extraliterarias. En las primeras encontramos el realismo de los años 30 bajo el régimen de Mussolini y también la literatura norteamericana. Mientras que en las influencias fuera del campo de la literatura se puede considerar a la lengua de la Resistencia Partisana y a los géneros de la prensa clandestina (llamamientos, proclamas, crónicas, informes, apuntes, cartas, necrologías, retratos partisanos, relatos y canciones).

En el prefacio que escribió para la reedición de 1964 de su novela *El sendero de los nidos de araña* (1998), Calvino consideró que el neorrealismo, más que una escuela, fue un conjunto de voces que surgieron producto de un clima social de posguerra. Fue un “estado de ánimo colectivo” (p. 13) de jóvenes escritores que querían expresar más que informar o documentar. La discusión ideológica se inserta en su relato a través de lo que Calvino define como una “representación inmediata, objetiva, en cuanto al lenguaje y a las imágenes” (p. 17). Este compromiso inyectado en su primera novela lo consigue, afirma el escritor, concentrando las reflexiones ideológicas en un solo capítulo que se distingue de los otros⁵ por el tono de la narración. Además de las virtudes temáticas, la obra neorrealista se distingue por el uso de una variedad de dialectos y jergas que le facilitan al lector acceder a la caracterización local de las diferentes italias de la época. De ahí que el lenguaje, el estilo y el ritmo tenían igual de importancia que lo narrado. Para Paulina Bergamasco (2020), con este recurso verbal nuevo, alejado de la retórica, el narrador neorrealista consigue reflejar la realidad en movimiento como si se tratara de una puesta cinematográfica.

Según Calvino (1998), el neorrealismo italiano debía distanciarse todo lo posible del naturalismo, la corriente literaria de finales del siglo XIX que llevó al extremo las pretensiones de representación del realismo, bajo los criterios de la ciencia experimental, del determinismo y el materialismo. El escritor explica que la representación de la persona humana en el neorrealismo explora “los rasgos exasperados y grotescos, muecas torcidas, oscuros dramas visceral-colectivos” (p. 18) y por eso cree que en vez de neorrealismo a este momento de la literatura italiana se le pudo haber llamado “neoexpresionismo”. Finalmente, Calvino (1998) reconoce que se sentía bajo una “responsabilidad especial” como testigo de una época histórica y eso lo lleva a escribir sobre las luchas contra el Fascismo con “una

⁴ Movimientos armados guerrilleros que se enfrentan al fascismo de Benito Mussolini y combaten contra las tropas nazis que ocuparon Italia durante la Segunda Guerra Mundial.

⁵ Se refiere al capítulo IX de su novela. En este aparecen las reflexiones del comisario del niño Kim.

historia que se mantuviera al margen de la guerra partisana, de sus heroísmos y sus sacrificios, pero que al mismo tiempo transmitiera su color, su áspero saber, su ritmo...” (pp. 19-20).

A la par, en Perú, aparece una corriente o movimiento local con matices neorrealistas. Esto coincide con la aparición acelerada de las barriadas en Lima, cuyas tensiones sociales despiertan el instinto literario de varios escritores urbanos de la época. El joven Enrique Congrains fue uno de ellos. Castro Arenas lo considera un autor neorrealista que “acusó la preocupación por los problemas humanos y éticos de los pobladores de las barriadas que rodean Lima” (p. 259). Luego, agrega: “Revela así ese otro rostro oculto, mágico, casi irreal de la barriada: el rostro purulento de la corrupción moral, el rostro llagado de la abyección, el rostro interior, en suma, tan afrentoso y degradante como el rostro exterior de casuchas y detritus” (p. 260).

Uno de los primeros críticos de Congrains fue Sebastián Salazar Bondy. Cautivado por el talento del joven e impetuoso narrador limeño, el poeta, escritor y periodista peruano escribió varios artículos críticos en *La Prensa* sobre *Lima, hora cero*, *Kikuyo* y *No una, sino muchas muertes*, apenas estos libros aparecieron en el círculo literario de la época. Salazar Bondy (2014), que había tenido ocasión de reunirse con Congrains para escuchar su idea de editar y vender libros de literatura peruana en los barrios populares de Lima sin ningún intermediario, consideró que los cuatro relatos de *Lima, hora cero* eran de carácter realista y que estaban escritos con una “inocencia literaria” que le impidió caer en las sutilezas intelectuales y estéticas que apartaban a los narradores del mundo que habitaban (p. 309). En ninguno de sus artículos habló directamente de la influencia del neorrealismo; sin embargo, reconoció que los primeros cuatro relatos de Congrains están movidos por la técnica cinematográfica al ser el cine, presume, uno de sus principales recursos. Además, en coincidencia con el Neorrealismo, Salazar Bondy reconoce en la obra congrainsiana de los 50 una “descripción de la miseria y congojas populares” (p. 309) y de “ciertas situaciones humanas que denuncian el verdadero drama del pueblo peruano del de la costa especialmente” (p. 323). En temas estilísticos, Salazar Bondy (2014) observa las deficiencias idiomáticas del joven escritor, de quien dice que todavía necesitaba adquirir “los ardidés del oficio y dotar a su obra de un sentido firme y trascendental” (p. 310). También le critica que sus personajes sean una especie de seres sin libertad, los llama “muñecos”, condenados a avanzar en una sola dirección, lo que se condice con lo que sucede en la vida y en el arte. No obstante, vio en Congrains una promesa de la literatura nacional al punto de calificarlo en 1995 como “el mejor dotado de los cuentistas

jóvenes del Perú” (p. 323). Ese talento lo consolidó con la publicación de su primera novela, a la cual Salazar Bondy le rinde varios elogios.

La inscripción de Congrains dentro del neorrealismo ha sido aceptada mayoritariamente por la crítica. Además de Castro Arenas en los 70, también lo ha sostenido Miguel Gutiérrez en su ya citado libro publicado en 1988. En el apartado sobre la influencia de la novelística norteamericana y francesa en los escritores de la “Generación del 50”, Gutiérrez va a sostener que el neorrealismo italiano tuvo una influencia menor de la que impregnó Joyce, Faulkner, Hemingway, Sartre, Malraux y Camus en la narrativa de Zavaleta, Ribeyro, Congrains, Reynoso y Vargas Llosa. Sin embargo, reconoce que para el caso de Congrains el cine neorrealista de De Sica, Rossellini, y Visconti “ejerció alguna influencia” en su obra. Según Gutiérrez (2008), el primer libro de Congrains, *Lima, hora cero*, guarda relación con la película “Alemania, hora cero” de Rossellini; mientras que el cuento “Los Palomino” con “El ladrón de bicicletas” de De Sica.

A Boniface Ofogo (2002) también le parece encontrar una relación entre la obra de Congrains y Rosellini, pero él va a marcar una distancia entre el neorrealismo italiano y el neorrealismo peruano. Reconoce que ambos movimientos coinciden en un “fuerte contenido social” y en ser testimonio de la vida que personajes marginales como campesinos, obreros, oficinistas, huelguistas y desplazados llevan –generalmente, pero no siempre– en la ciudad. Lo que diferencia a estos movimientos neorrealistas, dice Ofogo (2002) en su tesis “La generación del 50: una narrativa plural”, es el uso del lenguaje y la técnica narrativa. “El neorrealismo peruano se afirma como más innovador y técnicamente más versátil. El cine italiano neorrealista, en cambio, aparece como más inmovilista desde el punto de vista de las técnicas cinematográficas” (p. 483).

Para el caso de la narrativa Congrains, Ofogo (2002) considera que existe una “lejana y dudosa” influencia del neorrealismo italiano. Más bien, desde su perspectiva, la estilística de Congrains se aproxima al de las ciencias sociales; incluso llega a plantear que *Lima, hora cero* como material literario se adelanta a la sociología en mostrar la crisis de los suburbios limeños. “Congrains Martín recurre con descaro a los métodos de investigación social, tales como las encuestas y las estadísticas” (2002, p. 25). Si bien no lo precisa en su tesis, Ofogo estaría haciendo referencia, en parte, a los recuentos demográficos de la capital que hace en sus cuentos. Por ejemplo, en «Lima, hora cero» se precisan cifras poblacionales de la ciudad y también acerca de los oficios que se ejercen dentro de los barrios marginales. En el caso de “Esperanza”, su población aplicó una especie de censo antes de emprender su marcha de protesta contra el desalojo.

En *Ciudades ocultas: Lima en el cuento peruano* (2016), José Güich y Alejandro Susti también consideran que Congrains y otros narradores de la “Generación del 50” pretendieron “afirmar los cimientos de un neorrealismo en el que una metrópoli emergente como Lima fungía de marco especial y de elemento catalizador”. (p. 12). Ambos críticos van a sostener que por esos años también se empezaron a cultivar narraciones fantásticas y experimentales que no llegaron a marcar el nacimiento de una tradición como la del neorrealismo urbano.

...aprovecharon las posibilidades de un entorno que ya había perdido el halo romántico o de prosapia colonial que echaba raíces en la mitificación de un pasado, fruto de la visión de escritores como Ricardo Palma. Cada uno de ellos desarrolló un proyecto narrativo conectado con la urbe histórica, afectada por los cambios y sede de nuevas prácticas sociales y culturales (Güich y Susti, 2016, p. 13)

Más adelante, en el análisis de «El Niño de Junto al cielo», Güich y Susti afirman que, como sucede en algunas películas del neorrealismo italiano, Esteban –el niño migrante que acaba de llegar a la gran Lima– se sumerge en la tristeza y la decepción por las injusticias del mundo luego de descubrirse estafado por otro niño (p. 108). Eduardo Huárag Álvarez es otro crítico que ha analizado el movimiento neorrealista urbano peruano. El 2016 publicó su libro *El neorrealismo urbano de los 50’: innovaciones hacia la narrativa moderna* y ahí hace varias referencias a la obra de Enrique Congrains y a la de otros autores. Una idea importante que defiende es que este movimiento artístico-cultural marca un “punto de quiebre” en la literatura nacional en la medida en que sus principales exponentes (entre los que incluye a Ribeyro, Vargas Llosa, Reynoso, Zavaleta, Congrains, Loayza y Salazar Bondy) van a interesarse por los problemas sociales de la urbe, pero también por la innovación estética de su narrativa. Es decir, por un lado, estos escritores van a asumir la literatura como una contribución social, con un corte realista, y con la pretensión de influir en el lector, pero interesándose en cómo narrar las historias. Huárag (2016) destaca la figura de Vargas Llosa como un escritor neorrealista que irá más allá de lo episódico para incursionar en la creación de mundos más complejos a través de la novela. Reconoce en el autor de *La ciudad y los perros* (1963) el interés de trasladar “el escenario de ficcionalización a la urbe”, pero aspirando a “una visión totalizadora”, a diferencia de la mayoría de narradores de la “Generación de 50” que incursionaron en el cuento.

A diferencia de Ofogo (2002) –y de Rubio, como revisaré en los siguientes párrafos–, Huárag (2016) está convencido de la influencia del neorrealismo italiano en los escritores urbanos nacionales. Para sostenerlo, cita a Ribeyro cuando este refiere que siempre le interesó

el cine italiano por “su capacidad para tratar temas sociales y no solo aquellos problemas psicológicos e individuales tan propios del cine francés”. El autor de *Los gallinazos sin plumas* se asume como neorrealista por su afinidad con este movimiento cinematográfico al que considera como la forma “más adecuada de hacer una película”. Para Huárag (2016), no se trata de una coincidencia cronológica la relación entre los relatos literarios del neorrealismo urbano peruano y el neorrealismo italiano. A Congrains lo ubica como un escritor neorrealista que pone en evidencia los dilemas morales de sus personajes marginados. Es el caso de los sucesos en el lavadero de pomos, donde una mujer recluta locos para usarlos como mano de obra en su negocio, una historia que Congrains narra en su novela *No una, sino muchas muertes* (1957). Según Huárag, nuestro autor, junto a otros como Ribeyro y Zavaleta, se preocupa por la presentación de personajes marginales en una ciudad que define como monstruosa.

Douglas Rubio pone en duda la influencia del neorrealismo italiano en Congrains y pide tomar con “ciertas distancias y precauciones” esta supuesta influencia foránea. En su artículo “Neorrealismo a la limeña en «Lima, hora cero»” (2011) y, posteriormente, en *Narrativa de la víctima: fantasía y deseo en «Lima, hora cero»* (2015), va a sostener que la representación literaria del problema de la vivienda y de los demás problemas sociales en el cuento que da nombre al primer libro de Congrains estará influida más por la propuesta periodística de las revistas *Pan* y *¡Ya!* que por el neorrealismo italiano o cualquier otro movimiento extranjero.

Cita la entrevista que Congrains dio a Giancarlo Stagnaro y a Jhonny Zevallos, publicada el 2007, por la revista virtual de literatura *El Hablador*. Ahí, el autor de *Kikuyo* confiesa que no habría escrito sus trabajos de la década del 50 sin la “tremenda influencia” del periodista Alfonso Tealdo, el creador de las citadas revistas periodísticas de marcada crítica social. Fue –según nuestro autor reveló en esta entrevista– una noticia publicada en la revista *¡Ya!* sobre una invasión en el distrito del Rímac lo que lo inspiró a escribir «Lima, hora cero». En la misma entrevista, Congrains afirma haber sido influenciado por dos novelas del neorrealismo norteamericano: *Las viñas de la ira* (1939) de John Steinbeck y por *El camino del tabaco* (1932) de Erskine Caldwell. “También veía cine italiano. Sin embargo, creo que más fuerte era la realidad de Lima en esos años, porque veo en éstos [¿autores?] esa mirada neorrealista hasta naturalista, para revelar la moral de la gente” (Congrains, 2007) [El corchete es propio].

Otra razón por la que Rubio duda sobre la influencia neorrealista en Congrains tiene que ver con las limitaciones políticas de la época para la proyección del cine italiano. Se proyectaron por primera vez en la cartelera limeña varios largometrajes de estos cineastas europeos a fines de noviembre de 1953, una fecha que –según este crítico– sería posterior a la

escritura de los cuatro cuentos de *Lima, hora cero*, y a la escritura de otros como «Anselmo Amancio» y «Kikuyo». Aun con estos argumentos, en su publicación del 2015, Rubio deja en claro que no se puede negar la influencia neorrealista italiana en la narrativa urbana de los años 50 y coincide con Huárág y otros críticos en la idea de que tanto el neorrealismo urbano de *Lima, hora cero* como el neorrealismo del cine italiano están marcados por la preocupación social.

Carlos Eduardo Zavaleta es uno de los pocos críticos que no reconoce en Congrains un estilo estrictamente neorrealista. No rechaza lo innegable: Congrains es un escritor que narra las condiciones de marginalidad en la ciudad a partir de las vivencias de personajes excluidos y oprimidos. No obstante, Zavaleta encuentra a un escritor que destaca también por otras cuestiones. En *El gozo de las letras* (1997), Zavaleta identifica hasta cuatro tendencias en la “Generación del 50”: los neoindigenistas (Meneses, Vargas Vicuña, Sueldo Guevara y Zavaleta), los neorrealistas (Ribeyro, Larrabure, Thorne, Reynoso, Loayza, La Torre y Zavaleta), los fantásticos (Durand, Mejía Valera, León Herrera, Felipe Buendía y Ratto) y los experimentalistas (Congrains, Salazar Bondy, Reynoso, Loayza, La Torre y Zavaleta). Sobre estos últimos, Zavaleta afirmó que estos escritores fueron los que, en esos años, modernizaron en mayor medida el estilo narrativo, sin abandonar la preocupación social y la explotación psicológica de sus personajes. De Congrains destaca, por ejemplo, su exploración a través de los diálogos “eficaces y populares” (1997, p. 155). Finalmente, esta tendencia renovadora es la que Mario Vargas Llosa lleva a su máximo esplendor con la publicación de sus primeras novelas: *La ciudad y los perros* (1963), *La casa verde* (1967) y *Conversación en la catedral* (1969). En *Narradores peruanos de los 50's* (2006), Zavaleta insiste en ubicar a Congrains como uno de los escritores más experimentalistas de esta generación por ser uno de los que más aprovecha las influencias literarias externas para construir su propia mirada sobre la realidad social de Lima. Además de catalogarlo como experimentalista, Zavaleta también va a reconocer en Congrains a un escritor “realista a secas” (p. 74), una idea que no desarrolla más para diferenciarlo, por ejemplo, de Ribeyro, en quien observa una transformación desde lo fantástico a lo neorrealista. Finalmente, cuando Zavaleta se refiere a los textos iniciales de la “Generación del 50”, considera que Congrains escribió un cuento cargado de ese “signo especial del neorrealismo” (p. 83). Se refiere a “Melancolía”. De modo que uno de los investigadores más lúcidos de la “Generación del 50” abre otras posibilidades de categorización de la narrativa congrainsiana sin negar su corte neorrealista tan aceptado por la crítica.

El naturalismo es otra posibilidad, pues incluso el mismo Congrains observó esa influencia en sus autores de referencia: Steinbeck y Caldwell. Sin embargo, pocos han hecho esta propuesta, salvo la escueta mención de José Antonio Bravo en *La generación del '50* (1989): “Congrains demuestra desde sus primeros textos un compromiso social, una permanente denuncia a través de un estilo casi naturalista, denominado por la mayoría de críticos como neo-realismo” (p. 22). Más adelante, Bravo reconoce esto último: “En el esquema neo-realista que trabaja Congrains en toda su obra se podría decir que dentro del espectro social que maneja está la presencia de la marginalidad a través de la cual plantea su crítica al sistema social establecido...” (p. 22). En este punto vale la pena recordar que Italo Calvino (1998) hablaba de la urgencia que tenían los narradores del neorrealismo italiano de marcar distancias con el naturalismo. Entendemos que esto responde a la búsqueda de una literatura comprometida por parte de estos jóvenes narradores.

La crítica coincide mayoritariamente en que Congrains fue un escritor neorrealista, más allá de que exista o no un acuerdo sobre la influencia que ejerció el cine o la literatura italiana de mediados del siglo XX en su obra. Gutiérrez (2008) y Huárag (2015) otorgan crédito a esta postura, mientras que Ofogo (2002) y Rubio (2015) manifiestan dudas al respecto. Lo concreto es que no se ha negado de plano su condición neorrealista. No lo hizo Zavaleta, quien observó a Congrains como un escritor experimentalista y realista a secas. Tampoco lo hizo Bravo aun cuando desliza la posibilidad de reconocerle un estilo naturalista.

Para efectos de nuestra investigación, el autor de *No una, sino muchas muertes* propuso una narrativa propia y local que bien puede ser denominada neorrealismo urbano peruano. De hecho, hallamos varias coincidencias entre la propuesta literaria inicial de Congrains y la teorización de Italo Calvino acerca del neorrealismo italiano, una vinculación que –dicho sea de paso– la crítica no había planteado hasta ahora. Primero, que ambas literaturas surgen de un clima de posguerra y de condiciones socio-políticas locales marcadas por la dictadura y el militarismo. Segundo, que ambas literaturas fueron expresiones colectivas de grupos, esencialmente, juveniles que buscaban expresarse críticamente sobre la época que vivían. Tercero, que no se negó la influencia de elementos extraliterarios en la expresión narrativa de estos autores, pues, más bien, los asumieron como parte de ese mundo que buscaban cuestionar; de modo que el argumento de Rubio (2011) sobre la influencia del periodismo en la obra de Congrains no crea dudas sobre la condición neorrealista de nuestro autor, sino todo lo contrario: lo confirma. Cuarto, en los 50 la narrativa urbana en Perú, al igual que el neorrealismo en Italia, exploró todas las posibilidades de ciudad (Limas) o país (Italías), sobre todo los aspectos desconocidos o inexplorados por la literatura, como la vida de sus

personajes o espacios urbano-marginales. Quinto, en ambas literaturas existe una preocupación por lo temático, pero también por los aspectos formales como el uso del lenguaje, el estilo y el ritmo. Sexto, el entorno se convirtió en un aspecto fundamental en la expresión narrativa, porque la gente y sus historias se localizaban en un espacio descrito minuciosamente para envolver todo en un contexto de miseria y olvido. Sexto, en los relatos de ambas literaturas existe una carga ideológica contra la explotación, la opresión y la marginación en la urbe. Y séptimo, el lenguaje coloquial y popular invade tanto la expresión de los personajes como la de los narradores, de modo que se consigue un relato más interesado en la cotidianidad humana.

1.2.2.- La ciudad y otros espacios

Con la narrativa urbana del 50 atrás quedó la preocupación literaria de principios del siglo XX por recuperar y rememorar la visión criolla de la ciudad y su dimensión mítica, cuya fundación literaria corresponde a Ricardo Palma en sus *Tradiciones peruanas*. Esa mirada idílica de un pasado supuestamente mejor se fue perdiendo con las nuevas generaciones de escritores en quienes surge el interés por la ciudad contemporánea y sus conflictos. Las barriadas, los cerros invadidos y el centro tugurizado como espacios emergentes transformaron las condiciones geográficas de la urbe y, también, la literatura del momento.

En *La ciudad en la obra de Julio Ramón Ribeyro* (2003), Eva Valero afirma que estos jóvenes escritores, entre ellos Enrique Congrains, ponen “sus novedosos acentos sobre esta inédita realidad urbana” y “descubren el desarraigo que sufren esos habitantes silenciados o “mudos” que renovaron el paisaje humano de la ciudad” (p. 19). Ubica a Ribeyro como el principal exponente de este neorrealismo urbano, aun cuando algunos de sus cuentos tienden a evocar a esa Lima criolla “que se va”, pero –dice Valero– lo hace como un medio para retratar de forma íntegra a la nueva ciudad.

De modo que, para comprender la obra de nuestro autor, en su relación con la ciudad y el espacio, esta debe ser situada en el contexto de esa innovadora mirada literaria que se sumerge en la Lima popular con ánimos de crítica y denuncia, pero también con aspiraciones estéticas. El trabajo de los críticos ha tratado el tópico de la ciudad en los relatos de Congrains y esta parte de nuestro estudio revisa esas reflexiones.

Sobre *Lima, hora cero y Kikuyo*, Mario Vargas Llosa (1988) dijo que estos cuentos de corte sociológico e informativo daban paso a una narrativa preocupada por la ciudad, en términos de su descripción y denuncia, al llevar la temática del cuento y la novela hacia “las barriadas, argolla de chozas y cabañas de esteras, latas y adobes que comenzaba a espesar en

torno a Lima su disparatada e inquietante presencia” (1988, p. 17). Dice Vargas Llosa sobre estas dos obras:

El mundo de esas urbanizaciones que erupcionaban las afueras era algo lejano y casi abstracto para los lectores de clase media, y las páginas sencillas y algo ingenuas de Lima, hora cero y de Kikuyo les ofrecieron un cuadro vivo y directo de la humanidad que las poblaba, de la muerte lenta que constituía allí la vida. La visión era rápida, forjada a golpes de brocha gorda, pero sugestiva, y las rudimentarias tramas tenían la inmediatez y vivacidad de los buenos reportajes. (Vargas Llosa, 1988, p. 17)

Para Luis Abanto (2005), Congrains está explorando y comprendiendo la metamorfosis de la Lima de esos años al contrastar en el relato «El niño de Junto al cielo» los dos espacios contrapuestos de la ciudad: lo normalizado y lo marginal. En el tercer capítulo (dedicado a nuestro autor) de su tesis posdoctoral “La otredad suburbana en la narrativa peruana entre 1950 y 1992”, Abanto afirma que la ciudad es blanco de admiración por parte del sujeto migrante que ve en esta el centro de la modernidad.

Ahora bien, según Abanto (2005), esta exploración, que realiza Congrains del personaje provinciano, se concentra en su llegada a la urbe, y no hacia atrás, obviando su pasado en el campo. En este punto, Abanto (2005) reflexiona sobre la “reterritorialización física y simbólica” del migrante, en el sentido en que se identifica con el nuevo espacio ocupado como un área que no integra la Lima normalizada, y que connota a una zona de seguridad y protección. Retomando la idea del contraste entre dos espacios de una misma ciudad, Abanto (2005) interpreta que Congrains humaniza al cerro en que vive Esteban –el niño protagonista de este cuento– y animaliza a la ciudad. Lo explica de esta manera:

La connotación humanizante del cerro cobra sentido si se la contrasta con la unidad semántica “ciudad” presentada en el texto. Desde la perspectiva del protagonista, la urbe aparece apocalípticamente “animalizada” a través de la nominación “la bestia de un millón de cabezas” [...] Paradójicamente, los lexemas “casas, techos, edificios” –que metonímicamente connotan, por lo general, “gente”, “población”, etc.– en este contexto quedan vaciados de su dimensión simbólica y se inscriben textualmente como objetos inertes producidos por el efecto de la extensión y desparramamiento incontrollables de la “bestia”. (Abanto, 2005, p.107-108)

Congrains explorará el borde urbano como un espacio fronterizo que divide la Lima normalizada de la Lima marginal donde los personajes suburbanos van a experimentar la ciudad. Según la visión de Abanto (2005), la urbe no es “una simple ambientación escénica”, sino que “su preponderancia textual y su influencia en el desenlace” la convierten en un

espacio narrativo “generador de significados”. En «Lima, hora cero», por ejemplo, la ciudad muestra su “carácter opresivo hacia los excluidos sociales”.

La idea de la ciudad como un espacio de significados también está presente en el trabajo crítico de Güich y Susti. En el análisis de «El niño de Junto al cielo» sostendrán que, a su llegada, Esteban está “en un proceso de construcción de un “nuevo” significado de la ciudad” que es distinto del que tenía antes, cuando Lima aún era un sueño, una promesa, una ilusión que imaginaba desde su espacio de origen, Tarma. “El ‘mapa’ simbólico de Lima trazado ingenuamente desde la lejanía de la provincia, en el que se inscriben los nombres de los distritos limeños más tradicionales, es violentamente desplazado por la realidad caótica del presente” (2015, p. 103).

Este tratamiento de la urbe no es exclusivo de Congrains, sino de todo un grupo de escritores de la “Generación del 50” que, según Güich y Susti (2015), “construyeron un nuevo espacio imaginario que se erigió en correlato del otro, es decir, del real, determinado por la irrupción de nuevos usos o costumbres de la vida diaria” (p. 13). Para los narradores del 50, el espacio es un elemento significativo para comprender la construcción de las identidades individuales y grupales de los personajes, ya sea el macroscópico (la ciudad) o microscópico (el barrio tradicional, la calle, el parque, la casa). Según ambos críticos, son subrayables los modos en que estos seres ficticios, tanto personajes como narradores, perciben a la ciudad, pues es más que un lugar físico o geográfico.

Según Peter Elmore (1993), la Lima que ficcionaliza Ribeyro y Congrains no es material primigenio o una idea referencial para dar forma al discurso literario urbano, sino que la realidad contemporánea de la ciudad tiene, en sí misma, la forma de un discurso, con sujetos y elementos que están a la espera de que un escritor lo visibilice (p. 146). En *Los muros invisibles*, Elmore escribió lo siguiente: “La novela [consideramos que la narrativa en general] aparecía como la forma más apta para ilustrar los contradictorios fenómenos de otro capítulo de la modernidad” (1993, p. 146). Su idea ahonda en la reflexión que Ribeyro hizo en un artículo publicado en 1953 en el diario *El Comercio*, de Perú, en el que afirmó que Lima era una ciudad sin novela. El autor de *Los gallinazos sin plumas* desplegaba así una necesidad desbordante de narrar una ciudad que se estaba transformando.

En su citada investigación del 2002, Ofogo había planteado una idea que en cierta medida marca distancia de la creación literaria de la ciudad como un nuevo espacio imaginario que, como proponen Güich y Susti (2016), surge en correlato con el real. Si bien coinciden en esta proximidad literaria con la realidad, para este crítico, los escritores del 50 no buscaron recrear, redescubrir o reinventar la Lima de esos años, sino revelarla desde su perspectiva

“más abominable”. Con sus relatos, afirma Ofogo, buscaron desmontar a la capital del Perú de su prestigio de “ciudad mágica” y algunos escritores, como Congrains y Sebastián Salazar Bondy, lo hicieron “revelando la imagen psicológica de Lima a través de sus habitantes, algo así como un retrato desde dentro de la sociedad limeña a través de algunos de sus miembros más ilustres” (p. 33). Al igual que Güich y Sustí, Ofogo considera que la literatura de estos narradores urbanos intentó desmontar el prestigio admirado de la Lima criolla y tradicional.

Lo que de Lima se escribe a mediados del siglo no realza precisamente su prestigio histórico de “Ciudad de los Reyes”, ni refuerza su carácter fantasmal, sino que, al contrario, los añora, cuando simplemente no los echa por tierra. Lima aparece a través de los relatos de esta generación como una ciudad vital, poco funcional: la lucha por la supervivencia, la constante necesidad que tiene el limeño de integrarse en su propia ciudad, el mito del funcionario o de la clase media, la convierten en una ciudad problemática. (Ofogo, 2002, p.34)

Algunos de los planteamientos que Ofogo hace sobre los relatos de estos escritores y la ciudad se recogieron en la primera parte de este capítulo al tratar a la “Generación del 50”. Distingue el tratamiento de la ciudad desde los espacios abiertos y cerrados en una dualidad de vida o muerte. Estos escritores urbanos, afirma, cargan de simbolismos sus espacios narrativos de modo que en un mismo relato el mar en «Al pie del Acantilado» puede representar una oportunidad para vivir y, luego, este transformarse en un generador de muerte.

Ofogo también explora la relación centro-periferia. Geográficamente, la barriada está en el margen de la ciudad, pero –simbólicamente– esta es una relación de poder. Según su investigación, esto va a ser notorio en casi todos los cuentos de Enrique Congrains y en algunos de Ribeyro y Zavaleta. Profundiza así en esta idea: “La literatura de Latinoamérica nos ofrece miles de ejemplos de la relación siempre tensa e injusta (basada en la dominación) entre el Estado, el centro, el poder y el margen que, en la narrativa urbana, tiene su ubicación topográfica en “los pueblos jóvenes”” (p. 82). Pone a «Lima, hora cero» como ejemplo de este ejercicio de poder que emana desde el centro hacia el margen a través de los medios coercitivos con los que cuentan los símbolos de ese poder como la municipalidad o las empresas urbanizadoras.

Por su parte, Rubio (2015) afirma que los narradores del 50 desmontan la representación predominante de Lima desde la época decimonónica y retrataron a una ciudad que no es única ni cohesionada; sino una urbe conformada por varios submundos: el de las oficinas, el de las barriadas, el de las calles, el de la pequeña burguesía arribista y de otra venida a menos. Es esa idea de Lima la que los narradores de esta generación acercan al lector a partir de una

literatura urbana que estrechaba aún más la ficción con lo real. Por eso, dice Rubio (2015), Enrique Congrains se aproxima a la urbe moderna no desde un único relato totalizador, porque reconoce que “era insuficiente la versión ideológica de una sola clase social para tentar una aproximación verista” (p. 30). La ciudad que concibe Congrains involucra al universo lumpenesco, al pequeño burgués y al sector capitalista. Rubio hace notar que, en «Lima, hora cero», se margina la presencia obrera por razones ideológicas.

La lectura de Rubio (2015) propone la comprensión del sujeto marginal desde su rol de víctima. Esto será desarrollado con más detalle en el siguiente acápite del capítulo I sobre la migración y la marginalidad en la obra de Enrique Congrains. Por ahora, interesa entender su propuesta en el siguiente sentido: si bien en este relato se representan las condiciones sociales de los grupos marginales, las contradicciones de la ideología capitalista y los dilemas derivados de la modernidad, Congrains terminará mostrando “los modos en que la ideología criolla implicó, manipuló y produjo para sostenerse como estructura” (2015, p. 50) y esto desborda una supuesta intencionalidad del texto. Aunque esta ideología o fantasía criolla buscaría una “Lima mejor”, es su forma de concebir la modernidad y su relación con quienes la ‘imposibilitaban’ lo que crea una mirada vertical desde los sectores incluidos sobre los no incluidos como los habitantes de “Esperanza”. Bajo esta idea, que se analiza desde el psicoanálisis y el marxismo, Rubio concibe a la ciudad como “el marco del espacio fantasmático del sujeto, clave para sostener su deseo, y clave, además, para que este no pierda su estatuto ontológico” (p. 111).

Lima, como ciudad moderna, parece ser indiferente a las angustias y ruegos de los excluidos. En la urbe de “Lima, hora cero” no existe una voz autoritaria que les niegue el permiso para la marcha desde Esperanza hacia el centro y esta “es la muestra de una fría y absurda indiferencia” (Rubio, 2015, p. 129). Aunque los habitantes de esta barriada siguen con sus planes de protestar, optan por no transgredir; es decir, no quebrantan las normas para evitar una mayor exclusión y ser humillados.

La ciudad que retrata Congrains es un espacio en transformación y generador de significados, donde los seres marginales, integrantes de diferentes estratos socioculturales, experimentan la vida a partir de las distintas relaciones de poder, del encuentro con los Otros y de la apropiación de un espacio en permanente conflicto. Concentra su mirada en la exploración de las márgenes urbanas y les otorga a sus representantes un lugar protagónico en el devenir de la ciudad.

1.2.3.- La migración y la marginalidad

Enrique Congrains es, para la crítica, uno de los primeros narradores de la época en ocuparse de los espacios marginales de Lima desde la literatura. Según Miguel Gutiérrez (1988), esta ciudad se constituyó en una “urbe por explorar” y el autor de *Kikuyo* lo hizo a partir de la formación de las barriadas, hecho que lo diferenció de un Oswaldo Reynoso concentrado en “los barrios de la pequeña burguesía pauperizada y semidelincuencial” y de autores como Sebastián Salazar Bondy, Julio Ramón Ribeyro, Carlos Thorne, Luis Loayza y Mario Vargas Llosa que ambientaron buena parte de sus relatos en barrios residenciales o de clase media. Esta preocupación por la barriada lleva a Congrains a fijarse en el sujeto migrante como protagonista en estos espacios de exclusión y marginalidad.

En su artículo “Del indigenismo a la narrativa urbana en el Perú” (1988), Efraín Kristal afirma que Congrains y otros narradores urbanos de la Generación del 50 como Carlos Eduardo Zavaleta y Julio Ramón Ribeyro fueron los primeros en estudiar la llegada de la población indígena a la ciudad. En algunas obras, dice el crítico, se retratan los conflictos de estas poblaciones para hacerse de un espacio dentro de los barrios marginales, barriadas, acantilados o basurales. Esta exploración literaria alcanzará la “situación trágica del habitante pauperizado” y también “los conflictos interpersonales en el mundo de la barriada”.

Mientras que en un primer momento se podía leer estos relatos como se leían los indigenistas, es decir, como historias sobre poblaciones que los lectores probablemente desconocen, en un segundo momento eso va a ser imposible ya que el indio se habrá integrado cabalmente a una ciudad profundamente transformada por su presencia. Es entonces que la narrativa va a empezar a explorar personajes y situaciones inherentes a la nueva ciudad. (Kristal, 1988, p. 69)

Rubio (2015) toma con cautela la opinión de un importante sector de la crítica acerca de que *Lima, hora cero* representa a una narrativa social urbana novedosa para la literatura nacional de esos años. En su opinión, la obra de Congrains es, más bien, continuadora del realismo social urbano iniciado en los años 20, porque en esta habita un acto ideológico que lo lleva a formular, desde su narrativa, “una solución imaginaria al conflicto ‘real’ en la ciudad moderna” (Rubio, 2015, p. 51). Otra razón que expone para sostener la idea anterior es que, tanto la narrativa del 20 como la de Congrains en los 50, “estaban teñidas de un estigma romántico o paternalista hacia los sectores excluidos limeños” (Rubio, 2015, p. 52). Aunque lo descarta como iniciador de la narrativa social urbana, Rubio opina que esta publicación de Congrains sí vendría a ser el primer libro orgánico que cuestiona “la representación realista

tradicional”. Lo hace incluyendo a personajes que antes no habían aparecido en los relatos literarios y usando técnicas modernizadoras como la elipsis y el monólogo interior.

Rubio (2015) coincide con Gutiérrez, Kristal y otros críticos en que Congrains puso en escena la figura del sujeto migrante, pero afirma que la mirada benevolente, paternalista y comprensiva del autor, hacia este, deriva en un proceso discursivo distinto que, posiblemente, escapaba a la intención de Congrains. Según el autor de *Narrativa de la víctima* (2015), en «Lima, hora cero», Congrains reveló a una ciudad inmersa en la fantasía criolla o la ideología criolla con que “el sector de la burguesía limeña imaginaba a las (no tan) nuevas capas marginales que arribaban a Lima” (p.15). A esta configuración social de la ciudad moderna, imaginada y alineada por la fantasía criolla, el sujeto migrante debía insertarse sin reclamos, porque cualquier intento de desvinculación o lo que, más adelante, Rubio (2015) llama transgresión provocará un mayor rechazo y exclusión. Así, en su opinión, el migrante pobre entraba en la escena de la fantasía criolla limeña bajo el rol o la narrativa de la víctima.

Esta ideología o fantasía criolla la entiende como la mirada que se tiene hacia el excluido limeño a lo largo de la Colonia, la Emancipación y desde los primeros años de la República hasta la modernidad. Los criollos limeños que reemplazaron a los españoles como clase dominante del naciente Perú continuaron excluyendo a las poblaciones indígenas de la representación nacional y consolidaron la idea de que lo criollo era la esencia de la Nación. En «Lima, hora cero», el vínculo que se establece con la ideología criolla no se relaciona con la representación exótica del excluido o en la crítica a la política capitalista, sino en que se revelarían “los prejuicios de una ideología sesgada por la impotencia de no poder integrar al excluido a la moderna sociedad limeña” (Rubio, 2015, p. 104). Según este crítico, el excluido es visto de forma pesimista como víctima de su propia imposibilidad de integrarse a la ciudad.

Para Rubio (2015), Congrains culpa a la pequeña burguesía de los males sociales limeños, pero también culpa al excluido de su propia situación por renunciar a su deseo y no transgredir. ¿Por qué los personajes de «Lima, hora cero» no transgreden? No lo hacen porque, explica el crítico, dentro de la ideología criolla hacerlo es “humillante y vergonzoso ante los ojos de los otros actores sociales limeños” y porque –desde una explicación psicoanalítica– existe en la conciencia del excluido un “verdugo” o un “superyó” (según la terminología freudiana) que le impide hacerlo (Rubio, 2015, p. 106). De modo que el migrante se entrega al deseo del Otro. “Transgredir representa para los migrantes pobres, además de la exclusión automática y el repudio de la sociedad limeña, el estigma de que quienes lo realizan no son ciudadanos” (Rubio, 2015, p. 110). Si el migrante representado por

Congrains no regresa a la provincia no es –argumenta Rubio– por una admirable resistencia, sino porque busca demostrarse a sí mismo que no es un excluido, aunque para ello tenga que ceder ante la imposición del Otro como cumplir el rol que la ideología criolla le asigna en la ciudad. Es así como este crítico explica el comportamiento de Mateo Torres y de los demás habitantes de “Esperanza”:

Los excluidos de “Esperanza” evaden, añoran y se lamentan por haber resignado su deseo al Otro. Tras esta consecuencia, Mateo ya no desea, no es ese su deseo puro, pues, en aras de mantener esa Lima que la fantasía criolla anhela, cede en su deseo, aunque con impotencia [...] La resignación, clave para entender la narrativa de la víctima, tiene mucho que ver con la mansedumbre, es decir, de ceder para no evitar mayores trastornos, lo que a la larga no solo produce mayor frustración, sino que causa también enojo y culpa, pues se está abandonando a algo muy propio, y que el autor parece saber, pues representa a sus personajes como seres desesperanzados, quienes se infligen incluso alucinógenos para olvidar la cobardía ética de haber perdido el deseo. (Rubio, 2015, p. 114)

Es una de las tesis más disruptivas acerca de la significación de este relato fundamental en la obra Congrains; esta se rebela frente a la postura crítica que halla en este escritor urbano una intención reivindicativa con la masa excluida en la urbe. Si bien no niega esa pretensión, Rubio reflexiona sobre la significación del texto a través del psicoanálisis con la idea de desenmascararlo; es decir, de interpretar aquello que supuestamente se evitó decir o se dijo de forma inconsciente. Dice Rubio (2015):

La hermenéutica psicoanalítica [...] lo que hace es abordar al “otro” de la conciencia, que no es sino el inconsciente, y demostrar que la obra literaria no es solo el artefacto racional y lógico controlado por el lenguaje, sino que, también, en sus intersticios, existen agujeros, silencios, lapsus, dudas” (p. 84).

Abanto (2005) también se ha referido sobre la migración y la marginalidad en la obra de Congrains. Acerca de «Lima, hora cero», él plantea que el barrio “Esperanza” se constituye en un espacio de doble marginalidad, porque por un lado alberga a la población urbana pauperizada y por el otro a la masa provinciana que está llegando a Lima. A diferencia de lo que sucede en otros relatos, en «Lima, hora cero» el tratamiento de la marginalidad es colectivo. Aquí el sujeto suburbano tiene el deseo de despojarse de su condición de marginal y busca integrarse a la ciudad normalizada. Sobre «El niño de Junto al cielo», Abanto (2005) explica que en este relato se expone en el encuentro entre el sujeto migrante y el sujeto

marginal urbano una suerte de reconocimiento mutuo. “Pese a las diferencias culturales, la relación entre ambos se armoniza al principio en la amistad y la complicidad para subsistir en la ciudad, interacción que parecería generar una nueva comunidad afectiva basada en la exclusión frente a la urbe normalizada” (Abanto, 2005, p. 101). Pero la historia más adelante demostrará que esa supuesta compatibilidad entre ambos sujetos no es más que “una de las trampas que le tiende la ciudad” (Abanto, 2005, p. 101) al migrante.

CAPÍTULO II

2.- TEORÍA PARA LA INTERPRETACIÓN DE LA OBRA DE ENRIQUE CONGRAINS: EL PROBLEMA DEL OTRO Y LOS SUJETOS MARGINALES

2.1.- La otredad

La otredad es lo que se conoce como el problema del Otro. Esta noción teoriza sobre la construcción de la identidad y también acerca del encuentro y la relación de dos o más entidades individuales o colectivas. Radica en comprender las múltiples formas de constitución y construcción de esa otra entidad o, incluso, de la entidad en sí misma a partir de la relación con lo que se asume como extraño y diferente. El Otro es la personificación de una realidad extraña que podemos definir como lo Otro: el mundo Otro. Aunque no sabemos si esta cuestión fue de las primeras interrogantes en hacerse la humanidad –por lo menos tal y como nos la planteamos ahora–, no parece ser un desatino suponer que entre los miembros de las comunidades más primitivas había un problema de orden cognitivo en ese encuentro y en esa relación con aquellos Otros que habitaban su propia comunidad o las demás aldeas con las que tenían contacto. El desarrollo del lenguaje oral y de la expresión pictográfica es la mayor comprobación de esa otredad primigenia.

En sociedad, el problema del Otro se convirtió en un asunto de interés para la filosofía, las ciencias sociales, el psicoanálisis y también –como lo reafirma nuestra investigación– para los estudios literarios. La antropología, como ciencia social, concibió a la otredad cultural como su objeto de estudio; es decir, buscó el conocimiento de las otras culturas, pero, en ese camino –de forma intencional o no–, constituyó un etnocentrismo sustentado por el mundo occidental. Así, la antropología construyó varias formas de otredad en momentos distintos de la historia. En una primera etapa, se construyó al Otro desde la diferencia cultural, partiendo de la metodología científica del evolucionismo biológico adaptada a la comprensión de lo social. Luego se construyó al Otro desde la diversidad, tomando como referencia al relativismo y al estructuralismo, que postularon a una diversidad de culturas como respuestas a necesidades humanas comunes. Finalmente, la antropología construyó un Otro desigual, marcado por las condiciones de dominación de una sociedad sobre otra.

En el caso de la filosofía, el problema del Otro es una cuestión que se nos abre desde varios campos. Uno de estos es la ontología; es decir, la reflexión se centra en la constitución del sujeto como un Yo o como un Otro. Para Husserl, el Otro es un reflejo del Yo (*alter ego*), mientras que Ortega y Gasset, Sartre y Levinas entienden que el movimiento es inverso: es el Otro el que constituye al sujeto Yo. Además de la reflexión ontológica, la filosofía de la otredad se concentra en los vínculos. De Heidegger –discípulo de Husserl– se entiende que

este contacto es inevitable, pues lo que existe en el mundo es una coexistencia de un Yo (*dasein*) con otro Yo. Para Ortega, el encuentro del Yo con el Otro también es ineludible, pero su filosofía puso énfasis en la circunstancia como determinante del Yo. Otros desarrollos filosóficos, como la mirada sartreana y la idea aristotélica de complementariedad, serán útiles para abordar el problema del Otro en la obra cuentística de Enrique Congrains.

El análisis de la otredad en el proyecto ficcional de este narrador peruano nos conduce, inevitablemente, a la realidad social de la Lima de mediados del siglo XX, marcada por el fenómeno migratorio y la tensa relación entre la ciudad moderna y los ocupantes de los espacios marginalizados, los espacios Otros. La narrativa de Congrains postula a una construcción o constitución particular del Otro, que se enmarca en esas condiciones sociales que se cuestionan en la ciudad. Congrains es un constructor de otredades. Los pensamientos, emociones, acciones de sus narradores y personajes, las circunstancias en que se mueven estos, la forma de usar el lenguaje y las representaciones simbólicas en los siete cuentos en análisis nos conducirán a la visión congrainsiana del problema del Otro.

2.2.- La otredad según la filosofía

2.2.1.- Complementariedad aristotélica

En el mundo griego, lo Mismo –como un Yo– y lo Otro fueron parte de la discusión filosófica, especialmente con Aristóteles. Lo primero que debe entenderse es que la *ousía* (οὐσία, término griego que este filósofo usa para nombrar la sustancia, esencia o entidad) puede ser la misma *ousía* u otra *ousía*. Esta idea de Aristóteles de la complementariedad entre ambas entidades está presente en la siguiente cita extraída de Metafísica I: “«Otro» se opone a «lo mismo», y por eso toda cosa, respecto de toda cosa, o es la misma o es otra” (Met. I, 1054b, 15-16). Esta oposición de la que habla Aristóteles es una operación de identidad, pues no se trata de negar la existencia del Mismo o del Otro, sino es una vía para la identidad de la *ousía*. Lo Mismo necesita de lo Otro para su comprensión y ambas entidades son necesarias para comprender la totalidad (Beltrán Ulate, 2016). De modo que si aplicamos esta idea a las relaciones sociales construidas en la obra de Congrains podría afirmar que un sujeto urbano hegemónico –identificado como un Yo– ve en un hombre marginal a un Otro. Ahora bien, ese mismo sujeto suburbano marginal –identificado esta vez como un Yo– ve en ese hombre hegemónico a un Otro. Todos son un Yo y un Otro en algún momento.

En esta otra cita, Aristóteles complejiza más su idea de complementariedad: “Lo uno y lo plural se oponen como lo indivisible y lo divisible. En efecto, se dice que lo divisible o dividido es una pluralidad, mientras que se dice que es uno lo indivisible o no dividido”. Luego agrega: “Uno se dice y se clarifica a partir de su contrario, indivisible a partir de divisible, porque con la sensación se percibe mejor lo múltiple, mejor lo divisible que lo indivisible” (Met. I, 1054a, 25-27). Aplicando su idea al problema del Otro, el filósofo griego sugiere que el Mismo se clarifica en su relación con el Otro, así como la unidad y lo indivisible se clarifican a partir de la pluralidad o lo que es posible dividir. Entonces, retomando el ejemplo del párrafo anterior, se puede afirmar que, de acuerdo con el pensamiento aristotélico, tanto el sujeto hegemónico como el sujeto marginal se complementan para su comprensión, y ambos forman parte de una totalidad.

Bajo esta idea de complementariedad, no sería correcto afirmar que el Otro del sujeto hegemónico es un sujeto disminuido o en negativo, puesto que este Otro es una entidad diferente en referencia con el Yo. De hecho, Aristóteles entiende que “la contrariedad es un tipo de diferencia y la diferencia es diversidad” (Met I, 2, 1004a, 21-22). En su artículo “Θεός como otredad: una lectura del pensamiento aristotélico” (2016), Beltrán Ulate interpreta que para Aristóteles lo ‘otro’ (ἄλλο) no radica en lo particular sino en lo indeterminado. “Lo diferente es diferente en tanto algo particular, ya sea en especie o género” (p. 190). Luego incorpora a su interpretación lo siguiente: “La diferencia no es el camino para la negación del otro en su condición de distinto, sino se presenta como un modo de reconocimiento a partir de una serie de particularidades: un grado de identidad común que unifique el género o especie” (p. 191).

La idea aristotélica de complementariedad nos abre a una posibilidad crítica desde la experiencia del sujeto suburbano, del migrante o del marginado sometido a prácticas deshumanizadoras. La ciudad, una sumatoria de área normalizada y área periférica, representa una totalidad; y sus miembros pueden comprenderse a partir de su condición de opuestos que se complementan. El habitante tradicional de la urbe es tradicional en la medida en que existe un supuesto sujeto no tradicional: el migrante, el cholo y el suburbano. La existencia y comprensión de uno depende de la presencia del otro. Teóricamente, Aristóteles nos permite establecer en esta investigación un concepto concreto sobre la posibilidad de que los sujetos son, en potencia, un Yo y un Otro, según quien mira. Además, nos conduce a revisar cómo Congrains apela a este juego de complementariedades para construir ese encuentro y relación entre las humanidades en fricción.

2.2.2.- El Yo como certeza racional o como imposibilidad sensitiva

La noción del *cogito* es el aporte que René Descartes hace al problema del Otro. Lo definió como ser pensante o cosa pensante (*res cogitans*). El pensador francés desarrolló su obra filosófica en el siglo XVII cuando las ideas del mundo medieval estaban en crisis, entre otras cosas, porque el mundo moderno viraba de la concepción teocéntrica hacia la antropocéntrica, de lo geocéntrico hacia lo heliocéntrico, y de la imagen bíblica de la Tierra a la imagen científica. En esta época también se cuestionaron los mecanismos para llegar al conocimiento. Lo que hizo Descartes fue problematizar sobre ello.

En el *Discurso del método* (1637), Descartes plantea que el problema del conocimiento no está en que estos sean falsos, sino que estos no sean confiables; es decir, que no sean verdades evidentes. Para llegar a esta verdad evidente, que funcione como fundamento del conocimiento, propone a la duda como método. Las reglas de esta duda son cuatro: apartar todos aquellos conocimientos que hayan engañado al meditador al menos alguna vez (evidencia o no precipitación), separar los conocimientos complejos en partes más simples para comprenderlo (análisis), revisar los conocimientos desde lo más simple hacia lo más complejo (síntesis) y repasar los elementos estudiados (enumeración). Descartes plantea que la duda como método tiene seis características: será válida para todos los casos particulares (universal); dudará de las raíces o fuentes del conocimiento, que son los sentidos y la razón (radical); estará guiada por la razón (racional); será un método y no un fin (metódica); se dudará de forma exagerada (hiperbólica); y llevará al meditador a un objetivo (teleológica).

La noción de *cogito* la desarrolla en la Meditación Segunda de sus *Meditaciones metafísicas* (1641). Es aquí donde Descartes va a afirmar lo siguiente: “yo soy, yo existo; pero ¿cuánto tiempo? El tiempo que yo pienso, porque si yo cesara de pensar en el mismo momento dejara de existir [...] En suma, ¿qué soy? Una cosa que piensa ¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente” (p. 75). Su existencia como sujeto se fundamenta en que piensa y esa es su primera verdad evidente o certeza que alcanza, a través de la duda como método. Descartes se sabe una *res cogitans*, encuentra en esta idea una proposición verdadera, pero él no puede definir con claridad quién es el Yo.

El pensamiento racionalista de Descartes, que encuentra en la razón –y no en la experiencia sensible– la fuente confiable del conocimiento, fue negado casi 100 años después por la tradición del empirismo radical de David Hume. En *El tratamiento de la naturaleza del hombre* (1739), este filósofo escocés propuso que el conocimiento solo puede ser obtenido a través de la experiencia sensible; es decir, de las percepciones. De su idea se puede deducir

que se existe en la medida en que el ser siente. “Cuando mis percepciones se suprimen por algún tiempo, como en el sueño profundo, no me doy cuenta de mí mismo y puede decirse verdaderamente que no existo” (Hume, 2001, p.191).

Hay dos tipos de percepciones: impresiones e ideas. La diferencia radica en una cuestión de intensidad, pues mientras las impresiones son registros fuertes de la realidad, las ideas son registros débiles que nos quedan producto de las primeras. Hume clasifica a las impresiones en dos tipos: las que son provocadas por un agente exterior (sensación) y las que son provocadas desde el interior del ser (reflexión). Estas últimas son impresiones que provienen de las ideas. Todo esto es importante para comprender la crítica que Hume hace a los más importantes planteamientos de la tradición filosófica; por un lado, a la crítica de la idea de sustancia y, por el otro, a la idea de la identidad personal (el Yo). Hume afirma que no es posible conocer al Yo, así como no es posible conocer la sustancia de las cosas. No existe una idea de un Yo, porque las impresiones (percepciones fuertes) que existen de este son variables. Las sensaciones humanas como el dolor y el placer o la pena y la alegría se suceden en el tiempo, por lo tanto, la idea del Yo no existe. Frente a esta imposibilidad de la identidad personal, Hume cree que el ser plantea una suposición de lo que es el Yo, a partir de sus impresiones. Esta ficción de la identidad, o sea esta búsqueda de la invariabilidad del Yo, será ejecutada con una sucesión de partes “enlazadas entre sí por semejanza, contigüidad o causalidad” (Hume, 2001, p.193).

Otra reflexión que hace Hume sobre la identidad personal es que “el cambio de una parte considerable de una masa de materia destruye la identidad del todo”; sin embargo, esto deberá ser medido no en función del tamaño de la parte, sino “en su relación con el todo” y agrega: “no según su tamaño real, sino según su relación con cada uno de los otros” (2001, p.193). Esta idea abre una vía interpretativa sobre la transformación de la identidad limeña a partir de la llegada de la población andina a la ciudad, producto del fenómeno migratorio de mediados del siglo XX. Hay una visión demográfica en los primeros cuentos de Congrains que configura una relación opuesta en términos de ocupación territorial, pero que –bajo esta reflexión de Hume– no debe entenderse como una influencia unidireccional. Es decir, aun cuando las poblaciones migrantes y periféricas son minoritarias, no se puede caer en la idea de que son las mayorías las que determinarán una identidad individual y colectiva. El Yo y el Otro –el marginal o el que ejerce el poder– estarán determinados por su relación con todos los demás. En el capítulo III, la citada de idea de Hume abre paso a nuestras indagaciones interpretativas de Congrains sobre la base de la categoría mayoría/minoría.

Por otro lado, la corporalidad como condición para experimentar el dolor o el placer (todo lo que Hume entiende como impresiones) es también un ámbito que debemos explorar para la visibilización de la humanidad del sujeto suburbano. La configuración que Congrains hace del migrante o del suburbano profundiza en sus experiencias corporales y, desde ellas, se le puede entender en su particularidad como individuo, pero también como parte de un colectivo que experimenta por igual.

Hume también se aproximó a la noción del encuentro con los Otros desde la crueldad y el egoísmo como condición humana. No hay –dijo– ser más cruel sobre el planeta que el ser humano. En su naturaleza habita el egoísmo como una particularidad nociva. Es raro encontrar a una persona que quiera a otra más que a sí mismo, pero no es tan extraño hallar a una persona que reúna todos sus afectos hacia el egoísmo. (Hume, 2001, p.352). Este egoísmo es motivado por “lo poco que poseemos en relación con nuestras necesidades” y sus consecuencias son nocivas para la sociedad. Según Hume, el establecimiento de una sociedad va a depender en buena medida de la regulación o dominio de esta pasión humana (Hume, 2001, p.355).

El control del egoísmo, dice, es intermediada por la temprana educación para entender lo que es “irregular y nocivo” en las afecciones, y esto solo puede suceder por medio de lo que llama una convención o acuerdo entre nosotros. Esta es la expresión mutua de la sociedad de un interés común (dejar en otro la posición de sus bienes). Lo que la convención consigue es regular la conducta del Yo y la conducta del Otro, suponiendo que de la forma en que actúa el Yo actuará el Otro. Esta superación del egoísmo, a través de las convenciones humanas y la temprana educación es, dice Hume, un artificio que da lugar a la justicia y a la injusticia. Es un artificio, porque se trata de “una alteración considerable del temperamento”. José Reinel (2012) interpreta de Hume que estos sentimientos creados artificialmente son asumidos como propios. Se refiere, por ejemplo, al deseo de ser un individuo moralmente ejemplar y elogiado por los demás.

El egoísmo no es la única manifestación humana que guarda relación con la otredad en Hume; este filósofo también reflexionó sobre la simpatía. Es la semejanza entre las criaturas humanas, a pesar de la diversidad, lo que lleva al humano a “experimentar los sentimientos de los otros”. Esta simpatía se facilita cuando, además de esas semejanzas, hay similitud en “nuestros modales, carácter, comarca o lenguaje” o cuando existe una relación sanguínea (Hume, 2001, p. 236). Todas estas relaciones son las que consiguen que los sentimientos o pasiones de los Otros sean experimentados con intensidad y vivacidad por el Yo.

2.2.3.- Del individualismo hobbesiano al *alter ego* de Husserl

En el siglo XVII, el contractualista Thomas Hobbes cuestionó lo que la filosofía clásica había dicho hasta ese momento sobre el hombre y la política. Si desde la Grecia antigua se asumió que para llegar al sujeto había que partir de la *polis*, desde este filósofo inglés la lógica se invierte y entonces la comprensión del todo empezará en el sujeto, pues la modernidad toma la senda del individualismo y el liberalismo. Una de las ideas que marca el pensamiento hobbesiano es la maldad del hombre como condición natural a diferencia de lo que presupone Jean-Jacques Rousseau, para quien los seres humanos nacían buenos, pero la sociedad los terminaba corrompiendo. Hobbes graficó esta condición humana en una de sus afirmaciones más conocidas: “El hombre es el lobo del hombre” (en latín, *lupus est homo homini*). Para Jacob Buganza (2006), no es hasta el *iusnaturalismo* moderno o el contractualismo de Hobbes que se va a clarificar la concepción del Otro como un igual, porque hasta ese momento había sido considerado como un ser inferior. “Según Hobbes, todos los hombres han sido hechos iguales por la naturaleza. No hay, como decía Aristóteles, hombres que por naturaleza están dispuestos para la esclavitud y otros para mandar (que es la legitimación natural del poder, es decir, *ex natura*). Todos, pues, son iguales (incluso igualmente libres)” (Buganza, 2006, p.2).

Aunque la naturaleza humana otorga facultades corporales y espirituales iguales a todos los hombres, hay –dice Hobbes– una “desconfianza mutua” que conduce al hombre a intentar dominar por medio de la fuerza o de la astucia a los otros hombres “hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle” (Hobbes, 1980, p. 101). Sin embargo, algunos hombres encuentran complacencia en la conquista del Otro y la ejercen, incluso más allá de lo que su seguridad demanda. Esos Otros no subsistirán “si no aumentan su fuerza por medio de la invasión” y si “se sitúan solamente en un plan defensivo”. Esto es lo que genera esa condición de guerra de todos contra todos, sin una fuerza que imponga su autoridad para la preservación del orden (la Ley y el Estado). Entonces, Hobbes plantea la figura del contrato como un pacto social que lleva a los hombres a renunciar a parte de su derecho natural a la libertad (*ius naturale*) para cederlo al *Leviatán* (un soberano o Estado). Este deberá garantizar la libertad, la vida y la seguridad de todos.

Del pensamiento hobbesiano, se toma en cuenta la noción de maldad como una condición de la naturaleza humana para relacionarse con el Otro. Como se revisará en el capítulo III de esta investigación, este estado de la naturaleza del hombre aflora particularmente en el sujeto de poder y se integra en la constitución de su identidad en *Lima, hora cero* y *Kikuyo*. Cabe reflexionar sobre si esta conducta malvada es, como cree Hobbes, producto de una

desconfianza mutua que lleva a la dominación del Otro para neutralizar su amenaza a la modernidad o es que se trata básicamente de una manifestación del placer. La maldad cobra un sentido potente en la mirada congrainsiana.

Edmund Husserl llevó el subjetivismo a un plano superlativo. En *Meditaciones cartesianas* (1931), este filósofo alemán desarrolla sus ideas sobre la fenomenología trascendental y desde allí proyecta su reflexión sobre el *ego cogito* y el problema del Otro. Como Descartes, Husserl considera que la existencia del Otro solo es posible a partir del Yo, pues el Yo es un sujeto que da sentido a las cosas del mundo exterior, a los fenómenos. El Yo encuentra en el Otro un objeto psicofísico de la naturaleza que gobierna psíquicamente en el cuerpo que le corresponde. (Husserl, 1996, p. 151).

En sus quintas meditaciones, Husserl se pregunta de qué manera el Yo, desde su propia interioridad, puede constituir el sentido del Otro. Para ello, lo primero que deberá delimitarse es la experiencia del Yo, lo “no-ajeno”. Aquí, el sujeto descubre su cuerpo propio que no es el mismo Yo, pues el cuerpo vivo es de su propiedad, mas no es el sujeto en sí mismo. Luego, mediante lo que Husserl llama la transferencia perceptiva por analogía, el Yo encuentra semejanzas en el cuerpo del Otro. Sin embargo, esta experiencia sensible del Yo frente a otro hombre no es un acceso directo al otro Yo, es decir, a sus vivencias o a sus fenómenos. El otro Yo está “copresente” en ese otro cuerpo. No hay un acceso directo a este otro Yo, según Husserl, porque, si así ocurriese, el Yo y el Otro serían uno.

El Otro se presenta como otro Yo parecido a mí: un *alter ego*. Esto ocurre en la medida en que el Otro se constituirá a partir de las ideas del Yo. De modo que este sujeto ajeno “remite a mí mismo” y es “reflejo de mí mismo” (Husserl, 1996, p. 154). Hay una contingencia: el Yo no ve en el Otro un duplicado de sí mismo, sino que las cosas del mundo son en el *alter ego* como lo serían si el Yo estuviera allí (Husserl, 1996, p. 181). La propuesta fenomenológica de la constitución del Otro a partir del Yo categoriza en la interpretación crítica de la obra de Congrains una de las formas más individualistas del encuentro que se produce con el sujeto extraño.

2.2.4.- El co-estar heideggeriano y el mundo de las circunstancias de Ortega

Martin Heidegger, discípulo de Husserl, tomará a la comprensión del ser (ontología) como el problema fundamental al que debe responder la filosofía antes que a cualquier otra cuestión. En *Ser y tiempo* (1927), usa el neologismo alemán *Dasein* para definir al Yo y al Otro, al cada uno de nosotros, al ser-ahí, al ser existente que es cada uno. Su planteamiento se distingue de la fenomenología trascendental de Husserl, porque, para Heidegger, la comprensión del

Dasein no es viable si este no está situado como ser en el mundo (estar-en-el-mundo o coestar), a diferencia de Husserl que proponía la comprensión del Otro desde el conocimiento del propio sujeto; es decir, desde el solipsismo. Para Heidegger, esta fórmula cartesiana y husserliana de comprender al Yo y al Otro desde el subjetivismo es un seudoproblema.

La otra crítica al pensamiento de Husserl que hace Heidegger es que la comprensión del Otro no pasa por una dimensión del conocimiento, sino que esta comprensión es ontológica, en “un modo de ser originario y existencial, sin el cual ningún dato ni conocimiento es posible” (Heidegger, 1997, p. 148). El Otro no es todo ser que escapa y contrasta con el Yo; es más bien aquel que generalmente “no se distingue” de uno mismo (Heidegger, 1997, p. 143). El Otro para el *Dasein* no es “un ser a la mano” (*Vorhanden*), sino que es otro *Dasein* y ambos están esencialmente marcados por la coexistencia (*Mitdasein*) en un mundo común (*Mitwelt*) (Heidegger, 1997, p. 144), toda vez que este coestar o estar-en-el-mundo es la “constitución fundamental que determina todo modo de su ser” del *Dasein* (p.142). Dice Heidegger: “el *Dasein* es esencialmente coestar” (1997, p.145).

No es posible concebir al Yo sin un mundo, lo que implica un contacto con los Otros. Al ser la coexistencia una condición determinante del *Dasein*, estar solo, apartado de los demás, es “un modo deficiente del coestar”. Aun cuando el *Dasein* se encuentre entre los Otros “bien podrá el *Dasein* seguir estando solo” (Heidegger, 1997, p.145). Sin embargo, este filósofo alemán aclara que esto no quiere decir que estar solo entre muchos implica que el Otro solo esté-ahí, como un objeto a la mano. Esos otros, dice Heidegger, co-existen, solo que su coexistencia “comparece en el modo de la indiferencia y la extrañeza” (Heidegger, 1997, p.146).

La relación del *Dasein* con otro *Dasein* se sustenta en la comprensión del ser en sí mismo y cada *Dasein* tendrá su propia comprensión de ser y esto es determinante para el estar con otros y vuelto hacia otros. “La relación de ser para con otros se convierte entonces en la proyección ‘a otro’ del propio ser para consigo mismo. El otro es un ‘doblete del sí-mismo” (Heidegger, 1997, p. 149). El filósofo alemán amplía esta idea afirmando que “el conocimiento recíproco que se funda en el coestar depende con frecuencia de la medida en que el propio *Dasein* se haya comprendido a sí mismo”, pero esto va a depender de que el *Dasein* “haya hecho transparente para sí mismo y no haya disimulado su esencial coestar con otros, lo cual sólo es posible si el *Dasein* ya está siempre con otros en cuanto estar-en-el-mundo” (Heidegger, 1997, p. 149).

El pensamiento de José Ortega y Gasset parte de la filosofía trascendental de Edmund Husserl a quien le reconoce ser uno de los primeros en haber planteado el problema del

acceso al Otro. Ortega, como Husserl, piensa que el Yo solo puede acceder indirectamente a la intimidad del Otro. El Yo experimenta una presencia sensible del Otro solo a través de su cuerpo, de sus expresiones y sus gestos. A través de su figura y sus movimientos corporales el Yo ve en el Otro “algo por esencia invisible”, que es la “pura intimidad” (Ortega, 1954, p.138). Esta intimidad que involucra el pensar, sentir y querer solo puede ser conocida directamente por el sí mismo de cada uno. Ortega, como Husserl, entiende que la intimidad del Otro es copresente al cuerpo de este como el lado de la manzana que no vemos, pero sabemos que existe. Sin embargo, la aparición del cuerpo del Otro y su intimidad como vida humana ajena son trascendentes a la vida humana del Yo; es decir, que esa presentación indirecta o copresente de la vida humana ajena está en la vida humana del Yo “sin propiamente estar” (Ortega, 1954, p. 141). Según Ortega, la vida humana de los Otros es trascendente porque “sus vidas todas se hallan fuera o más allá” de la mía (Ortega, 1954, p. 141). En *El hombre y la gente* (1954), Ortega y Gasset afirma que el Otro se le aparece al Yo como alguien con quien se debe “alternar”; es decir, el Yo y el Otro establecen de forma irremediable una “relación social”. Lo explica así:

Aun en el caso de que yo prefiriera que el otro no existiese, porque lo detesto, resulta que yo irremediamente existo para él y esto me obliga, quiera o no, a contar con él y con sus intenciones sobre mí, que tal vez son aviesas (Ortega, 1954, pp. 147-148).

La base de este alternar es la reciprocidad, puesto que en la relación entre un hombre con el otro hombre existe una capacidad de respuesta “clara, ilimitada y evidente” (Ortega, 1954, p. 147), lo que no es posible establecer entre un hombre y una piedra o una planta.

...todo eso lo descubro porque en sus gestos y movimientos noto que me responde, que me reciproca. Tendremos, pues, que el otro, el Hombre, me aparece originariamente como el reciprocante y nada más. Todo lo demás que resulte ser el hombre es secundario a ese atributo y viene después. (Ortega, 1954, p. 148)

Ahora bien, Ortega y Gasset avanza en la explicación del acceso al Otro desde una de las ideas fundamentales de su pensamiento filosófico y que expresa en la siguiente cita de *Meditaciones del Quijote* (1914): “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (pp. 43-44). Esta fórmula filosófica la ratificó en *El hombre y la gente* (1954): “Se halla el hombre, no menos que el animal, consignado al mundo, a las cosas en torno, a la circunstancia” (Ortega, 1954, p. 86). Dice Ortega en contra del racionalismo de Descartes, del idealismo de Kant y de la fenomenología trascendental de Husserl que...

...vivir significa tener que ser fuera de mí, en el absoluto fuera que es la circunstancia o mundo: es tener, quiera o no, que enfrentarme y chocar constante, incesantemente con cuanto integra ese mundo: minerales, plantas, animales, los otros hombres. No hay remedio” (Ortega, 1954, p. 106).

De esta relación del Yo y su circunstancia se abre paso la posibilidad de la coexistencia, una idea que Heidegger también desarrolló en *Ser y tiempo* (1927). Según Ortega y Gasset, “todo coexistir es un coexistir de dos intimidades” (Ortega, 1954, p. 138) y en este punto vuelve a la idea de las señales que emite el cuerpo del Otro acerca de su intimidad indirecta y copresente, pues el cuerpo que es carne es, fundamentalmente, expresión. Esta coexistencia de dos intimidades a partir de las señales emitidas por los cuerpos, dice Ortega, es “matriz de todas las posibles relaciones sociales” (Ortega, 1954, p. 150). Aunque asumió críticamente la fenomenología trascendental de Husserl superando “sus errores” y rechazó la ontología fundamental de Heidegger por considerarla un pensamiento sin un replanteamiento del Ser (Santos, 2016, p. 47), críticos como Michael Theunissen (2013) consideran que, en *El hombre y la gente*, Ortega solo trasladó la intersubjetividad husserliana al análisis heideggeriano del co-estar; es decir, configuró la transferencia perceptiva analógica que hace el Yo hacia el Otro (*alter ego*) bajo los postulados heideggerianos de la coexistencia del *Dasein* (el Yo).

A continuación, se desarrollan algunas de las correcciones que Ortega y Gasset planteó al pensamiento de Husserl. Una de las más importantes está relacionada con el *alter ego* husserliano al que considera “contradictorio e imposible” toda vez que la intimidad solo es directamente conocida, patente, presente y evidente cuando se trata de la mía (Ortega, 1954, p. 159) y de la vida humana ajena solo se tiene una suposición, hipótesis o presunción. El dolor propio será incuestionable y una realidad radical, mientras que el dolor del Otro es un presunto dolor del que tenemos ciertas señales en sus músculos, en la mirada, en la mano, en la mejilla. “La vida de otro, aun del que nos sea más próximo e íntimo, es ya para mí mero espectáculo, como el árbol, la roca, la nube viajera. La veo pero no la soy, es decir, no la vivo” (Ortega, 1954, p. 100).

Ortega rechaza que el Otro sea un reflejo del Yo y, más bien, presenta un orden de aparición del Otro contrario al que propone Husserl, toda vez que el proceso de conocimiento avanza del Otro al Yo y no en sentido inverso. “La primera persona es la última en aparecer” (Ortega, 1954, p. 153). Para profundizar en la crítica que hace del *alter ego* husserliano, el filósofo español discute la transposición analógica que el pensador alemán hizo al señalar que, siendo mi cuerpo similar al del otro hombre, entonces en ese otro cuerpo debe haber otro Yo; es decir, un *alter ego*. Para Ortega, el “error garrafal” de Husserl es “suponer que la

diferencia entre mi cuerpo y el del Otro es solo una diferencia en la perspectiva, la diferencia entre lo visto aquí y lo visto desde aquí” (Ortega, 1954, p. 163). Según Ortega, el cuerpo del Yo se parece “poquísimamente” al cuerpo del Otro y pone como ejemplo la aparición de la corporalidad femenina.

La aparición de Ella es un caso particular de la aparición del Otro que nos hace ver la insuficiencia de toda teoría que, como la de Husserl, explique la presencia del Otro como tal, por una proyección sobre su cuerpo de nuestra persona íntima. Ya hice notar que la expresión alter ego no sólo era paradójica, sino contradictoria, y por tanto, impropia. (Ortega, 1954, p. 165)

En *El hombre y la gente* también se va a desarrollar el concepto de nostridad. Retomando la idea de coexistencia, Ortega y Gasset explica que el hombre comienza a vivir en un mundo compuesto por otros hombres y, por tanto, el hombre está abierto a ese otro ser extraño, quiera o no. A eso le ha llamado altruismo y a la pertenencia mutua de ciertos hombres con otros hombres le ha llamado nostrismo o nostridad. Según la convivencia entre el Yo y el Otro, se van conociendo y el Otro pasa de ser un hombre indeterminado a Otro que se va distinguiendo de otros a los que el Yo conoce menos. Entonces, se establece una relación de proximidad y el Otro, inconfundible y próximo, ya es un Tú. Según Ortega, una de las cosas más típicas y próximas de la nostridad es hablar (Ortega, 1954, p. 153).

El pensamiento de Heidegger y el de Ortega proporcionan vías distintas a las de Husserl para la comprensión del Otro. El primero con la coexistencia y el segundo con la circunstancia del Yo en el mundo delimitaron la constitución del ser en tanto es un ser relacionado con otros.

2.2.5.- La mirada sartreana y la ética levinasiana

La propuesta filosófica de Jean-Paul Sartre puso a la existencia sobre la esencia, de modo que se interesó más en cómo aparecen las cosas o los fenómenos del mundo que en la ontología o la esencia del ser. La existencia precede a la esencia, porque el ser humano no llega al mundo determinado, sino que va construyendo sus rasgos esenciales en la medida en que existe y desarrolla sus acciones. El pensamiento sartreano se opone a que el ser humano esté determinado por una cultura, la biología o por Dios y, más bien, postula a que el hombre es libertad, elección y que es el “único que no es otra cosa que lo que él se hace” (Sartre, 2009, p. 31). Cada ser humano tiene su propia libertad en tanto no existe una naturaleza humana que lo determine.

Para comprender las ideas sartreanas asociadas a la otredad, partamos de la ontología que propone en *El ser y la nada* (1943) y que puede dividirse en estas cuatro categorías: “el ser en sí” (lo que no es humano y, por lo tanto, no puede dejar de ser lo que es), “la nada” (es la negación del ser y es aquello que carece de toda relación con este), “el ser para sí” (es el ser humano como realidad humana con capacidad de elegir o dejar de ser y, por lo tanto, con libertad absoluta) y “el ser para los otros o para el prójimo” (es lo que soy bajo la mirada del Otro).

En *El existencialismo es un humanismo* (1945), Sartre afirma que el *cogito* cartesiano es “la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma” (2009, p. 31); de modo que su punto de partida es la subjetividad del individuo. Sin embargo, su propuesta escapa del solipsismo cuando aborda la otredad, porque –a diferencia del planteamiento de Husserl y en coincidencia con el de Ortega y Gasset– el Otro determina al Yo; es el Otro el que se presenta como sujeto que objetiva al Yo. La libertad absoluta del ser para sí defendida por Sartre se pone en duda cuando el Yo es objetivado por la mirada del Otro. Esto quiere decir que, aunque el Yo desista de ser lo que es por su existencia –un migrante, un burgués, un mendigo, un capitalista o un taxista–, será la mirada del Otro lo que lo determinará al punto de esclavizarlo a través de sus juicios. El filósofo francés lo explica en estos términos:

Un juicio es el acto trascendental de un ser libre. Así, ser visto me constituye como un ser sin defensa para una libertad que no es la mía. En este sentido podemos considerarnos como «esclavos», en tanto que nos aparecemos a otro [...] En tanto que soy objeto de valoraciones que vienen a calificarme sin que yo pueda actuar sobre esa calificación ni siquiera conocerla, estoy en la esclavitud. Al mismo tiempo, en tanto que soy el instrumento de posibilidades que no son mis posibilidades, cuya pura presencia no hago sino entrever allende mi ser y que niegan mi trascendencia para constituirme en un medio hacia fines que ignoro, estoy en peligro. Y este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para-otro. (Sartre, 1993, p. 345)

Entonces, para Sartre, es el Otro el que determina, afecta y juzga al Yo y ese procedimiento se convierte en la estructura constitutiva del ser para sí. “El prójimo no es solamente aquel que veo, sino aquel que me ve” (Sartre, 1993, p. 229). El Otro es libertad y es el que da sentido. En la existencia del Otro se descubre que el Yo como sujeto no es el único que significa al mundo, sino que hay otros sujetos, con sus propios proyectos, que también otorgan significaciones a los fenómenos del mundo. En esas fuentes externas de significación, el Yo puede ser objetivado por el Otro como sujeto cuando este último proyecta sus significaciones y emprende su existencia. Todos tienen la posibilidad de ser sujeto y objeto en algún momento.

En este contexto sobre la mirada del Otro, que condena a la esclavitud del Yo en tanto no puede librarse de esas determinaciones ajenas, es que debe entenderse la siguiente afirmación sartreana: “El infierno son los otros”. La pronuncia Garcín, personaje de la obra teatral existencialista *A puerta cerrada*, que se estrenó en 1944 en el teatro del Vieux-Colombier, de París. Se debe entender que para Sartre el Otro resulta ser una especie de obstáculo para la autotranscendencia del sujeto; el Otro obstaculiza la libertad del ser para sí y, por eso, lo objetiva. En esa lógica, al Otro no se le puede conocer, porque eso implicaría objetivarlo como este hace con el Yo. “El prójimo no nos es dado en modo alguno como objeto. La objetivación del prójimo, sería el hundimiento de su ser-mirada” (Sartre, 1993, p.345).

Se debe tomar en cuenta que a los escritores de la “Generación del 50” se les atribuyó una influencia existencialista de Sartre y de otros autores de la narrativa contemporánea francesa. “Malraux, Sartre y Camus (pero sobre todo el segundo) les proporcionarán el sustento ideológico-filosófico que determina el sentido de las acciones y la conducta de los personajes centrales de Zavaleta, Ribeyro, Congrains, Reynoso o Vargas Llosa” (Gutiérrez, 2008, p. 124). En un estudio sobre la otredad en la cuentística del autor de “Los gallinazos sin plumas”, Ronald Espinoza (2012) ha afirmado que en gran parte de las narraciones breves de Ribeyro se puede encontrar un humanismo existencialista que profundiza en el carácter ontológico de la persona, en la temporalidad del ser humano, en lo absurdo de la existencia y en la conciencia de la libertad (Espinoza, 2012, pp. 38-39). Para el caso de nuestro estudio sobre Congrains, se repensará esta libertad absoluta del sujeto a la que postula el existencialismo y que queda obstaculizada por la mirada del Otro –la mirada sartreana–. Es posible que algunos personajes de Congrains ejerzan el poder de la mirada que hace peligrar la libertad del sujeto Yo.

En *Totalidad e infinito* (1961), el filósofo Emmanuel Levinas postula que la existencia del Mismo (el Yo) se fundamenta en la existencia del Otro, un ser irreductible, insondable y trascendente. En eso coincide con Sartre, y también con Ortega y Gasset. La existencia del Mismo solo será posible en su relación con el Otro. En este sentido, es el Otro el que se aproxima al Yo y le impone su presencia. El Otro es el extranjero que no está en el lugar del Yo, es el “que perturba nuestra casa” (2002, p. 63), es el que se escapa de la aprehensión del Yo, es al que se le niega la posesión. Sin embargo, lo Otro no es una simple oposición al Yo. El Otro es lo radical y absolutamente Otro capaz de trascender al Yo.

La aproximación a la otredad de Levinas no será ni fenomenológica ni ontológica ni gnoseológica. Lo que plantea es una relación ética con el Otro; es decir, que esta relación se dé sin la violencia que implica la reducción del Otro por el Mismo. Para Levinas, el Otro fue

reducido al Mismo desde la mirada ontológica de la filosofía occidental. Se neutralizó al Otro desde que se dijo que la razón se conoce a sí misma y no hay alteridad que le ponga límites. Esta neutralización del Otro es para comprenderlo o para apresarlo. “No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo” (Levinas, 2002, p. 69). De la ontología heideggeriana, Levinas cuestiona que se subordine la relación con el Otro a una relación con el ser en general, porque eso conduce a la tiranía. “El *ser* antes que el *ente*, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque de la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el Mismo antes que la obligación frente al Otro” (Levinas, 2002, p. 71). El empeño del autor de *Totalidad e infinito* será “percibir en el discurso una relación no alérgica con la alteridad” y en la cual “el poder, por esencia asesino del Otro, llega a ser, frente al Otro [...] imposibilidad de asesinato, consideración del Otro o justicia” (2002, p. 71).

La relación ética con el Otro es, según Levinas, una relación cara-a-cara, de frente, es una ética del rostro. Esta relación ética no significa que el Mismo y el Otro se sinteticen o se totalicen. Existe, más bien, una separación entre ambos provocada por la condición de infinito del Otro. El Otro es infinito porque desborda a la totalidad del Yo. Por su infinitud, el Otro hace frente al Mismo desde cualquier posición, ya sea la de maestro, la de amigo, la de alumno o desde la hostilidad. Esta relación del cara-a-cara se materializa en el acceso al Otro a través del rostro. Esta relación del cara-a-cara es ética porque “el rostro es lo que nos prohíbe matar” al Otro o, al menos, la nos pide no matarlo (Levinas, 2000, p. 72). Esta relación ética implica una responsabilidad con el Otro. Levinas entiende que el Yo se vuelve responsable del Otro desde el momento en que este último lo mira. La responsabilidad con el Otro implica responderle.

Las ideas filosóficas de la otredad posibilitan un análisis de la constitución del Yo y del Otro desde varias propuestas: la ontológica, la fenomenológica, la existencialista y la ética. La determinación de las distintas maneras de construir a ese Otro y de resolver el problema de este encuentro va a delimitar formas de entender al sujeto como ser en el mundo en contacto con otras vidas humanas. Esta comprensión social del sujeto es, por lo tanto, también una aproximación teórica a la construcción de estas relaciones inevitables y tensas, como se revisa en el siguiente apartado.

2.3.- La otredad según las ciencias sociales

Desde el cara-a-cara entre miembros de las comunidades primigenias hasta la interacción virtual entre sujetos de nuestra época, los encuentros/desencuentros han constituido las relaciones sociales del mundo, marcadas –en gran parte de la historia– por la violencia, la

imposición y el salvajismo. El Otro fue y es el origen de un problema cognitivo en el Yo y también en el sujeto Otro, pues es una entidad que moviliza a tomar una actitud o una acción. El Yo puede ignorarlo, amarlo, conocerlo, comprenderlo, asociarlo, interpretarlo, distorsionarlo, excluirlo, amenazarlo, matarlo o eliminarlo bajo formas como la indiferencia o la marginalidad. Cada postura encontrará abundantes referencias en la historia del mundo. De modo que casi todo lo humano terminará siempre asociándose con una posición frente al Otro, como propone Lévi-Strauss. Los ejemplos nos desbordan: las representaciones iconográficas en las cavernas para mostrar o guardar registro de los demás seres contactados en el exterior; la producción de las lanzas y flechas para defenderse y matar; el comercio con otras comunidades, desde sus referencias más tempranas; las guerras mundiales y la geopolítica; el levantamiento de ciudades amuralladas por razones bélicas o aislamiento social; las conquistas de otros pueblos; la evangelización de los hombres no cristianos; el antisemitismo; la migración y la expulsión del extranjero; el voto femenino; la descolonización; las revoluciones; el *apartheid*; los tratados internacionales; la globalización y los derechos humanos; casi todo fue y es indesligable de la actitud que se toma hacia ese mundo Otro.

Recién en el siglo XIX, la antropología aparece como ciencia social y su objeto de estudio es esa otredad cultural. Bovin, Rosato y Arribas (2004) proponen que la antropología construye modelos de otredad, una idea que está en las antípodas de lo que se asume como cierto: la antropología da explicaciones sobre el Otro cultural. Bajo este esquema de comprensión, hay tres momentos en que los estudios antropológicos se vieron marcados por las corrientes teóricas dominantes: el de la diferencia, el de la diversidad y el de la desigualdad.

Los estudios del Otro cultural basados en el paradigma de la diferencia se ubican temporalmente a fines del siglo XIX y estuvieron influidos por el evolucionismo de Charles Darwin. Se asume que la especie humana tiene las mismas características biológicas y psicológicas, una igualdad en las condiciones de vida y un origen común. Sin embargo, entre los grupos humanos se identifican diferencias que son organizadas en un modelo por estadios bajo en un esquema evolutivo. Así, se divide a la humanidad en salvajes, bárbaros y civilizados. Edward Burnett Tylor y Lewis H. Morgan, teóricos del evolucionismo cultural, asumen que la cultura como producto de la naturaleza es una sola, pero que está sometida a un proceso de evolución observable en aspectos materiales (inventos y descubrimientos) e inmateriales (instituciones, niveles de organización, etc.). Por medio del método comparativo, se asumió que el progreso cultural puede diferenciarse de acuerdo a los tres estadios

evolutivos mencionados. La diferencia cultural consistirá en grados de ausencia de los bienes e instituciones de la civilización moderna. Mientras mayores sean esas ausencias en una determinada sociedad, esta se considera menos desarrollada, estancada en un tiempo pasado. Según Krotz (2004), este modelo evolucionista decimonónico entró en crisis por la aparición de una cantidad importante de materiales etnográficos y por presentarse como un método eurocéntrico.

El paradigma de la construcción del Otro por la diversidad surge de escuelas antropológicas que, en el período de entre las guerras mundiales, cuestionan la validez del evolucionismo cultural con posturas relativistas. Estas “intentan mostrar que todas las culturas son diferentes entre sí, pero equivalentes, por lo tanto, diversas” (Bovin, Rosato y Arribas, 2014, p. 9). La teoría funcionalista de Bronislaw Malinowski se adscribe a este paradigma de la otredad cuestionando los prejuicios eurocéntricos que comprenden al Otro cultural como un reflejo imperfecto y retrasado de la cultura supuestamente moderna y civilizada. El fundador de la antropología social británica niega que la cultura sea una sola y postula, más bien, que la satisfacción de las necesidades básicas humanas (comunes a todos los hombres) supone una multiplicidad y una heterogeneidad de respuestas culturales. Por lo tanto, no hay una, sino varias culturas diversas entre sí y que derivan de responder a las necesidades universales desde sus singularidades. Entre estas realidades culturales, explica Malinowski, no existen grados de progreso cultural ni sucesiones temporales como asume el evolucionismo cultural de Morgan y Tylor. La propuesta funcionalista también se distancia de la construcción del Otro desde la diferencia al comprender el mundo Otro “con” y no “sin atributos” de la categoría Nosotros. Al tratarse de una realidad cultural diferente, esta construcción del Otro se da a través de un mecanismo que se sustenta en un “con pero distinto”. El Nosotros llega a ser un punto de referencia “desde donde se mira y se llena al Otro” (Bovin, Rosato y Arribas, 2014, p. 61).

Para el antropólogo estructuralista Claude Lévi Strauss, la diversidad cultural es un hecho natural. Se trata de un fenómeno que constituye la vida humana y que depende de las condiciones sociales, históricas y geográficas (espacio-tiempo). Esta diversidad no solo se da entre culturas que se encuentran distanciadas territorialmente, sino también entre sociedades próximas o, incluso, en un mismo grupo social. Se habla aquí de una diversificación interna. Ahora bien, un aspecto crucial para la construcción del Otro será la actitud que se toma con relación a esos otros hombres. Lévi Strauss da tres opciones: la etnocéntrica (repudia formas culturales distintas a la propia), la del relativismo cultural (proclama la igualdad entre todas las culturas, pero contradictoriamente podría negar la diversidad) y la de la ciencia (suprime

la diversidad por tratar las diferencias culturales como etapas de un proceso). De esto, el antropólogo y filósofo francés concluye que la diversidad se expresa en las distintas formas culturales, pero también –y sobre todo– en la actitud o en la mirada que se imprime hacia lo Otro. Sobre el progreso cultural, va a señalar que este no se puede comparar con la idea de un hombre subiendo los peldaños de una escalera, sino que asciende a saltos, ocasionando transformaciones y cambios de orientación que no siempre van en un mismo sentido. Para él, la diversidad es una condición para el progreso humano, por el aporte (no en inventos, sino en diversidades) que cada cultura hizo y hace al mundo desde su particularidad.

La construcción del Otro desde la desigualdad cobrará mayor relevancia teórica luego de la segunda guerra mundial, cuando las ciencias sociales empiezan a tomar en cuenta las transformaciones observables en las comunidades de existencia ancestral, cuyos valores culturales se habían modificado a partir del contacto con los hombres occidentales. ¿Por qué las sociedades humanas son distintas entre sí? Si para los evolucionistas era una cuestión de progreso cultural en el tiempo y para los relativistas había una heterogeneidad cultural determinante, en el caso de la otredad construida desde la desigualdad hay tres situaciones históricas que explican estas distancias entre un grupo social y otro. La primera situación es la dominación ejercida de una comunidad, un pueblo, un país o toda una sociedad sobre otra (colonialismo). La segunda situación corresponde al momento en que el pueblo sometido se libera de esas formas de dominación (descolonización). La tercera situación tiene que ver con las nuevas condiciones sociopolíticas, económicas y culturales establecidas en el territorio dominado como producto de las primeras dos situaciones descritas (poscolonialismo). Para Bovin, Rosato y Arribas, el ejercicio de la dominación es transversal en estas tres situaciones y ese rol dominante lo asumió Occidente. Entonces, la construcción del Otro por la desigualdad es producto de circunstancias históricas de dominación y no un fenómeno de la naturaleza humana. Esta dominación “se funda en una apropiación desigual de bienes materiales y simbólicos”, lo que genera “relaciones sociales asimétricas” y “se expresan en formas culturales, económicas, políticas y sociales distintas” (2004, p. 103). En esta forma de relacionarse con el Otro hay un mecanismo de construcción que opera de manera simultánea en el “con” de la diversidad y en el “sin” de la diferencia. El “sin” se constituye como un despojo, pero no deja un vacío, sino que el Nosotros puede ser determinante en la constitución de los atributos de lo Otro. “Los atributos del “otro” son coproducidos por la *relación* Nosotros-Otros” (2004, pp. 103-104).

Aunque varios de los desarrollos conceptuales de Frantz Fanon (2007) se hacen en el contexto de los estudios coloniales, resulta pertinente tomarlos en cuenta para nuestro análisis

crítico de la obra de Enrique Congrains. Sobre el fenómeno de la migración del campo a la ciudad, en *Los condenados de la tierra*, Fanon (2007) explica el proceso de constitución del sujeto migrante cuando afirma que los campesinos sin tierra que abandonan el campo se dirigen a las ciudades y ahí constituyen una especie de lumpen-proletario. Estas personas “se amontonan en los barrios miserables de la periferia y tratan de infiltrarse en los puertos y las ciudades creados por el dominio colonial” (Fanon, 2007, p. 81). La mirada que hace Fanon de la ciudad del colonizado se concentra en el hambre, en la vivienda miserable y en la falta de iluminación, lo que provoca en el colonizado un “sueño de posesión” y también una mirada de lujuria y deseo sobre las posesiones del colono. Fanon afirma: “El colonizado es un envidioso” (Fanon, 2007, p. 81).

La otra dimensión que explora Fanon es la visión maniquea del marginado, al que se lo deshumaniza, se lo animaliza y se lo asocia con el mal. “El indígena es declarado impermeable a la ética; ausencia de valores, pero también negación de los valores [...] Elemento corrosivo, destructor de todo lo que está cerca, elemento deformador” (Fanon, 2007, p. 30). En este afán maniqueo, al indígena se le deshumaniza cuando se resaltan sus movimientos, sus gestos, sus emanaciones y enfermedades. Sin embargo, el mismo Fanon va a observar que el indígena marginado se ríe de estas acusaciones deshumanizadoras. Como buscamos sostener con nuestra investigación, el sujeto marginal no se reconoce como un animal, aunque el Otro hable –y sobre todo escriba– en ese sentido. “Al mismo tiempo que descubre su humanidad, comienza a bruñir sus armas para hacerla triunfar” (Fanon, 2007, p. 31) y asocia esta reacción con la cólera del colonizado, con sus viejos rencores. En *Piel negras, máscaras blancas*, Fanon (2009) se refirió al reconocimiento del Otro como el único medio para restituir su realidad humana. “De este otro, del reconocimiento por ese otro, dependen su valor y su realidad humanas. En ese otro se condensa el sentido de su vida” (Fanon, 2009, p. 180). Es un planteamiento con el que no estamos de acuerdo para el análisis de la obra de Congrains, toda vez que si se asume esto no podríamos escapar de la idea de fracaso y de víctima con que se ha estigmatizado al sujeto marginal desde la crítica literaria.

Ahora bien, el discurso de lo Otro se produce y existe por un intercambio desigual entre varios tipos de poder: el político, el intelectual, el cultural y el moral (podemos agregar para esta investigación el poder económico). Estas dimensiones las propone Edward Said en *Orientalismo* (2008), para comprender la relación desigual entre Occidente y Oriente. “Es una relación de poder, y de complicada dominación: Occidente ha ejercido diferentes grados de hegemonía sobre Oriente” (Said, 2008, p. 25). Said tomó el concepto de Antonio Gramsci para definir la supremacía de ciertas formas culturales sobre otras como hegemonía. Desde el

orientalismo, Said (2008) también desarrolló la idea de la deshumanización del Otro. “Las limitaciones del orientalismo son, como he dicho antes, las que se derivan de reconocer, reducir a la esencia y despojar de humanidad a otra cultura, a otro pueblo y a otra región geográfica” (Said, 2008, p. 155). El occidental blanco de clase media, explica Said, cree en su prerrogativa humana para manipular y poseer aquello que “no es tan humano como nosotros lo somos” (Said, 2008, p. 155). El no occidental es para Occidente un agente pasivo o un paciente, y se ha asumido que muchos períodos de su historia cultural, política y social fueron apenas reacciones al mundo occidental.

El Otro suele ser un subalterno, pero no siempre. En sus estudios asociados a las revueltas campesinas de la India durante el período colonial, Ranahit Guha (2002) define al subalterno como el grupo demográfico que difiere de la élite y de los grupos dominantes indígenas. Es un Otro dominado que ha sido excluido de su propia historia por el “estatismo” (p. 14). Guha llama así a la ideología que asume la elección de aquellas voces y acontecimientos como los valores dominantes para determinar lo que es histórico en una comunidad o sociedad. Se requiere una relectura y reescritura de las “voces bajas” (Guha, 2002, p. 20) para situarlas en su protagonismo activo y no seguir relegándolas bajo una situación o estado de instrumento. El hacer audibles a ciertos grupos subalternos –como las campesinas de la India que se comprometieron activamente en los procesos insurgentes– hará visibles y activas otras voces bajas. Esta subalternidad desafiante buscará romper con la coherencia y la linealidad de la estructura narrativa elitista para poder “escribir su propia historia” (Guha, 2002, p. 32).

¿Qué omite la historiografía de la élite? La política del pueblo, cuya movilización se alcanzaba bajo formas horizontales y no verticales como ocurría en las esferas hegemónicas. Estas revueltas campesinas tenían procesos de preparación: se analizaban los pros y contras, se hacían peticiones, protestas pacíficas y usaba la violencia como último recurso.

No había nada de espontáneo en esto, en el sentido de ser irreflexivo y no deliberado [...] El campesino sabía lo que hacía cuando se sublevaba. El hecho que su acción se dirigiese sobre todo a destruir la autoridad de la élite que estaba por encima de él y no implicase un plan detallado para reemplazarla no lo pone fuera del reino de la política. (Guha, 2002, p. 104)

Con Guha, las insurrecciones campesinas indias frente al dominio inglés dejan de ser movilizaciones prepolíticas, desorganizadas, espontáneas, y más bien se habla ya de “una conciencia rebelde” (2002, p. 110) que se expresa en dos mecanismos de insurrección: la negación de los símbolos del poder elitista y la inversión de los valores dominantes.

Al poder tomarse la idea de insurrección tanto en el plano colectivo como en el individual, podemos hacer una extrapolación a varios de los cuentos de Congrains que dividen la experiencia migrante en el mismo sentido. «Lima, hora cero» es una expresión colectiva del contacto tenso y conflictivo que el migrante establece con la ciudad moderna, mientras que «El niño de Junto al Cielo» nos revela una dimensión más personal de esa historia migrante. Las negaciones e inversiones que desarrollen los personajes congrainsianos deberán ser leídas dentro del contexto poscolonial que configura las condiciones del poder, de la dominación y de la subalternidad en la sociedad limeña de mediados del siglo XX. Son esas condiciones de desigualdad las que visibilizaron a sujetos suburbanos quienes, como se revisa en el siguiente acápite, desean quebrantar ese supuesto orden normalizado de la ciudad.

2.4.- Sujetos suburbanos, migración, marginalidad y lo cholo

La migración no es solo un fenómeno de traslado de personas de un espacio geográfico de origen a uno distinto; también es un proceso de transformación social que, en el siglo XX, ocurre en un contexto de cambios globales de las estructuras productivas y de urbanización de las ciudades. En el Perú, estos modelos económicos del auge modernizador relegaron al área andina (Matos, 1984) y, como consecuencia, la actividad agrícola en las zonas rurales entró en crisis. Es este escenario socio-económico del país el que acelera una migración masiva hacia la capital y a otras ciudades de la costa peruana. Como explica José Matos Mar en *Desborde popular y crisis del Estado* (1984), más de las tres cuartas partes de la población peruana vivía en el campo o en centros poblados ligados al mundo rural: en 1940 las personas que habitaban las ciudades eran el 17% de la población nacional y llegaron a ser el 23% en 1960. Estas cifras se alteraron drásticamente durante la segunda mitad del siglo XX y en pocos años las ciudades pasaron a concentrar a más del 65% de los habitantes totales.

La ciudad de Lima, convertida por el vertiginoso crecimiento migratorio de las últimas décadas en foco privilegiado de la nueva conciencia nacional, aparece como protagónica ilustración del cambio estructural en marcha. El Perú presenta, al promediar la década de 1980, un rostro nuevo cuyos rasgos se perfilan con creciente nitidez en el mundo popular de la barriada. (Matos Mar, 1984, p. 20)

El fenómeno migratorio del campo a la ciudad configuró a Lima como un espacio de notorios contrastes. Con la llegada de la población migrante hubo una expansión física de la urbe no solo por la ocupación de las periferias y el surgimiento de las barriadas, sino también porque la población económicamente acomodada inició desplazamientos hacia nuevos

espacios: se instalaron en edificios y en casas unifamiliares construidas por empresas constructoras y urbanizadoras (Golte y Adams, 1987, pp. 36-37). Así se crearon dos espacios en Lima: los barrios residenciales y las barriadas.

El historiador argentino José Luis Romero (1976) llamó ciudad normalizada a los espacios residenciales de la ciudad. Con este concepto estableció una diferencia respecto de “la ciudad anémica [...] una especie de anfiteatro que rodea a la ciudad normalizada” (p. 360). El espacio residencial asociado con la modernidad se contrapuso a lo periférico, a lo marginal, a lo clandestino y a lo andino. Lo normalizado se asume como natural, como siempre fueron o debieron ser las cosas del mundo. La aparición de los asentamientos urbanos conocidos como barriadas cobró fuerza a partir de 1950 con la masiva concentración de migrantes en Lima. Esta nueva dinámica metropolitana, que alteraba lo “normalizado”, estuvo marcada por la invasión de las faldas de los cerros, de los arenales, de los lechos y riberas de ríos, y por la ocupación de espacios abandonados o descuidados del centro histórico.

Las multitudes de origen provinciano, desbordadas en el espacio urbano, determinan profundas alteraciones en el estilo de vida de la capital [...] El migrante tuvo que adaptarse al contexto que le ofrecía la ciudad y encontrar soluciones dentro de las posibilidades dadas por su experiencia previa. Tenía dos opciones: someterse al sistema legal imperante aceptando la falta de techo o violentar los límites del sistema establecido. (Matos, 1984, pp. 73-77)

En *Lima, la horrible*, Sebastián Salazar Bondy hace un recorrido histórico sobre la transformación de la ciudad desde la Conquista. Recuerda que, desde la demarcación de las 117 manzanas del Dameron de Pizarro, el casco urbano se expandió en todas las direcciones y en ese proceso se consolidaron “barrios populosos” (1964, p. 58) como La Victoria, Breña y Lince, y también los “barrios residenciales” cercanos al mar como San Isidro y Miraflores. En ambos espacios viven, explicó el autor, la “clase media” y la “burguesía grande” limeña. Luego Salazar Bondy hace una clasificación del lugar habitado por la “masa popular” en lo que identificó “tres especies de horror”:

El *callejón*, largo pasadizo flanqueado de tugurios misérrimos; la *barriada*, urbanización clandestina y espontánea de chozas de estera que excepcionalmente deriva en casita de adobe o ladrillo, y el *corralón*, conjunto de habitaciones rústicas en baldíos cercanos. (Salazar Bondy, 1964, pp. 57-58)

El sujeto migrante es protagonista de este fenómeno social experimentado en las ciudades costeras. Este provocó transformaciones de orden espacial, pero también en lo cultural, lo

económico y lo político en la ciudad. Los alcances teórico-literarios del sujeto migrante los esbozó Antonio Cornejo Polar en sus artículos “Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas” (1995) y “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discursos migrantes en el Perú moderno” (1996). Para la teoría literaria, uno de sus principales aportes es haber afirmado que la literatura latinoamericana, especialmente aquella caracterizada por su “radical heterogeneidad”, puede ser leída desde el sujeto migrante, y desde sus discursos y representaciones. Esta categoría –la del sujeto migrante– es apropiada para el estudio de la “intensa heterogeneidad de buena parte de la literatura latinoamericana” por sus contenidos de multiplicidad, inestabilidad y desplazamiento, y también por la variedad de “espacios socio-culturales que se desparraman cuando se articulan a través de la propia migración” (Cornejo, 1996, p. 838). Lo que el crítico peruano plantea aquí es el diseño de un modelo que permita profundizar en el estudio de aquella literatura heterogénea que aborda el fenómeno migratorio.

En esa línea de ideas, Cornejo Polar reconoce la existencia una “retórica de la migración” asociada al “desgarramiento y a la nostalgia” y también a comprender a la ciudad, el punto de llegada, como un espacio “hostil”. Esta visión del sujeto migrante sobre el mundo se expresa en canciones quechuas y en la literatura peruana. Cita como ejemplos concretos a un yaraví y el cuento “Warma Kuyay”, de José María Arguedas.

Entonces, la nostalgia es un factor emocional que marca la vida migrante. Para Paula Meiss (2010), la nostalgia en el contexto de la migración es “el dolor que produce el regreso postergado” y un elemento emocional cuando se comprende que “el regreso no garantiza el final del dolor” porque “una vez que se ha partido ya la vuelta nunca nos llevará a lo mismo” (p. 17). Sin embargo, el factor de la nostalgia no puede ni debe ser una marca perenne y estable: todo está en constante transformación, sobre todo porque la nueva vida del migrante, ya en la ciudad, abre una dualidad aparentemente contradictoria, pero, en realidad, lo construye al migrante como un sujeto múltiple, bifrontal y complejo.

Es importante evitar, entonces, la perspectiva que hace del migrante un subalterno sin remedio, siempre frustrado, repelido y humillado, inmerso en un mundo hostil que no comprende ni lo comprende, y de su discurso no más que un largo lamento del desarraigo; pero igualmente, es importante no caer en estereotipos puramente celebratorios: también hay migrantes instalados en el nicho de la pobreza absoluta, desde donde opera la nostalgia sin remedio, la conversión del pasado en utópico paraíso perdido o el deseo de un retorno tal vez imposible, aunque hay que advertir –y esto es decisivo– que incluso el éxito menos discutible no necesariamente inhibe los

tonos de la añoranza. En otras palabras: triunfo y nostalgia no son términos contradictorios en el discurso del migrante. (Cornejo, 1996, p. 840)

Dice Cornejo Polar (1996): el discurso migrante "...se construye alrededor de ejes varios y asimétricos, de alguna manera incompatibles y contradictorios" (p. 841) y por ende lo entiende como un discurso "radicalmente descentrado", que se cimienta en una lógica de muchas y variadas experiencias en espacios y tiempos diferentes. Así como se opone a la idea de limitar al migrante como un ser de triunfo o como un ser nostálgico, el autor también sospecha que la búsqueda de una identidad migrante no puede polarizarse en la creación de una nueva o en la reafirmación de una antigua –sus raíces–. Prefiere hablar de un discurso sobre la identidad en "incesante (e inevitable) transformación".

El historiador y antropólogo Luis Millones (1984) también ha hecho aportes sobre la comprensión del migrante, pero enfatizando en su relación con el habitante de los barrios tugurizados del centro urbano, quien también experimenta una mirada marginadora en la capital. En *Tugurios: la cultura de los marginados*, Millones (1984) explica que, a partir de 1950, la población popular limeña empezó a compartir su espacio habitacional reducido y tugurizado con los nuevos habitantes que emigraron de las provincias. El antropólogo peruano plantea que las poblaciones de los tugurios, de "larga tradición limeña", habitan construcciones precarias o ruinosas en el interior de la ciudad, en el mismo centro urbano. Viven en antiguos conventos, callejones, casonas, quintas, y viviendas multifamiliares de adobe y quincha. En cambio, las poblaciones de las barriadas habitan en construcciones provisionales y/o en proceso de consolidación en las afueras de la ciudad. Ellos ocupan, como ya se dijo, las faldas de los cerros, los arenales o las zonas próximas a los ríos (Millones, 1984, p. 15). Entre 1940 y 1945, cuando la ola migratoria del campo a la ciudad se acentuó, los espacios tugurizados no soportaron más la presión de los nuevos habitantes y entonces estos empezaron a ocupar las áreas periféricas; así surgen las barriadas. Según Millones (1984), "Lima empezaba a revivir el ancestral conflicto de la cultura peruana: los Andes contra la costa" (p. 33). Esto fue así en la medida en que la ocupación migratoria de la capital escaló a tal nivel que esta especie de conquista de la ciudad impuso nuevos patrones culturales influidos profundamente por el mundo andino.

Sobre la composición demográfica de las poblaciones de los tugurios, Millones (1984) afirmó que

...la población de los barrios populares limeños proviene de los sectores empobrecidos de toda la sociedad colonial: españoles y mestizos sin títulos ni trabajo,

los descendientes de las poblaciones esclavas (negros y asiáticos) y de los establecimientos indígenas muy tempranos, así como de los migrantes que llegaron en las primeras oleadas. (p. 40)

Para definir estas capas sociales de la Lima marginal del siglo XX, Millones apela al concepto de cultura colonial urbana. Lo que trata de explicar es que las relaciones antagónicas establecidas durante el período colonial entre la picaresca española que llegó a América (sujeto de las clases populares de las urbes españolas), los negros esclavos y los indígenas han perdurado en el tiempo de cierta forma. Tanto el esclavo negro como el pícaro español victimizaron al indígena para “compensar las frustraciones de su condición social” (p. 45). De alguna forma, la mirada del criollo o el mestizo, incluso la del marginal, siguió siendo de rechazo hacia el indígena en su faceta migrante. Lo calificaba de “serrano”, “recién bajado”, “provinciano” o “indio”. Millones (1984) no menciona a lo cholo, pero es también un término asociado con lo migrante y lo marginado.

Juan de Arona, seudónimo de Pedro Paz Soldán y Unanue, publicó en 1884 el *Diccionario de Peruanismos*, una obra de gran valor para la lexicografía peruana, pero que en el caso de la definición de términos como cholo evidenció una mirada cargada de estereotipos raciales y de desprecio, que coinciden con una parte del pensamiento de la segunda mitad del siglo XIX (Anaya, 2010). Para Arona (1938), el cholo es “una de las muchas castas que infestan el Perú; es el resultado del cruzamiento entre el *blanco* y el *indio*. El *cholo* es tan peculiar á la costa, como el *indio* á la sierra [...]” (p. 170). En esta explicación, reconoce la mezcla racial que observa en la persona que identifica como indio, y a quien relaciona más con la sierra como su ámbito geográfico. Al cholo, lo asocia más con la costa, pero producto de un proceso migratorio en busca de oportunidades.

El *cholo* es tan peculiar á la costa, como el *indio* á la sierra; y aunque uno y otro se suelen encontrar en una y otra, no están allí más que de paso, suspirando por alzar el vuelo; el *indio* por volverse á sus *punas* y á su *llama*, y el *cholo* por bajar á la costa, á ser diputado, magistrado ó presidente de la República (Arona, 1938, pp. 170-171)

La lexicografía de Arona (1938) plantea que la mezcla racial del cholo deriva en un individuo de “carácter amenazante para el mantenimiento del status quo” (Anaya, 2010, p. 66), en contraposición de lo que otros intelectuales de su época afirmaron sobre el mestizaje. Además de emplear un término despectivo e insalubre como “infestan” para referirse a este grupo de la población del Perú, el autor del *Diccionario de peruanismos* de 1884 niega que el cholo sea la representación del país:

Es pues un grandísimo error creer que con decir *cholo* está designado el pueblo peruano, como lo están en Méjico y Chile cuando se dice *lépero* y el *roto*. El *cholo* aquí no es más que un *individuo* del pueblo, ó de la sociedad, ó de la política (Arona, 1938, p. 171).

En cuanto a la lexicográfica de cholo, a Arona (1938) se le considera como un autor que rescata una visión despectiva, racista y colonialista del término. Su perspectiva léxico-semántica se puede vincular con el concepto de “discriminación lingüística” que, de acuerdo con Zamora (2020), es una forma particular de discriminación, que tuvo orígenes en la Colonia y que, tras la caída del Virreinato en el siglo XIX, siguió vigente entre la población mestiza, pues “se continuaba albergando [...] un sentimiento de superioridad ante las culturas aborígenes” (p. 25). Durante el siglo XX, la discriminación lingüística continuó en el imaginario colectivo peruano, especialmente dentro de los grupos oligárquicos de la conocida República Aristocrática y décadas después se generalizó en las poblaciones costeras del Perú con la migración del campo a la ciudad, tiempo en el que se contextualiza la obra de Enrique Congrains (1954; 1955).

En el *Diccionario de Peruanismos: El habla castellana del Perú*, Álvarez (2009) incluye tres significados de cholo: mestizo de sangre europea e indígena, indio que adopta los usos occidentales, y persona descendiente de indio y negro. En una anotación, el autor afirma que el término cholo tiene matices que “son reflejo de circunstancias históricas, económicas, sociales, políticas y culturales de la vida del Perú” (p. 159). Citando a la definición del Inca Garcilaso de la Vega, Álvarez (2009) precisa que inicialmente cholo se usaba para aludir a los nacidos de la unión de personas de raza negra e indígena. Luego, su carga semántica evolucionó hasta que se llega a usar para denominar a los nacidos de la unión de europeos con indígenas, llamados en la época del Inca Garcilaso como “mestizos” (p. 159). Durante la época republicana, el término cholo empezó a emplearse para nombrar a los sectores populares de la población, más allá de sus aspectos raciales, como sostiene Álvarez (2009):

Los contenidos semánticos de la palabra cholo son cambiantes no solo en el tiempo sino también en el espacio [...] En Colombia, se emplea para referirse de manera genérica a los habitantes de aquellos países de la región sudamericana donde la población es mayoritariamente indígena o mestiza, como son los casos del norte de la Argentina, Bolivia, el Ecuador y el Perú. En Bolivia el uso es similar al del Perú y ha pasado por una evolución semejante. (p. 159)

Álvarez destaca en su anotación otros usos: cholo con sus matices de orgullo al serlo, cholo en sus formas diminutivas sugiriendo una expresión de cariño, y la identificación de lo cholo como un sentimiento de peruanidad. Estas últimas acepciones coexisten con los usos racistas, despectivos y marginales de este término en la sociedad peruana contemporánea. El *Diccionario de Peruanismos en Línea* presenta también varias acepciones: cholo como “peruano”, cholo como “mestizo de ascendencia europea e indígena”, cholo como “serrano de rasgos andinos”, cholo como persona “producto del mestizaje cultural de lo andino con lo occidental” y cholo como término usado para el “tratamiento afectuoso” hacia otra persona.

Ahora, se profundiza en la definición que propone el sociólogo peruano Aníbal Quijano, para quien el Perú del siglo XX fue una “sociedad de transición”, marcada por el proceso industrial y una cultura urbana occidentalizada. En ese contexto, observa la emergencia de una capa social y cultural intermedia a la que llama “sector cholo” (Quijano, 1980, p. 56). Adquiere importancia su definición para este estudio en tanto que su propuesta sociológica sobre lo cholo coincide temporalmente con la propuesta de Enrique Congrains bajo –por supuesto– los códigos de la literatura.

Quijano (1980) teoriza sobre el término en “Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú”, un artículo escrito en 1964 y que ese mismo año fue discutido en el Congreso Latinoamericano de Sociología de Bogotá. Posteriormente, se compiló en el libro *Dominación y Cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* (1980). Diez años antes de la aparición del citado artículo, Congrains había publicado *Lima, hora cero* (1954). Un año después, en 1955, publicó *Kikuyo*, su segundo libro de cuentos. En ambos, Congrains ficcionaliza sobre la Lima de mediados del siglo XX, con un énfasis particular y novedoso –al menos para la época– en los problemas del indígena, del migrante y del cholo en la ciudad.

De acuerdo con la definición de Quijano (1980), cholo es la persona que proviene de la masa campesina indígena del Perú y se diferencia de este grupo social originario al estar influido por elementos de la cultura urbano-occidental. Producto de esta simbiosis, este sector elabora un estilo de vida propio sin perder sus vínculos originarios (p. 63). El autor propone una serie de elementos para diferenciar al grupo cholo del resto de la población indígena y no indígena:

-Roles ocupacionales: Ya no es trabajador de haciendas o un agricultor de minifundios, sino un indígena que emigró a la ciudad y se convierte en obrero, chofer, pequeño comerciante, artesano, albañil, mozo, sirviente doméstico y otras ocupaciones.

-Lenguaje: Domina el español y también su idioma originario. Este último lo suele usar para expresar sus emociones más íntimas.

-Vestimenta: Esta tiende a ser occidental; no obstante, en las personas que están en proceso de cholificación, aún hay una influencia de los trajes indígenas.

-Escolaridad: Por lo general, este grupo es analfabeto o semianalfabeto.

-Movilidad geográfica: Se desplazan constantemente de una zona a otra. Muchos han migrado del campo a la ciudad.

-Urbanización: Los que viven en el campo usan objetos urbanos (reloj, bicicletas y radios portátiles), mientras que los que viven en la urbe y tienen ciertos recursos acceden a aparatos eléctricos de uso doméstico.

-Edad: Mientras que los adultos están en procesos iniciales de cholificación y los más viejos cambiaron poco su cultura indígena, los grupos jóvenes son los que pueden ser considerados cholos.

Quijano (1980) argumenta que lo cholo se asocia con lo étnico y lo racial desde principios de la sociedad colonial peruana, y es una idea que continuó instalada en el imaginario colectivo de la vida republicana para señalar “a los mestizos de rasgos [físicos] indígenas, al margen de su condición social” (p. 57). Cuestiona este uso en tanto que, afirmar lo cholo en términos raciales, supone la existencia de indígenas “puros”, un hecho imposible con una historia de cinco siglos de mestizaje.

Estas dos ideas sobre lo cholo a partir de lo racial y lo estrictamente sociocultural originan una ambivalencia que marca la identidad de este grupo emergente. Quijano (1980) opta por entender a lo cholo como un estrato social “en proceso de formación y desarrollo”, y que, en algunos sectores y expresiones artísticas, sus integrantes empiezan a mostrar “elementos de conciencia” que les permiten participar de una “situación social común” y percibirse como “un grupo social aparte tanto de la masa indígena como de la población que participa plenamente de la cultura occidental criolla” (p. 68). Uno de esos referentes de conciencia es el discurso literario, pues el autor reconoce la aparición de un cholo autoidentificado como grupo social específico en la obra de Ciro Alegría, José María Arguedas, Rubén Suelo Guevara y Julio Ramón Ribeyro. No menciona a Enrique Congrains, pero –como se revisa en esta investigación– existe en su narrativa una propuesta léxica sobre lo cholo.

Según Quijano (1980), la cholificación es el proceso mediante el cual la población indígena rechaza su anexión a la cultura occidental y conserva elementos provenientes de su cultura originaria, lo que genera un nuevo estilo de vida en la sociedad peruana. El sociólogo

diferencia este concepto en referencia con la modernización y de aculturación. El primero refiere a los cambios sociales, políticos y económicos generados por el sistema preindustrial e industrial; mientras que el segundo, a cómo los grupos indígenas abandonan progresivamente su herencia cultural indígena y chola, lo que algunos antropólogos como Galdo (1982) asociaron con el deseo y esfuerzo de occidentalización para ser admitidos.

La cholificación se comprende a partir de la conducta del individuo o grupo social cholo en el que se observa un esfuerzo por conservar elementos provenientes de su cultura originaria como la vestimenta, la lengua, los patrones de organización familiar y parentesco, costumbres, festividades, creencias religiosas, visiones del mundo, arte, técnicas artesanales, etc., aunque estos elementos se hayan modificado y adaptado a las circunstancias de la modernidad. De esta forma, se produce un nuevo estilo de vida “que se diferencia al mismo tiempo de las dos culturas fundamentales de nuestra sociedad, sin perder por ello su vinculación original con ellas” (Quijano, 1980, pp. 63-70). Así, según el autor, se origina “una nueva vertiente cultural” que configura una personalidad o identidad chola. Posteriormente, la cholificación se explica en el Perú contemporáneo como una expresión de integración nacional que supera la definición de Quijano (1980), ya que solo refiere a la transformación del migrante indígena a un habitante de la urbe que emerge en un nuevo sector social. Al respecto, La Cruz (2010) afirma: “Es claro que ‘lo cholo’ ha venido adquiriendo crecientemente un carácter nacional” (p. 112).

La propuesta sociológica de Quijano (1980) asocia la personalidad o identidad chola con rasgos machistas, de hombría, de agresividad, de insolencia, de adaptación ecológica y de movilidad geográfica. Además, relaciona al sector cholo con una indefinición social, cultural y psicológica. De esta manera, ubica a este grupo social en una situación de duda, de inestabilidad, de inseguridad, de frustración y de una agresividad que Quijano (1980) denomina la insolencia del cholo. Para llegar a esta afirmación, entiende el concepto de marginalidad en tres niveles y en cada uno caracteriza la situación del cholo:

-Marginalidad sociológica: El estatus social del cholo no está claramente definido toda vez que la sociedad tiene dos miradas sobre él. Mientras la población occidental lo ubica como parte de la “capa superior de la casta indígena”; los sectores indígenas los consideran parte de ellos por el parentesco y su cultura, pero a la vez como sujetos occidentalizados. Eso lleva a “una extrema dificultad en las relaciones entre los cholos y los otros grupos de la sociedad” (pp. 74-75).

-Marginalidad cultural: El estatus cultural del cholo es marcado significativamente por, al menos, dos formas de significar y valorar el mundo a partir de la influencia de lo occidental y de lo indígena, por esa razón su universo cultural está en “proceso formativo” y contiene “elementos sumamente inconsistentes y conflictivos”. De modo que, según Quijano (1980), el cholo en su rol ocupacional (por ejemplo de comerciante) puede actuar bajo los patrones de la sociedad capitalista, pero en sus relaciones de parentesco puede apelar a las reglas de la sociedad indígena.

-Marginalidad psicológica: El estatus psicológico del cholo se caracteriza por constituirse de elementos conflictivos y ambivalentes a partir de esa indefinición social y cultural. De modo que este individuo busca permanentemente una orientación e identificación, pero en ese camino encuentra muchas dificultades que lo conducen a la inseguridad y la frustración.

Estas ideas de Arona (1938), Álvarez (2009) y, especialmente, Quijano (1980) sobre lo cholo complementan nuestra propuesta interpretativa del problema de Otro en la obra de Congrains. Nos interesa sobre todo la de Quijano (1980) porque su definición sociológica casi coincide temporalmente con la publicación de *Lima, hora cero* y *Kikuyo*; es decir, surge en el mismo mismo contexto social en el que Congrains propone una variada perspectiva sobre lo cholo desde la literatura urbana de la “Generación del 50”.

De los aspectos teóricos examinados en el capítulo II, para la propuesta interpretativa de esta investigación interesan las reflexiones del Otro desde la filosofía. Lo tratado sobre la complementariedad aristotélica del individuo, la construcción del sujeto desde el Otro, la mirada sartreana, el encuentro y la relación inevitable con el Otro, y los procesos de deshumanización son categorías de análisis que se emplearán a lo largo de los dos capítulos siguientes. Con estas categorías se buscará responder a cuestiones asociadas con la identidad y la conducta del Otro, así como también a la imposición de un juicio desde el Otro. Para el análisis de los siete relatos de Congrains también se toman en cuenta las reflexiones acerca del Otro desde las ciencias sociales. Dicha perspectiva permite que esta lectura crítica recurra a tres paradigmas antropológicos (diferencia, diversidad y desigualdad), para profundizar en la construcción del Otro congrainsiano bajo los términos del evolucionismo cultural, de la diversidad de las culturas, y de los procesos de colonialidad, descolonialidad y poscolonialidad. Finalmente, las reflexiones sobre la marginalidad, los sujetos suburbanos y

lo cholo sirven para proponer una distinción y categorización de los sujetos congrainsianos y a partir de ahí sumergirse en el estudio de la otredad.

CAPÍTULO III

3.- LA OTREDAD Y EL FACTOR HUMANO EN LA LITERATURA DE ENRIQUE CONGRAINS MARTIN: LA IDENTIDAD Y LA CONSTRUCCIÓN DEL OTRO

Entendemos la identidad del Otro como la constitución de una forma de ser del sujeto a partir de sus características físicas, emocionales, sociales y culturales. Esta identidad puede ser una construcción propia o estar configurada desde perspectivas ajenas al Yo. En *Lima, hora cero* y *Kikuyo* se identificaron, al menos, 190 sujetos (entidades individuales o colectivas); de ellos 7 son narradores y 183 son personajes con distintos niveles de participación en los relatos⁶. En esta parte de la investigación se categorizan las identidades encontradas y se busca establecer las relaciones de otredad. A grandes rasgos, identificamos tres tipos de sujetos: el hegemónico, el marginal y el sujeto neutro. En el sujeto hegemónico, hallamos varias formas de ser Otro: el capitalista, la autoridad, el empleador, el habitante de la Lima ‘moderna’ y el profesional. En el sujeto marginal, identificamos al Otro suburbano, al Otro migrante, al Otro empleado y al Otro marginal⁷. También se observa un sujeto neutro; es decir, participa en el relato sin poder definirlo como un Otro hegemónico o un Otro marginal.

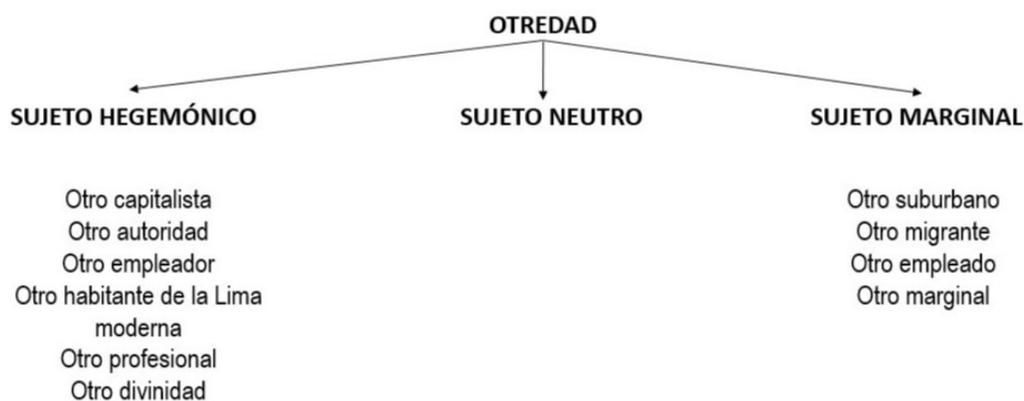


Figura N° 1

⁶ Entendemos relato según la diferencia narratológica que planteó Gerard Genette de los términos historia y narración. En *Figuras III* (1989), afirma que el relato es propiamente el “significante, enunciado o texto narrativo mismo” (p. 83). El relato es una secuencia narrativa con dos tiempos: “hay el tiempo de la cosa contada y el tiempo del relato (tiempo del significado y el tiempo del significante)” (p. 89). Genette explica que esta dualidad hace posible “las distorsiones temporales”, pero sobre todo transforma “un tiempo en otro tiempo”.

⁷ La categoría del Otro marginal reúne al suburbano y al migrante en una sola categoría cuando no es posible distinguirlos. Por ejemplo, en el caso de «Lima, hora cero», al hacerse referencia a los habitantes de Esperanza se plantea una entidad colectiva que reúne a ambas formas de otredad.

En las siete narraciones estudiadas prevalece la presencia de sujetos marginales que están en permanente encuentro y relación con sujetos hegemónicos. De todos los personajes, tanto en *Lima, hora cero* como en *Kikuyo*, la mayoría (107 de los 182) se asocia con una identidad marginal, ya sea por la idea que tienen de sí mismos o por la construcción que hacen los sujetos Otros. Ahora bien, no se trata de una cuestión numérica, sino –sobre todo– de la exploración del mundo que se nos presenta en cada relato: la vida, los conflictos y las luchas de los habitantes de la invasión Esperanza; de la familia Palomino; de un niño de Tarma que acaba de migrar al cerro El Agustino; de los nuevos vecinos de la unidad vecinal Matute; de una mujer acosada por los hombres de un aserradero en Pucallpa; de los habitantes de un pueblo de la sierra central del Perú que luchan solos contra una plaga; y de Aselmo Amancio y su familia, arrimados en un corralón de la ciudad. De modo que la propuesta narrativa de Enrique Congrains (1954; 1955) se interesa por explorar la vida marginalizada de los individuos suburbanos, migrantes y empleados, en su encuentro y relación con los Otros. Al suburbano, lo reconocemos como un sujeto urbano que se siente foráneo por el espacio precarizado que habita en la ciudad. Por su parte, el migrante se asume foráneo, porque considera que la ciudad –incluyendo sus márgenes– le es completamente ajena, pese a su voluntad de integrarse. El Otro empleado puede ser un suburbano o un migrante que consiguió insertarse en el sistema de trabajo y en el espacio residencial de la ciudad moderna y capitalista; sin embargo, su nueva condición social no le quita la categoría de sujeto marginado. En los siguientes apartados se profundiza en estas marcas identitarias.

3.1.- La heterogeneidad del sujeto marginal frente a la rigidez identitaria del hegemónico

La obra cuentística de Enrique Congrains que analizamos en esta investigación –y también su primera novela *No una, sino muchas muertes* (1957) y su cuento «Domingo en la jaula de esteras» (1959)– es una aproximación, desde la literatura, al mundo marginado de la Lima de los años 50, cuando la ciudad empezaba experimentar un creciente conflicto socio-cultural por la migración andina a las ciudades de la costa y las formas en la que ocurren estos encuentros/desencuentros. Son problemáticas las relaciones sociales que se producen entre los sujetos hegemónicos que ostentan el poder urbano, moderno y capitalista, con los sujetos marginados que descubren, ocupan e intentan adaptarse al territorio desconocido. Estas relaciones conflictivas se analizan, primero, planteando ideas iniciales sobre la identidad del Otro marginal (migrante, suburbano y empleado), a quien se observa en el universo ficcional

de *Lima, hora cero* y *Kikuyo* como un individuo o un colectivo marcado por su heterogeneidad. Lo condicionan varios factores: no sentirse parte de la urbe –a pesar de vivir ahí–, sus conflictos con la vivienda, la dependencia centralista y su proceso migratorio externo (desde fuera de la ciudad como en «Lima, hora cero») o interno (dentro de la misma ciudad como en «Cuatro pisos, mil esperanzas»).

El sujeto marginal es heterogéneo, porque sus patrones de conducta están, en apariencia, bien delimitados; sin embargo, a lo largo del desarrollo narrativo de Congrains este llega a ser impredecible y complejo. Cuando Cornejo Polar (1996) propone la categoría de la migración para leer la literatura latinoamericana, este crítico literario peruano afirma que “no hay mejor discurso sobre la identidad que el que se enraíza en la incesante (e inevitable) transformación” (p. 841). Está refiriéndose a la identidad del migrante y a la imposibilidad de estigmatizarlo solo como “un subalterno sin remedio, siempre frustrado, repelido y humillado, inmerso en un mundo hostil que no comprende ni quiere comprender, y de su discurso no más que un largo lamento de desarraigo” (p. 840). Este crítico se opone a encasillar al migrante “en estereotipos puramente celebratorios” (p. 840) y afirma que la heterogeneidad migrante hace de este sujeto un ser complejo y descentrado. Es precisamente lo que observamos en los sujetos marginales en *Lima, hora cero* y *Kikuyo*; es esa la característica identitaria que lo distingue del sujeto hegemónico.

Esta heterogeneidad del sujeto marginal es notoria en sus patrones de conducta. Por un lado, es un ser pacífico y dialogante pese al estado de conflictividad al que está sometido. Por otro lado, afronta un proceso de transformación hacia la ira, la venganza y la violencia. Los habitantes de Esperanza, en «Lima, hora cero», se posicionan en el primer patrón de conducta. El Otro suburbano y del Otro migrante son seres en conflicto, que conducen sus reacciones por la vía de la ley (buscan a un abogado para empezar su defensa), por la vía del diálogo y la negociación (se reúnen con el gerente de la empresa urbanizadora que pretende desalojarlos e intentan negociar con una propuesta de compra a plazos), por la vía de la súplica (mujeres de Esperanza le ruegan evitar el desalojo a la esposa del gerente de la empresa urbanizadora), y también por la vía del reclamo pero bajo los cánones de una supuesta “civilidad” (protestar contra el desalojo en orden y sin violencia). Los habitantes de Esperanza se rebelan, pero sin quebrantar la ley ni apelar a la violencia.

No encontramos en los habitantes de Esperanza esa segunda dimensión de la que hablamos –la violenta– como sí es posible registrarla en los demás cuentos. ¿Por qué en «Lima, hora cero» no se desarrolla el aspecto violento o iracundo del sujeto marginal? Eso ocurre por una estrategia narrativa, que apela a un final abierto, inesperado y sorpresivo. Este final abrupto

deja varias cuestiones de la historia sin resolver: ¿Qué sucede con los habitantes de Esperanza? ¿A dónde van si lograron desalojarlos? ¿Qué hacen luego de enterarse del ingreso de la maquinaria, de la destrucción de sus chozas y de la muerte de Mateo Torres? ¿Cómo reaccionaron? ¿Insisten en la vía legal, del diálogo, de la negociación, de la súplica y de la protesta “civilizada” o su conducta es trastocada por la ira, la venganza y la violencia? No revelar esa segunda dimensión del comportamiento es lo que amplifica la gran interrogante que, implícitamente, Congrains plantea sobre el Otro marginal. ¿Siempre será un ser pacífico, incluso después de experimentar la violencia y el salvajismo del sujeto hegemónico? Se encuentran varias respuestas en los demás relatos.

En «Los Palomino», Andrés es un Otro suburbano, taxista, artesano y habitante, con su familia, de una casa alquilada en el Rímac. Como todo sujeto marginal en Congrains, Andrés Palomino es un ser en permanente conflicto. A lo largo de varios momentos del relato él está sometido al estrés de la adversidad, básicamente por haber chocado el auto de lujo de un profesional influyente de la ciudad y por las dificultades para conseguir el dinero que requiere para la operación al riñón de su esposa. Pese a estas circunstancias, Andrés se muestra como un ser pacífico, al igual que los habitantes de Esperanza. Sin embargo, a medida que avanza el relato, la conducta de este personaje va cambiando y empieza a lanzar expresiones violentas, a agredir físicamente al Otro hegemónico (1) y a concebir deseos de matarlo (2), como se puede leer en las siguientes citas tomadas de «Los Palomino», que para una mejor organización serán enumeradas:

- (1) Se llamaba Palomino, pero con todo reventó.
–¡Carajo, si le voy a pagar su tubo de mierda! –y lo tomó de las solapas remeciéndolo con tremenda rabia hasta que el policía lo separó violentamente. (Congrains: 1954, p. 34)
- (2) [...] Era una preocupación menos en la cabeza, pero, sin quererlo, sintió unos inmensos deseos de tomar a dos hombres por el cuello y, uno contra otro, reventarles los cráneos. Los dos hombres cobraron forma de imaginación: uno era el ingeniero Martínez, con el que había colisionado una noche de carnaval; otro, el que aparecía más nítidamente, era el propietario del auto Chrysler. Cráneo contra cráneo hasta que reventaran con un sonido fuerte, vibrante, reconfortador. Pero se llamaba Palomino, nunca había hecho mal a nadie y verdaderamente, a pesar de todo, se llamaba Andrés Palomino. (Congrains: 1954, p. 61-62)

En estos dos fragmentos, se aprecian dos ideas. La primera es que el Otro marginal se comprende a sí mismo como ser pacífico y “civilizado”; incluso Andrés establece una

relación entre esa forma de ser y su nombre. Apellidarse Palomino le asigna una forma de ser en la urbe, lo ubica en el plano de la “civilidad”, lejos de la conducta salvaje que la ciudad moderna le asigna al sujeto marginal. Por su apellido, Andrés piensa que no debería ser un marginal, pero en el desarrollo de la trama se convence que lo es, por su oficio de taxista y artesano, que no lo hace un “hombre de empresa”, según su intento por definirse (3). También por su conflicto con la vivienda, por su color de piel y por lo difícil que le resultó conseguir 3.000 soles para operar a su esposa. La segunda idea que extraemos de los dos fragmentos anteriores es la resistencia de Andrés frente a la violencia, que no lo desborda del todo. Si los habitantes de Esperanza se identifican plenamente como sujetos pacíficos, Andrés también lo hace, pero empieza a notar en él los primeros rasgos violentos (3) que experimenta producto de su estado de marginalidad.

- (3) Había sucedido demasiadas cosas desagradables durante el día, para que ahora, a las once de la noche, semanas antes de que la voracidad navideña estallara y envolviera a todos, su familia, en pleno, estuviera alrededor de su cama, contemplándolo como un ser extraño y anómalo. ¿Lo era? ¿No lo era? Trató de definirse: el término “chofer de taxi” no le llegó a satisfacer. Eso era algo ocasional o, más bien, un producto de la casualidad, porque así como chofer pudo ser mecánico o sastre, o seguir toda su vida en lo de las cobranzas. Siguió buscando, buscando, y formó esta frase optimista y simpática: “Andrés Palomino es un hombre de empresa”. Pero luego se preguntó ¿ejemplos? ¿pruebas? Se volteó, cambió de lugar de la almohada y meditó: “Los caballitos de madera son una prueba. Los proyectos que tengo para establecer una fábrica de juguetes son otra prueba más. Soy un hombre de empresa, un luchador, un titán, un héroe”. Se agitó en el techo y el roce de su barba contra la almohada le recordó su triste condición. No quiso profundizar más con aquello de “hombre de empresa”, pues sabía que se estaba enfadando a sí mismo, creándose falsas e inútiles seguridades” (Congrains, 1954, p. 57)

En «El niño de Junto al cielo» y en «Cuatro pisos, mil esperanzas», la violencia en el sujeto marginal ya no es un estado sobre el que haya que resistir. Ambos relatos ponen en escena a sujetos marginales ya violentos, y la diferencia con Andrés Palomino es que en este aún existe un estado de remordimiento. Es el caso de Pedro, el niño suburbano que estafa al niño migrante Esteban. A este último, Pedro lo había elegido para estafarlo apenas supo que no era de Lima. Es también el caso de la pandilla de los alrededores de la unidad vecinal Matute, donde jóvenes marginales, identificados como cholos, golpearon a los hijos de los empleados de la ciudad, sin mayor reparo y compasión. La misma transformación se observa en «Anselmo Amancio», cuento en el que Julio Suárez es un Otro suburbano que estafa con un vehículo malogrado al migrante que da nombre al relato. En los tres cuentos, el suburbano

violento, que se adaptó al ritmo y a los códigos de la ciudad, no manifiesta ningún gesto de compasión, de remordimiento o de temor. La “bestia de un millón de cabezas” los ha devorado y transformado. Esa es la respuesta a la pregunta que Congrains plantea implícitamente en «Lima, hora cero» y que es la misma interrogante que Esteban se hace al final de «El niño de Junto al Cielo»:

- (4) Entonces, ¿Pedro lo había engañado?... ¿Pedro su amigo, le había robado el billete anaranjado?... ¿O no sería, más bien, la bestia con un millón de cabezas la causa de todo?... Y, ¿acaso no era Pedro parte integrante de la bestia?... Sí y no. Pero ya nada importaba. Dejó el muro, mordisqueo una galleta y, desolado, se dirigió a tomar el tranvía. (Congrains, 1954, p. 85)

A través de la voz del narrador, que empatiza con la desgracia del niño Esteban, Congrains plantea otra de las cuestiones cruciales acerca de la identidad del sujeto marginal. La primera, dijimos líneas arriba, es sobre cómo reaccionan el Otro migrante y el Otro suburbano a la violencia del sujeto hegemónico. La segunda es acerca de la duda que el sujeto marginal tiene sobre sí mismo y la responsabilidad de su transformación: ¿Quién es responsable de su conducta violenta? ¿Para integrarse a la gran ciudad es necesario adaptarse a su ritmo frenético y violento? En esa misma línea caben estas otras dos preguntas: ¿Cómo reacciona Esteban a partir de esa primera experiencia violenta con la ciudad? ¿En qué se transforma? Son las mismas dudas sobre la identidad del sujeto marginal que Congrains deja abiertas en «Lima, hora cero»; sin embargo, en «El niño de Junto al cielo» el autor las despeja con la participación violenta de Pedro. ¿Ese es el destino de todo migrante y suburbano que pretende sobrevivir a la “bestia de un millón de cabezas”?

La heterogeneidad del sujeto marginal –basada en la polaridad de su conducta y en su capacidad de transformación– se opone a la identidad rígida y estable del sujeto hegemónico de Congrains, que es un sujeto violento, autoritario, sin compasión y que no suele tener una identificación propia y personal. Sobre esto último, en «Lima, hora cero», solo uno de los dos capitalistas que discuten en qué sector invertir es identificado con un nombre propio. Tampoco es identificado el gerente de la compañía urbanizadora ni su esposa, aun cuando participan de las acciones narrativas y tienen discursos directos de relevancia para el desarrollo de la trama. En «Cuatro pisos, mil esperanzas», el gerente de la empresa donde laboraba Barreda tampoco es identificado con un nombre propio y, más bien, se lo califica como un “viejo zorro”. En «Los Palomino», el dueño del Chrysler tampoco es llamado por su nombre, pero sí caracterizado por su conducta violenta y autoritaria; algo similar se observa

en «Pucallpa», cuento de *Kikuyo* en el que el capataz del aserradero no es identificado con un nombre, pero sí por ser una persona alta y corpulenta, y un acosador sexual. Este anonimato intencional del sujeto hegemónico es un recurso que utiliza Congrains para deshumanizarlo, pues a pesar de tener una posición social, económica, laboral o profesional hegemónica, este carece de una identidad personal.

Al Otro capitalista, definido en «Lima, hora cero» como “un señor que tiene una gran casa, un gran auto y un próspero negocio” (Congrains, 1954, p. 9), se le acusa de un falso colectivismo y de tomar decisiones bajo una idea de progreso sobre la que el narrador migrante ironiza (5) cuando en su discurso se inmiscuye el diálogo de los capitalistas:

- (5) ¿Qué podemos hacer con diez millones de soles? Podemos crear un negocio de importación [...] También sería conveniente instalar una fábrica. No importa lo que fabriquemos, el hecho es que el Perú necesita fábricas para progresar. La patria tiene que progresar e industrializarse (Congrains, 1954, p. 10).

La intromisión discursiva del sujeto hegemónico en un relato como este, que prioriza la revelación del mundo marginado, se presenta como una grieta que separa dos formas de vida en un mismo territorio. A un lado de esa grieta, los capitalistas/hegemónicos simplifican el manejo del dinero en proporciones millonarias; mientras que en el otro extremo existen seres desesperados por conseguir algunas cuantas libras para acceder a una vivienda, a la alimentación y a la defensa jurídica (6). Mientras unos conciben el progreso como la multiplicación del capital por el capital, los Otros entienden el progreso como la solución de necesidades estrictamente básicas:

- (6) Somos seres humanos y no plantas para ser desarraigados a capricho de una compañía urbanizadora. Además, no tenemos adónde verdaderamente ir. Qué tiene más importancia: ¿que una compañía gane miles de miles o el porvenir y las chozas de todos nosotros? (Congrains, 1954, pp. 12-13)

El autoritarismo del Otro capitalista se expresa en un pragmatismo que Congrains pone en cuestionamiento a través del narrador migrante de «Lima, hora cero». La acusación implícita del falso colectivismo, del que hablamos, se expone por medio de una supuesta preocupación por el “progreso de la patria” (5), cuando el desarrollo narrativo propone que, en realidad, existe una pretensión más individualista, sin reparos en imponerse por medio de la fuerza (7) que le otorga aquello que Said (2003) llamó un intercambio desigual de poder, en este caso el poder del capital:

- (7) Los capitalistas conversan, discuten y cambian opiniones. Por último, deciden: comprarán la hacienda y la urbanizarán. Un momento, señores, hay un problema que no han contemplado: en los terrenos de la hacienda existe una “urbanización clandestina”. Tal vez haya dificultades.
¡Bah, con dinero nunca! (Congrains: 1954, p. 10)
- (8) [...] Toman asiento y el gerente, un señor gordo y colorado, se parapeta tras el escritorio. “Señores, –¡nos llamó señores!– nuestra firma ha invertido cerca de seis millones en la compra del fundo La Esperanza con el propósito de urbanizar el lugar. Pero hay un problema: ¡Ustedes! Tengan en cuenta que va a ser un barrio semiresidencial, y el que exista una urbanización... “clandestina” le restaría todo valor. Yo supongo que son personas razonables y que sabrán ponerse en nuestro caso: seis millones de soles invertidos y los accionistas no lo han hecho para cultivar alcachofas. ¡Claro que no! Lima crece, la ciudad crece y tiene que seguir creciendo, inevitablemente. Pero no somos topos para enterrarnos, ni enredaderas para trepar permanentemente. Somos seres humanos, un millón de seres humanos y necesitamos expandirnos lateralmente. Lástima que ustedes estén tan mal situados, justamente en el borde de la ciudad, de la “gran Lima”. ¿No pensaron nunca que esto tenía que suceder, tarde o temprano? (Congrains: 1954, p. 18)

En estas dos citas no solo se muestra al Otro capitalista como un ser pragmático, capaz de todo en defensa de sus intereses, sino también como un sujeto que reconoce en el Otro una identidad diferente, asociada con lo clandestino, lo animal, lo desfasado, lo marginal y lo problemático (8). Congrains está todo tiempo jugando con esas operaciones de contradicción para revelar que los sectores hegemónicos de la ciudad estigmatizan a su Otro con aquello que valoran como contrario al Yo. Ese pragmatismo deriva en un autoritarismo. En «Lima, hora cero», el mayor ejemplo de esa conducta hegemónica es la incursión que la CULSA organiza para desalojar a los habitantes de Esperanza. Congrains revela así un uso abusivo de la fuerza con un simbolismo que no se debe pasar por alto: las máquinas contra las chozas; es decir, lo moderno/industrial contra lo precario/artesanal. En «Los Palomino», esta conducta autoritaria se observa en el dueño del Chrysler, identificado como “un individuo importante e influyente” por tener una gerencia a su cargo y ser apoderado de un banco. En todo momento, este se muestra exaltado, dando órdenes al policía de tránsito, sin ninguna disposición para negociar tras el choque de su auto y sin ceder frente a las súplicas de Andrés Palomino, un taxista y artesano que identifica al Otro hegemónico como un ser que lo odia, pues además de la violencia y el autoritarismo, la identidad del hegemónico está marcada por su capacidad para despreciar al Otro. En «Los Palomino» se observa ese rasgo en el dueño del Chrysler y

también en los padres de Roberto (9), enamorado de Elvira, una de las hijas de Andrés Palomino:

- (9) –Con la chica de los bajos, ¿no?– le preguntó su padre, hoscamente.
–Debería darte vergüenza meterte con la hija de un chofer de taxi– agregó su mamá, apoyando al “régimen”, como siempre.
Comprendió que no podía soportar las ofensas y, para no estallar, trató de defenderse:
–¡Son decentes!
–¡Porque pagan sesenta soles de casa!– gritó su padre, recordando–. ¡Si no, estarían muriéndose de hambre o las hijas tendrían que terminar no sé dónde!... (Congrains: 1954, p. 53)

Otro ejemplo de autoritarismo del Otro hegemónico es la conducta violenta del capataz del aserradero contra Elena en el cuento «Pucallpa». En este relato, el ejercicio de la violencia se sostiene en la fuerza de lo masculino y lo social, pues este hombre es acusado de acosador, y de someter a su víctima con la fuerza física y con su posición socio-laboral: (capataz-empleada/hombre-mujer). En una entrevista hecha por Luchting (1977), Enrique Congrains dijo que su intención en la novela *No una, sino muchas muertes* (1958) fue “denunciar la situación de la mujer peruana” (p. 33) y burlarse de “los patrones femeninos convencionales” (p. 33), pero estas pretensiones las había empezado años antes en «Pucallpa». No obstante, Elena –a diferencia de Maruja, el personaje protagónico de su novela– se muestra sumisa, sin ninguna manifestación de rebeldía, en absoluta indefensión frente a la agresividad del capataz. Elena se aproxima más a ese prototipo de mujer convencional sin esa “alegoría de la revolución social” (p. 9) con que se esquematiza a Maruja.

La heterogeneidad del sujeto marginal también se presenta en los estados y procesos emocionales. Los personajes del mundo marginado exploran un universo de sensaciones complejas, inestables, que van transformándose a medida que el relato avanza; de modo que, en la mayoría de los casos, estos sujetos empiezan con un estado emocional y terminan en otro, muy distinto, hasta opuesto. Si bien podría sostenerse que, justamente, las transformaciones emocionales son las que le dan sentido en gran medida a cualquier relato de la literatura, resulta interesante reparar en que esta complejidad emocional no es explorada de igual forma en el sujeto hegemónico, lo que no implica que sea incapaz de sentir o emocionarse. En todo caso, la construcción de otredad que se hace del sujeto con poder se localiza en un plano secundario o invisibiliza su capacidad emocional.

En «Los Palomino», por ejemplo, Andrés atraviesa desde el principio del cuento un proceso de desesperación y miedo por la urgencia de conseguir el dinero para la operación de su esposa, al mismo tiempo él está esperanzado en pronto conseguirlo por todas estas razones:

(10) Estaba, vivía, trabajaba en Lima; no era lógico suponer que su esposa iba a morir por no tener los tres mil soles indispensables para la operación. Se llamaba Palomino y no se desanimó: si no era ese día, sería el siguiente (Congrains, 1954, p. 29).

En medio de estas dificultades choca su vehículo. Pese a todo, Andrés trata de conservar la tranquilidad, pero la pierde frente al conductor del Chrysler, quien en todo momento actúa dominado bajo la cólera y un aparente odio. Nótese en el encuentro entre ambos sujetos una oposición emocional en dos dimensiones: en el estado inicial y en su evolución.

	Andrés Palomino	Dueño del Chrysler
Estado inicial:	Tranquilidad	Cólera
Evolución:	Cólera	Cólera

Figura N° 2

A lo largo del relato, Andrés seguirá enfrentando situaciones que alteran sus estados emocionales entre la esperanza y la desesperanza, el miedo y la seguridad, la duda y la certeza. En cambio, el hegemónico (el dueño del Chrysler, el propietario del inmueble, la esposa del propietario del inmueble) siempre mostrarán una conducta marcada por los mismos estados emocionales: odio y cólera. Un caso de excepción es Roberto, el hijo de los propietarios de la casa que alquilan los Palomino. Su postura es de rebeldía y de cuestionamiento frente a la construcción que sus padres hacen del Otro; por lo tanto, no resulta extraño que su universo emocional se proponga heterogéneo en vez de rígido. Roberto expresa amor y deseo hacia Elvira, la hija de Andrés Palomino. Lo hace contra su familia, que se opone a esa relación amorosa por la diferencia social que existe entre ambos, según la mirada del sujeto hegemónico. Desde su rebeldía, Roberto cuestiona en sus padres la falta de empatía por la situación de los Palomino. Llega a sentir la necesidad de controlarse para no estallar en rabia, un rasgo característico en el sujeto marginal congrainsiano:

- (11) –Con que con la chica de los bajos, ¿no?– le preguntó su padre hoscamente. Roberto levantó los hombros y no contestó.
–Debería darte vergüenza meterte con la hija de un chofer de taxi– agregó su mamá, apoyando el “régimen”, como siempre.
Comprendió que no podía soportar más las ofensas y, para no estallar, trató de defenderse:
–¡Son decentes!
–¡Porque pagan sesenta soles de casa!– gritó su padre, recordando–. ¡Si no, estarían muriéndose de hambre o las hijas tendrían que terminar no sé dónde!...
Trató de no escuchar y tomó apresuradamente la sopa. Su papá seguía hablando:
–Mira, no me opongo a que la veas. Sigue con ella si quieres, pero, eso sí, no pienses en serio, no dejes a un lado tus estudios.
Buscó la forma de desviar la conversación y exclamó:
–¡Cómo son ustedes, caray! Hablan barbaridades. Hablan barbaridades de esa familia y no saben en los aprietos en que están: el papá de Elvira necesita tres mil soles para operar a la señora y no sabe cómo conseguirlos ¿No les da pena?
(Congrains: 1954, p. 53)

En «Los Palomino», el amor y el afecto son dos registros emocionales que Congrains asocia con el Otro marginal. Estos aparecen en oposición a la conducta despreciativa del sujeto hegemónico. La batalla de Andrés Palomino por salvar a su esposa de la muerte es una manifestación de amor que, incluso, se expresa en actos corporales como se lee en la siguiente cita. “¿Cómo estás?, preguntó [él] mientras se sentaba en la cama. Arregló los cabellos de su mujer y le acarició el rostro”. (Congrains, 1954, p. 37). En «Lima, hora cero», las expresiones de amor se dan en el plano colectivo. Los habitantes de Esperanza quieren a María como a una madre:

- (12) Para los que no tenemos madre, ella ha sido eso en nuestro corazón: “¡Madre! Nos ha aconsejado acerca de nuestro trabajo, de nuestros amores, de nuestros problemas... ¡Para todos nosotros constituye el símbolo de la mujer, de la madre peruana!” (Congrains, 1954, pp. 16-17).

El protagonista de «Anselmo Amancio» es también un hombre migrante que, en medio de todas las dificultades que enfrenta en la ciudad, expresa sin remordimientos el amor por su mujer:

- (13) Él se agachó y la besó casi con desesperación. La vida seguía aún, pese a todo. Todavía había vida y Anselmo podía encontrarla en cualquier lugar: en los labios de

su mujer, por ejemplo; o en una calle de Jesús María o en una gota de leche (Congrains, 1955, p. 120).

La situación de Elena, en «Pucallpa», es un caso particular de expresión de amor, con sensaciones que corresponden a un amor lejano, casi fantasmal, perdido en la selva, un amor que no vuelve, que es su salvación, su refugio, pero que está imposibilitado por la distancia y circunstancias no aclaradas en el relato. En todo caso, este sujeto marginal (Elena), aparentemente un migrante que habita un espacio no urbano, es capaz de amar, desear y temer a la vez, mientras al hegemónico (el capataz) se lo asocia con una conducta violenta, marcada por un deseo incontrolable de sometimiento, de posesión sexual y odio.

Todo lo expuesto hasta este punto sirve para evidenciar que en la obra de Congrains los sujetos hegemónicos y los sujetos marginados se oponen no solo por su posición en la ciudad, sino también por identidades dispares (rígidas contra heterogéneas) que determinan sus conductas sociales y sus estados emocionales cuando deben relacionarse con los Otros.

3.2.- La diferencia⁸ como un rasgo de otredad: la modernidad y el conflicto con la vivienda

En el apartado anterior analizamos cómo la heterogeneidad condiciona todo el sistema identitario, conductual y emocional de los sujetos marginados, en oposición a la rigidez que condiciona a los sujetos hegemónicos. Además, el problema del Otro en Congrains puede explicarse desde otras categorías como las oposiciones blanco/cholo, moderno/no moderno y mayoría/minoría. Para esquematizar estas singularidades del Otro marginal frente al Otro hegemónico, se usarán los tres paradigmas antropológicos tratados en el marco teórico: la construcción de Otro cultural por la diferencia, por la diversidad y por la desigualdad. Esta parte de nuestro análisis permite comprender bajo qué visiones antropológicas se construye al Otro en *Lima, hora cero* y *Kikuyo*.

No adecuarse a los valores de la modernidad origina una forma de ser un Otro en la Lima de Congrains y este rasgo se le asocia a una construcción del Otro desde el paradigma antropológico de la diferencia. Como se explicó en el segundo capítulo, esta corriente de

⁸ Es importante clarificar el uso de la palabra diferencia para evitar confusiones. En este subtítulo, usamos este término para referirnos a aquellos rasgos que distinguen a los sujetos hegemónicos y marginales, mientras que el segundo uso está referido a uno de los tres paradigmas antropológicos de la construcción del Otro cultural, citado en *Constructores de otredad* (2004). En este segundo empleo se refiere a la comprensión de Otro cultural desde el evolucionismo darwiniano, aplicado a las ciencias sociales por Edward Burnett Tylor y Lewis H. Morgan, teóricos del llamado evolucionismo cultural.

pensamiento se fundamenta en los preceptos teóricos del evolucionismo darwiniano, aplicados en las ciencias sociales por Edward Burnett Tylor y Lewis H. Morgan, teóricos del llamado evolucionismo cultural. Se recapitulan aquí algunas ideas. A finales del siglo XIX, Tylor y Morgan defendieron que la especie humana tiene las mismas características biológicas y psicológicas, pero no todas estas culturas experimentaron el mismo progreso; es decir, registraron un proceso evolutivo diferente medible en grados. Así, dicha evolución cultural se observa en grados de presencia o ausencia de aspectos materiales (inventos asociados a la subsistencia) y no materiales (ideas e instituciones) que, sometidos al método comparativo⁹, esquematizan a las culturas en tres estadios: primitivas, bárbaras o civilizadas. Boivin et. al (2004) afirma al respecto:

...a mayor presencia y diferenciación, mayor progreso (grado de cultura) y menor distancia temporal (cercanía a la civilización moderna); a la inversa, a menos presencia y diferenciación, menor progreso y mayor lejanía temporal (cercanía con la edad temprana de la humanidad) (p. 32).

A partir de aquí puede observarse la construcción del Otro marginal desde la diferencia (evolucionismo cultural) que ejecuta el gerente de la CULSA (el poder capitalista) en el diálogo con los habitantes de Esperanza, quienes llegan hasta su oficina para evitar el inminente desalojo de sus chozas. El sujeto hegemónico enfatiza en la supuesta no adaptación del Otro marginal a la modernidad (14), pues ha establecido su espacio de vivienda en los límites de la urbe, donde se proyecta el crecimiento urbanístico modernizador.

(14) ...Lima crece, la ciudad crece y tiene que seguir creciendo, inevitablemente. Pero no somos topos para enterrarnos, ni enredaderas para trepar permanentemente. Somos seres humanos, un millón de seres humanos y necesitamos expandirnos lateralmente. Lástima que ustedes estén tan mal situados, justamente en el borde de la ciudad, de la “gran Lima”. ¿No pensaron nunca que esto tenía que suceder, tarde o temprano? ¡Ah, sí, mis amigos, estamos en pleno siglo veinte! ¡Caray, en todo el planeta no hay más que unas treinta ciudades más grandes que Lima! ¿No les parece maravilloso? (Congrains, 1954, p. 18)

⁹ Los antropólogos del evolucionismo cultural aplicaron el método comparativo desarrollado en las ciencias naturales para ordenar las semejanzas y diferencias culturales en tres estadios: salvajismo, barbarie y civilización. A través de la recolección de objetos, relatos e información se compara el progreso cultural de diferentes sociedades y según sus acumulaciones y generaciones culturales se lo clasificaba en algún momento entre el pasado salvaje y la civilización moderna. Este método fue sustituido y criticado por el relativismo, que sostenía que esa actividad comparativa no era posible ni correcta toda vez que cada cultura tiene “una configuración distinta y entendible sólo (sic) en sus propios términos” (Boivin et. al, 2004, p. 9)

Para el hegemónico, el Otro se quedó retrasado en el tiempo y no se ajustó a los valores de la civilización moderna. Toma como evidencia la relación conflictiva y precaria que el sujeto marginal tiene con la vivienda. En palabras de Morgan (2004), el acceso al conocimiento de las culturas más primitivas o menos civilizadas implica un descenso “en la escala de los adelantos humanos” (p. 50), un estadio del progreso cultural en el que “las invenciones se tornan más sencillas y más directas en su relación con las necesidades primarias” (p. 50). Así, podemos afirmar que el sujeto hegemónico en «Lima, hora cero» construye al Otro marginal como un sujeto opuesto a la modernidad, porque sus condiciones de vivienda son de subsistencia, con los recursos mínimos y justos para sobrellevar la necesidad de un espacio habitable (15).

(15) Mateo Torres reúne algunos adobes y ladrillos “usados” que ha encontrado en los basurales, sigue buscando y llega con latas viejas, trozos de madera, cartones, compra una esterilla y levanta su choza. Ha decidido quedarse entre nosotros (Congrains, 1954, p. 11).

Otro ejemplo de esta conflictividad con el espacio habitado se observa en «Los Palomino». El artesano y taxista Andrés, su esposa enferma de los riñones y sus cuatro hijos viven en una casa alquilada en los bajos del Rímac por la que pagan 70 soles, una suma que está, según el propietario, muy por debajo del valor del inmueble en vista de que todos los costos subieron en la ciudad. A lo largo de este relato, hay algunas referencias sobre la casa en que viven como que las paredes están deterioradas, que en un rincón hay un alto de periódicos viejos arrimados en la pared, y que en la cocina y el patiecito hay basura y desperdicios abarrotados. Una vez más, la precariedad asoma como una característica en la existencia del marginado; además, así como sucede con los habitantes de Esperanza, los Palomino terminan agravando su conflicto con la vivienda cuando abandonan la casa alquilada, forzados por la necesidad de conseguir 3 mil soles para la operación de Carmen, la esposa de Andrés. Tanto en «Lima, hora cero» como en «Los Palomino», el Otro marginal se queda sin un espacio para vivir.

¿Los Palomino –como los habitantes de Esperanza– no se acoplaron a los tiempos modernos y son un problema para el progreso? Así ocurre desde la mirada hegemónica. Andrés es observado por su Otro como un problema para el progreso, porque no paga lo que debería por el arriendo de la casa. El narrador, sumergido en los pensamientos del propietario de la casa, Roberto Barreto, lo explica así: “Lo que antes había constituido una buena fuente de ingresos, ahora se reducía a una bagatela que le alcanzaba [al arrendatario] para comprar cigarrillos y fósforos” (Congrains, 1954, p. 45). Hacia el final del relato, Roberto Barreto

revela su mayor interés por que los Palomino dejen la casa: “Ahora voy a alquilarla en unos mil soles y en menos de un año recupero lo que invertí...” (Congrains, 1954, p. 70). Los Palomino son un problema para los intereses del Otro capitalista que vive en la gran y moderna Lima.

En «El niño de Junto al Cielo» y en «Anselmo Amancio», el conflicto con la vivienda presenta registros similares. Aunque en estos relatos no son desalojados ni abandonan el lugar que habitan forzados por la necesidad, los personajes sí están rodeados de la misma precariedad que hay en «Lima, hora cero» y en «Los Palomino». El niño Esteban migra de Tarma a Lima y llega a vivir al cerro El Agustino, un lugar que describe de la siguiente manera a través del discurso del narrador:

(16) Casas junto al cerro, casas en mitad del cerro, casas en la cumbre del cerro. Habían subido y una vez arriba, junto a la choza que había levantado su tío, Esteban contempló a la bestia de un millón de cabezas (Congrains, 1954, p. 77).

En su primer recorrido por la ciudad, este niño migrante experimenta el encuentro con Pedro, un niño suburbano que también tiene conflictos con la vivienda (17). Luego, le explica que vive en el mercado, donde cuida las frutas y duerme a ratos. Por su parte, Anselmo y su familia viven en un corralón precario en el barrio limeño de Jesús María. Habitan dentro un cuarto y el bebé duerme en una caja de cartón usada como cuna (18). A diferencia de los habitantes de Esperanza, Anselmo no habita en una invasión; sin embargo, estos Otros marginales viven precariamente y con el deseo de habitar un lugar digno. Se debe reparar en que Anselmo deposita todas sus ilusiones en una vieja camioneta que, por un lado, es una máquina de la modernidad de la que saca provecho y, por el otro lado, es un instrumento de la modernidad con la que “la bestia del millón de cabezas” devora al Otro migrante.

(17) “Yo no tengo casa”, le confiesa a Esteban renegando de ello: “¡Caray, no tengo!” (Congrains, 1954, p. 74).

(18) Ojalá vinieran más Amancios, pero no al cuarto número cinco del corralón de Cayetano Heredia, sino a un cuarto que fuera únicamente dormitorio y no todo a la vez. Quizá, con el correr del tiempo y de la camioneta, las pesetas se transformarían en una casita con sala, comedor, cocina, dormitorios y un baño para ellos solos. Un baño exclusivo para ellos y no un caño deshidratado para catorce familias. Ah –se olvidaba– y un jardín para Juancito y para los que vinieran. Una casita así como las de la Unidad Vecinal de Jesús María a la que Anselmo tendría que ir en cuanto acabara con la clientela del sector de Arnaldo Márquez. Y para acabar, para ir a la Unidad Vecinal, para seguir juntando pesetas tras pesetas, para que Juancito y sus

hermanos tuvieran un jardín para que la vida misma sonriera, tenía que hacer arrancar la camioneta” (Congrains, 1955, p. 91)

En «Cuatro pisos, mil esperanzas», la relación con la vivienda puede entenderse de la siguiente forma: el deseo satisfecho del sujeto marginal (un Otro empleado) de vivir en un espacio de la modernidad no precarizado; sin embargo, este sigue rodeado de la marginalidad y la precariedad de la que intenta librarse. Los habitantes de la invasión Esperanza, de la invasión Junto al Cielo y la familia de Anselmo Amancio aspiran a vivir en un espacio menos precario, pero no parecen conseguirlo. En cambio, la familia de Manuel, un empleado de la ciudad, logra dejar atrás “sus barrios tristes y añosos, sus casas de yeso y madera, de barro y quincha, de polvo y vejez” (Congrains, 1954, p. 86) para mudarse a la Unidad Vecinal Matute, en donde han cumplido ese anhelo.

En este último cuento, Congrains construye sujetos marginales en adaptación a los valores de la modernidad, impuesta desde el discurso hegemónico. Para ello, los empleados pasan por un proceso de migración interna y dejan atrás aquellos espacios que contrastan con lo moderno. En este relato, queda claro que esta familia marginal proviene de un barrio caótico y sucio: “Nunca había creído que en sus casas hubiera tanta basura, tanta cosa inútil. Ahora se sentían aligerados, aliviados” (Congrains, 1954, p. 87). Sin embargo, como sujetos complejos y en transformación, ellos sienten nostalgia al dejar el espacio marginal habitado, aun cuando empiezan una nueva vida en la “unidad vecinal más moderna y hermosa del Perú” (Congrains, 1954, p. 105). Al llegar a su nueva casa, Manuel le dice a su mujer lo siguiente: “No sé..., pero desde que he salido estoy con una idea en la cabeza [...] Que todo, desde los muebles, hasta nuestra voz, risa y llanto... [...] ¡Todo se queda allá!” (Congrains, 1954, p. 90). Eso no lo deja ser feliz del todo.

Este sujeto marginal desea una nueva vida y, cuando la consigue, no se siente satisfecho del todo, porque le queda la nostalgia por el espacio de origen. Por otro lado, este sujeto descubre que en su nueva vida seguirá rodeado de la marginalidad de la que intentó escapar. Aun cuando se muda a la unidad vecinal Matute, el Otro empleado seguirá conviviendo con los estratos marginales de la urbe. Para conseguir sus alimentos, debe acudir a un mercado al que llaman la “paradita”, en alusión al mercado “La Parada”, en La Victoria, distrito limeño en el que residían antes de mudarse. En el camino hay construcciones sin terminar, una vista llena de ladrillos, cemento y un “ejército de albañiles”. El sujeto marginal, que ahora vive en la unidad vecinal Matute, también descubre en ese tránsito hacia la “paradita” una choza

construida con latas, palos y barro, donde habita una anciana, un Otro marginal que cría y vende gallinas.

En la relación de otredad entre las condiciones de vivienda y el grado de modernidad urbana, hay dos asuntos fundamentales: ¿Todos los sujetos marginales podrán llegar a vivir en espacios de la modernidad como la Unidad Vecinal Matute o algunos siempre vivirán bajo esas condiciones de precariedad como la viejita que vende gallinas, los albañiles que construyen las casas de los empleados o el trabajador de limpieza pública? ¿El sujeto marginal que llega a habitar los espacios modernos de la urbe transforma su estatus; es decir, deja de ser un Otro marginal? En la narrativa de Congrains se pueden encontrar algunas respuestas, especialmente, en «Cuatro pisos, mil esperanzas».

Según el Otro empleado, que dejó el barrio marginal para mudarse a la unidad vecinal, los pobres siempre vivirán en las mismas condiciones, porque “así son las cosas” (Congrains, 1954, p. 94). Esa es la respuesta que da Manuel a su hija, la niña quien quedó impresionada con las condiciones en que vive la anciana que les vendió la gallina. La niña interroga a sus padres con las siguientes preguntas incómodas: “¿La viejita siempre va a vivir ahí?” (p. 94), “¿Por qué nosotros vivimos acá y ella en choza, por qué?” (p. 94), “¿La viejita de las gallinas no tendrá frío esta noche?” (p. 107), “¿La viejita de las gallinas no tendrá hambre?” (p. 110), “¿Y si durante el invierno le pasa agua a la choza de la viejita de las gallinas?” (p. 114) “¿Y si los hijitos de la viejita no tienen juguetes?” (p. 111) y “¿Si la viejita de las gallinas, una noche, después de mucha hambre, frío, lluvia, enfermedades, se mete aquí y, despacito, nos mata a todos?” (p. 116). Casi todas son preguntas asociadas a las condiciones de la vivienda.

El Otro empleado, que no deja de identificarse como un sujeto marginal, normaliza y observa con indiferencia la condición del Otro suburbano y la del Otro migrante. A las interrogantes de la niña, el padre y la madre, desde sus miradas de un Otro empleado marginal, responden: “Bueno, Luisita, te voy a explicar: así es, así son las cosas, cuando estudies comprenderás. Ahora estás muy chica, ¿ya?” (p. 94); “No sé... ¿Y qué importa si tiene frío, después de todo?” (p. 107); “No sé, hijita... y, además, ¿qué importa si tiene hambre, después de todo?” (p. 110); “Mira, hijita, no pienses tonterías: esos chicos no conocen lo que son juguetes. Cualquiera cosa les sirve: piedrecitas, latitas, tablitas, pollitos, no te preocupes, mi hijita, que ellos tienen sus propios juguetes” (p. 111); “Ya están acostumbrados a que les pase la lluvia, ya ni les importa a ellos, hijita” (p. 114). De estas respuestas, puede entenderse que entre los mismos sujetos marginales hay tensiones sociales marcadas por la indiferencia y la animadversión. Así como el Otro suburbano ejerce cierto grado de violencia contra el Otro migrante (por ejemplo, el engaño de Pedro contra el niño

Esteban en «El niño de Junto al Cielo» o la estafa de un expresidiario contra Anselmo en el cuento «Anselmo Amancio»), en «Cuatro pisos, mil esperanzas» se registra una suerte de violencia ejercida por el Otro empleado hacia los sujetos marginales que no han logrado resolver su problema con la vivienda.

El Otro empleado no tiene mayor interés en la vida del migrante o del suburbano, un patrón de comportamiento también observable en otros personajes de la obra de Congrains como la secretaria o el ayudante del hombre que estafa a Anselmo Amancio, quienes estaban al tanto de las mentiras de su jefe, pero en ningún momento muestran ni siquiera remordimiento ni se rebelan contra el abuso hacia un Otro migrante. Las omisiones de Congrains, intencionales o no, deben ser leídas en ese sentido. El Otro empleado pierde interés por la vida del Otro, porque está experimentado el proceso de adaptarse a los valores de una supuesta modernidad que margina otras formas de lo humano. Cabe anotar que esta marginación resulta contradictoria toda vez que el Otro empleado no deja de identificarse como sujeto marginado de esa condición de moderno a la que aspira pertenecer. Su transformación es a medias y aquí Congrains propone un paralelo con la Unidad Vecinal Matute, cuya construcción no se ha concluido y está rodeada de barrios “extraños”, “tal vez peligrosos”, de canchones abandonados, de chacras y haciendas, de caminos de tierra que llevan hacia la “paradita”, y de terrales con basura y desperdicios. Una de las esposas de los empleados que acaban de mudarse a Matute lo sintetiza así: “Como la Unidad todavía está inconclusa, carecemos de centro comercial, pero una vez que quede terminada. ¡bah!... entonces será asunto de caminar unos cuantos metros y disponer de un moderno mercado” (Congrains, 1954, p. 99). Debemos entender que para el Otro empleado la “paradita” es un espacio precarizado opuesto al centro comercial, símbolo de lo supuestamente moderno y civilizado. El Otro empleado aún convive con su lado marginal, pero se asume menos primigenio que el suburbano o el migrante. Bajo la mirada del evolucionismo cultural, el Otro empleado asume haber alcanzado un grado mayor de progreso cultural que lo diferencia de los Otros marginales.

Hechas estas reflexiones se puede retomar la primera pregunta que se planteó líneas arriba: ¿los sujetos marginales podrán llegar a vivir en áreas de la modernidad o en espacios no marginalizados? Es el deseo del sujeto marginal, pero desde la mirada del Otro empleado —presentada en «Cuatro pisos, mil esperanzas»—, esto no es posible por varias razones y la principal es, quizá, una respuesta desilusionante: “así son las cosas”. El Otro empleado, como hace el Otro hegemónico, naturaliza la vida precarizada en la gran Lima al asumir que esa es una configuración social de origen que pocas veces puede ser alterada. El Otro empleado está

naturalizando esa vida precaria de la que escapó y asumiendo que los otros sujetos marginales no la padecen. Contrariamente a una posición de empatía, el Otro empleado llega a pensar que los demás sujetos marginales se han acostumbrado a la precariedad. “Ya están acostumbrados a que les pase la lluvia, ya ni les importa a ellos, hijita” (Congrains, 1954, p. 114) y otras respuestas citadas párrafos atrás evidencia esta construcción de otredad por la diferencia que hace el Otro empleado.

La postura de asumir que los otros sujetos marginales nunca resolverán su problema con la vivienda se refuerza con la apuesta retórica de Congrains en «Cuatro pisos, mil esperanzas». Dos niños que viven en Matute encuentran un nido con tres pichones en el campo, cerca de la unidad vecinal. Uno de ellos decide llevarlo a su departamento, porque cree que en ese “espacio moderno” las aves tendrán una mejor vida: “En Matute tendrá todo, desde techo, hasta agua, desde granos hasta abrigo. Pajaritos: vuestra vida está desde este momento, completamente asegurada. Vida larga y prosperidad los esperan” (Congrains, 1954, p. 112). Sin embargo, las pequeñas aves no soportaron y murieron. El niño ofreció su habitación para guarecerlas del frío, pero los frágiles cuerpecitos no soportaron. El niño llega a la siguiente conclusión: “... lo que hice no está bien. Es un crimen. [...] Es una verdadera lástima –aunque haya procedido con buena intención–, pero me he convencido que lo que nace entre verde, ahí mismo se debe quedar” (Congrains, 1954, p. 114). En otras palabras, a los espacios de la modernidad, como las ciudades, no deberían llegar a vivir los hombres del campo o de las márgenes, porque están condenados a morir como el migrante Mateo Torres, a ser estafados como el niño migrante Esteban o el migrante Anselmo Amancio, o a habitar en condiciones supuestamente inhumanas como la viejita de las gallinas.

La segunda pregunta que se planteó es la siguiente: ¿El sujeto marginal que llega a habitar los espacios modernos de la urbe transforma su estatus; es decir, deja de ser un Otro marginal y se convierte en uno hegemónico? Como se ha argumentado en párrafos anteriores, el Otro empleado ejerce cierto grado de violencia contra otros sujetos marginales, porque ellos siguen habitando espacios opuestos a la modernidad, lo que resulta en una conducta contradictoria, toda vez que el Otro empleado también proviene de un espacio precarizado, marginal y su actual vida es producto de un proceso migratorio interno, es decir, dentro de la misma ciudad. El Otro empleado se construye como un ser más próximo al sujeto hegemónico en cuanto a su relación con el sujeto marginal, pero no llega a ser un sujeto hegemónico, porque, aunque ya vive en un espacio moderno, este aún convive con cierta precariedad y se relaciona con otros sujetos marginales como los “cholos” que golpearon a sus hijos durante un partido de fútbol o la viejita que les vende gallinas en el mercado o los albañiles que construyeron la unidad

vecinal. Además, el Otro empleado se sigue asumiendo como un sujeto marginal, porque está descontento con su vida de asalariado. Se define como una máquina de trabajo que, pese a vivir una vida tranquila en un espacio de la modernidad, finge su felicidad (19) y duda de su humanidad:

(19) La persona que planeó estos edificios evitó cuidadosamente los grises, los marrones, los plomos lúgubres. Mejor dicho: podemos vivir en una torre de marfil. Aquí no tenemos ni latas ni cartones, ni maderas podridas, ni barro, ni quincha, ni esteras pajizas, ni excrementos alrededor de uno. Estamos bien, hermanos; nuestros hijos pueden crecer en su maravillosa torre de marfil; nosotros, contentos, podemos morir a mitades: mitad aquí en Matute, mitad allá, tras los escritorios. ¿Y por qué no? Con estos colores, con estos tonos, con nuestra quincena, con nuestra comida ni buena ni mala, con nuestra alegría mediocre, con nuestros problemas ni infinitos ni desesperantes, con nuestra mujer, cariñosa y feliz, con nuestra radio y nuestro cinema, con nuestra fiesta y borracheras de vez en cuando, con nuestros hijos que algún día nos calcarán, con todo eso que forma nuestra vida, bien vale la pena que nos consideremos y que nos engañemos: ¡Somos felices! ¡Somos hombres! (Congrains, 1954, pp. 103-104)

El Otro empleado admite estar entre lo marginal y lo hegemónico, un “parachoque humano ubicado astutamente entre los que están arriba y los que están abajo” (pp. 106-107), e insiste en su condición de sujeto hecho para el trabajo, máquina de hacer dinero, como una pieza de engranaje que lo condena a una vida cíclica, sin mayores sobresaltos ni problemas.

(20) Así como hay personas que nacen taradas, y otras nacen ricas, y otras nacen inteligentes, uno ha nacido empleado. Estamos en el medio. Somos material parachoques, aparte de ser material e ingredientes de una serie de cosas más. Los parachoques. Los parachoques tienen unidades vecinales, mujer de uno no más, generalmente; camisa blanca y aspiraciones grises, corbata de colores e ideales sombríos; nos casamos, nos acostamos, y después pequeños y complicados parachoquitos. Ellos nos calcan: colegio, un colegio religioso, como en la mayoría de los casos. Y después, sencillamente, ridículamente, inevitablemente, toda una vida, treinta, cuarenta años en la oficina. Y lo peor, o lo mejor de todo, no sé, es que nos llegamos a acostumbrar, a habituar; que llegamos a pensar que esto, que esta vida carcomida, standarizada, es lo deseable, para nosotros, ahora, y luego, mañana, para nuestros hijos. (Congrains, 1954, p. 106)

El Otro empleado se asume más marginal que hegemónico y eso es observable en un rasgo clave de la conducta del primero: la rebeldía. Al sentirse descontento con la vida que lleva, este sujeto tiene deseos de enfrentarse al sistema que lo margina. La niña que quedó sorprendida con las gallinas presenta uno de los discursos más rebeldes en la obra de

Congrains, siempre a partir de la duda. El Otro empleado llega a sentir esos impulsos de contracorriente (21), pero, a diferencia del migrante y del suburbano, no los pone en ejecución (22): se conforma, así como se ha conformado a vivir una vida detrás de un escritorio.

(21) Pero si uno, loco, saliera por las calles y plazas de esta ciudad peruana y gritara lo que siente, si uno se atreviera y rompiera estas normas asustadoras y antihumanas, ¿qué pasaría? Si al menos encontráramos uno, ¡un hombre!, que se animara a seguirnos, si tumbáramos estos edificios, si quebráramos todo y todo, absolutamente todo, y dejáramos la tierra virgen, las ciudades puras, las almas limpias, ¿no habríamos hecho, –pregúntense– algo más provechoso que pasarnos la vida entera tras un escritorio?... (Congrains, 1954, p. 107)

(22) Y cuando uno regresa de la oficina, siente y piensa que todo es como debe ser. Pero de pronto, súbitamente, nuevamente esa terrible claridad: ¿Y si en todas las ventanas de todos los hogares, edificios, chozas, de esta tierra americana, en vez de ridículas y mediocres cortinas burguesas, apareciera una bandera peruana, roja y blanca? Aquí, en la sierra, en la montaña, en el hogar del chofer del taxi, del canillita y del intelectual, del agricultor y del profesional, rojo y blanco, ¡uniéndonos!... Naturalmente que uno, iluso, siente esto en un instante glorioso y no más, después. Hombres y mujeres, quiere arrancársele a uno la frase, eso no debe ser un simple hecho, nunca. Tendrá que ser la resultante de todo un espíritu, de todo un clima universal, para nosotros, ocho millones. Rojo y blanco en nuestros hogares y, día y noche, podríamos construir, levantar, organizar... Pero, triste pregunta: ¿en qué ventana aparecerá el rojo y blanco? (Congrains, 1954, p. 111)

Entonces, en *Lima, hora cero* y *Kikuyo*, el problema del Otro puede entenderse desde el evolucionismo cultural, ideas que se defendieron a finales del siglo XIX. En la construcción del Otro, se observa que ciertos sujetos (los hegemónicos y los marginales empleados) marcan diferencias a partir de grados de progreso cultural asociados con la precariedad de la vivienda, la ocupación de espacios marginales para habitar y su oposición a los valores de la modernidad imperante en la urbe. El Otro marginal es visto como un tropiezo para los intereses capitalistas, por ejemplo. Eso lo ubica en un grado menor del progreso humano. Se le estigmatiza como un ser más primigenio o menos civilizado, parte de una cultura que no evolucionó o evolucionó menos. La obra también aborda dos cuestiones problemáticas en la ciudad. Por un lado, desde la mirada de ciertos sujetos, no todos los Otros marginales pueden acceder a una vida dentro de la modernidad por una cuestión natural de la estructura social de la urbe. Por otro lado, el Otro empleado no se considera ni hegemónico ni marginal, pero tiene rasgos de ambos sujetos: hegemónico por su relación violenta con otros suburbanos y

migrantes; y marginal porque sigue conviviendo con la precariedad, y relacionándose con sujetos suburbanos y migrantes que condicionan y alteran su vida.

3.3.- La diversidad y la desigualdad como un mecanismo de otredad

La identidad del sujeto congrainsiano se construye también desde las diversidades y desigualdades que se registran en el encuentro y la relación con su Otro. Como se dijo en el apartado anterior, algunos rasgos de otredad observados en *Lima, hora cero* y *Kikuyo* pueden comprenderse y analizarse desde los tres paradigmas de la antropología social. Ya hemos revisado la pertenencia o no pertenencia a lo moderno desde la diferencia. Ahora se revisan categorías como blanco/cholo y mayoría/minoría desde los enfoques de la diversidad o de la desigualdad. Como se planteó en el marco teórico, la comprensión de la otredad desde lo diverso cuestiona la validez del evolucionismo cultural con posturas relativistas e intenta mostrar que las culturas son diferentes, pero equivalentes entre sí. Por otra parte, la otredad construida desde el enfoque de la desigualdad se observa como la dominación de una cultura sobre otra a partir de tres experiencias históricas: el colonialismo, la descolonización y el poscolonialismo. Esta dominación genera “relaciones sociales asimétricas” (Boivin *et al.*, 2004, p. 103) expresadas en manifestaciones culturales, económicas, políticas y sociales diversas.

3.3.1.- Ser cholo y ser blanco en la Lima de Congrains

La categoría blanco/cholo es un mecanismo de construcción del Otro que se asocia con el paradigma antropológico de la desigualdad. Por un lado, al cholo se le construye como un sujeto con características raciales asociadas a un tipo piel, a formas específicas de tener el cabello y a ciertos rasgos físicos (acepción étnico-racial). Por otro lado, se refiere a lo cholo como un estatus social observable en el modo de vestir, en el trabajo que desempeña, por el lugar que habita, por sus costumbres, y por el acceso negado a los privilegios de la ciudad (acepción socio-cultural). En *Lima, hora cero* y en *Kikuyo*, lo cholo no es una categoría exclusiva de lo indígena, sino que además alcanza a los grupos suburbanos de la ciudad, quienes no necesariamente son migrantes. Congrains asocia a las personas cholos con una posición marginal o popular en el ámbito urbano, pero lo realiza críticamente, producto de su influencia neorrealista. Su visión crítica acerca de la marginación de lo cholo en la urbe la refuerza con una mirada paralela de las relaciones sociales en el campo. En ese ámbito, el término cholo no contiene una carga excluyente, racista o peyorativa, no establece una distancia entre una forma de ser y otra, ni tampoco se asocia con los rasgos físicos de los

individuos; más bien, se usa como una expresión de hermandad y comunidad. Congrains intenta transportar el sentido de lo cholo en el campo hacia la vida en las márgenes urbanas, donde relata las luchas comunitarias de sus personajes “cholos” y migrantes contra la marginación, la discriminación y el desprecio. A continuación, en este apartado se revisan las referencias al cholo y a lo cholo para comprender la propuesta congrainsiana.

En el cuento «Lima, hora cero», lo cholo –y también lo blanco– se menciona de manera textual cuando la junta directiva del asentamiento “Esperanza” descubre la imposibilidad de acceder a la defensa de la ley frente al inminente desalojo de sus casas que promueve la empresa urbanizadora CULSA. El narrador, un sujeto migrante involucrado en la historia, enuncia un reclamo colectivo de igualdad legal y propone la comprensión del orden social de Lima a partir de una diversidad racial. Este sujeto que habita en los márgenes de la ciudad se identifica como “cholo” (23), lo que limita su acceso a la justicia y a un espacio “moderno” para vivir en Lima.

(23) El lunes Jorge Ochoa fue a Lima, a consultar con un abogado. Parece que legalmente no tenemos ningún derecho...legalmente también todos somos iguales, seamos cholos o blancos, vivamos en Miraflores o en Esperanza, seamos profesionales o albañiles” (Congrains, 1954, p. 17)

Congrains ubica a lo cholo como una cuestión de índole racial al contraponerlo con lo blanco y, así, explicar la existencia de personas con rasgos físicos distintos y opuestos. Las diferencias físicas de orden étnico y racial establecen una distancia en términos del rol ocupacional en la ciudad, del espacio que se habita, del acceso a la justicia entre los habitantes urbanos ‘tradicionales’ y aquellos que provienen de los Andes peruanos y presentan rasgos físicos indígenas. Sin embargo, se observa que Congrains también admite la acepción social que propone Quijano para comprender lo cholo a partir una nueva construcción social derivada del contacto entre lo occidental y lo indígena. Además, la propuesta congrainsiana concibe una idea rebelde para que se reconozca una igualdad de derechos que trascienda lo físico. Es lo que Quijano denominó la insolencia del cholo.

El autor reconoce sobre lo cholo la existencia y persistencia de una acepción étnico-racial, proveniente del imaginario colonial, que Arona (1938) defendió en su propuesta léxica. Al mismo tiempo, realiza un planteamiento más coherente con los años 50, en concordancia con las ideas que años después planteó Quijano en su artículo de 1964. De este modo, el autor de *Lima, hora cero* y *Kikuyo* propone una revelación crítica desde la literatura sobre lo cholo, porque evidencia una construcción de lo Otro desde el paradigma antropológico de la

desigualdad (Boivin *et al.*, 2004); es decir, desde la dominación que una cultura ejerce sobre otra (colonización) y las consecuencias que tiene sobre la sociedad que se independizó del poder colonial (poscolonización).

Lo cholo tiene otra mención textual en el cuento «Los Palomino». El narrador, de quien no es posible clarificar una identidad concreta, inserta en su discurso los cuestionamientos que Andrés Palomino emite frente a la exigencia de un apoderado de un banco para acudir a la comisaría por el choque de su moderno y costoso vehículo, un Chrysler. A Palomino se le construye como “hombre pobre y cholo” (24 y 25), objeto de desprecio por el Otro, el individuo hegemónico, el “blanco”, cuyo término no se menciona como en «Lima, hora cero», pero aparece implícito. En esta cita, el narrador introduce a través del discurso indirecto libre las ideas que rondan a Andrés Palomino:

- (24) Pero ¿por qué a la comisaría? ¿Por qué dificultades para **hombre pobre y cholo**? ¿Por qué embrollo? ¿Por qué **odio y desprecio**?...” (Congrains, 1954, p. 34).
- (25) “Palomino, **pantalón desgastado y chaqueta de cuero, piel chola, pelo zambo**, esperanza y miedo, mujer y cuatro hijos, **chofer y artesano**, había estado luchando en vano. Ahora ya no tenía deseos de luchar” (Congrains, 1954, p. 36)

El planteamiento sobre lo cholo en «Los Palomino» admite la acepción racial. A través de la interrogación (24), Congrains nos sitúa frente a un acto de protesta contra el trato social y la posición de marginado que se le asigna al cholo por sus rasgos físicos no ‘blancos’. En la descripción racial y social de Andrés Palomino (25), Congrains propone una identidad inestable e indeterminada. Por un lado, se le reconoce como “cholo”, como un individuo marginado en Lima debido a su “piel chola” y por su “pelo zambo”, y también por ser un artesano y taxista (rol ocupacional). Por otro lado, Andrés duda de su condición de marginal por su apellido y por vivir en Lima, pues asume que su situación de no migrante le debería otorgar algunos privilegios. Según el autor, lo racial se impone sobre lo social: la “piel chola” determina una posición inferior en la sociedad de la Lima de los 50.

En «Los Palomino» se insiste en la injusticia que ocurre con el cholo, al establecer un trato desigual cuando se aplica la ley dentro de la ciudad: el blanco/hegemónico accede a la justicia (la comisaría resuelve a favor del dueño del Chrysler en el choque con Andrés); mientras que el cholo/marginal no accede en una circunstancia similar (El auto de Andrés lleva meses en el depósito porque la autoridad judicial no resuelve a su favor, a pesar de que en ese choque el culpable fue un ingeniero, un blanco con más poder que un cholo). En las siguientes citas, el

narrador se introduce en las reflexiones del personaje sobre la aplicación injusta de la ley en la ciudad hostil y lo determinante que resulta el estatus socio-racial:

- (26) Una noche, en el mes de febrero, [Andrés Palomino] chocó con un auto particular. ¿Quién tenía la culpa? ¿Él, que iba por su derecha, o el otro auto? O en otros términos, mucho más prácticos y reales: ¿el chofer del taxi o el profesional influyente? Después de tanto embrollo, llegó a pensar que quizá él había sido, realmente, el culpable. Pero en sus momentos de mayor lucidez reconocía la criminal injusticia de que había sido víctima. Su carro al depósito de rodaje hasta que todo se aclarara. (Congrains, 1954, pp. 39-40) [El corchete, los subrayados y las negritas son marcas del investigador]
- (27) Era justo que el ingeniero Martínez, primero, y luego el propietario del Chrysler, abusaran de su piel chola, de su apellido simple y barato, de su membrete de chofer de taxi? ¿Por qué él había nacido abajo y ellos arriba? ¿Por qué Andrés Palomino no estaba arriba y ellos abajo, verdadera y definitivamente abajo? (Congrains, 1954, p. 59)

En el cuento «Cuatro pisos, mil esperanzas», el uso de la categoría cholo lo emplean los niños de la unidad vecinal “Matute”, hijos de empleados, que dejaron sus antiguos barrios y llegaron a ocupar espacios de la ‘modernidad’ urbana. Los cholos son los niños con los que juegan al fútbol en un terral cercano a la unidad. A partir de las expresiones de los niños de “Matute”, el uso congrainsiano del término cholo refiere a sujetos marginados, peligrosos, violentos y pobres:

- (28) ¡Unos **cholos** se metieron con nosotros y nos agarramos a pedradas! (Congrains, 1954, p. 99)
- (29) La pelota, mi pelota, la tenía un muchacho que vive en el block del frente y cuando el lío se armó, uno de los **cholos** se la arranchó... (Congrains, 1954, p. 99)
- (30) Por fin después de estar un rato en ese plan, uno de los **cholos** nos dijo que éramos más, que nosotros teníamos zapatos y que ellos no... (Congrains, 1954, p. 100)
- (31) Nos estaban sacando el alma cuando pasó un patrullero. En seguida, **violento** [sic], los **cholos** nos pegaron con más fuerza que antes, como despidiéndose, y se internaron en el pampón. (Congrains, 1954, p. 103)
- (32) ¡El **negro** ese lo alcanzó en dos saltos! (Congrains, 1954, p. 102)

- (33) Cuando los cholos se dieron cuenta que Antonio se largaba con la pelota, le gritaron a uno que lo persiguiera: ¡qué trome el **negrito!** A mitad de la pampa lo agarró y ya no pude ver más...” (Congrains, 1954, p. 102)

Se reitera que la categoría *cholo* responde a una característica racial; sin embargo, para Congrains, a diferencia de lo que propone Quijano (1980), lo cholo es una posición socio-racial que no es exclusiva de las personas con orígenes indígenas, sino que también alcanza a otras como los negros (Casos 3, 10 y 11), sujetos que también habitan la Lima de los 50 y que son susceptibles al proceso urbano de cholificación. En ese sentido, el uso congrainsiano de cholo reconoce el uso colonial del término para asociar el mestizaje entre un indio y un negro, y también la aceptación para nombrar de forma general a todos los estratos populares de la sociedad peruana. Ambas acepciones son tomadas de la lexicografía de Álvarez (2009).

En el cuento «Anselmo Amancio» también hay una referencia al término cholo, que se emplea para identificar a Julio Suárez, el sujeto suburbano¹⁰ que estafó a Amancio con una camioneta malograda. Nótese que el mismo Amancio, un migrante no indígena ni andino, identifica a un individuo suburbano bajo la etiqueta de *cholo*. En el diálogo entre Anselmo Amancio y un mecánico extranjero, donde se revela la estafa contra el primero, se observa que la construcción congrainsiana del cholo no coincide siempre con la idea de lo andino, pero sí con un sujeto marginal que racialmente no es blanco y socialmente pertenece a los estratos populares y marginados de la sociedad limeña: estuvo preso, se dedica al remate de autos viejos y es un timador.

- (34) –Suárez... Suárez... **¿No es un cholo bajo, gordo, que a uno lo trata de lo más bien?**

–Sí, así es, más o menos– repuso Anselmo–. Tiene su tienda en la calle Sandia, una tienda llena de carros malogrados, carcochas. (Congrains, 1955, pp. 109-110)

Se hallan dos menciones más en los cuentos «Kikuyo» y «Pucallpa», pero el contexto es diferente, porque en las referencias anteriores, el término cholo se emplea en el ámbito urbano; mientras que los dos últimos relatos se desarrollan en el campo, muy lejos de Lima como gran centro urbanístico. El primer cuento ocurre en una quebrada próxima a Matucana, en la sierra limeña; mientras que el segundo en las orillas de un río en Pucallpa, en la selva

¹⁰ En este artículo, al suburbano se le comprende como un sujeto marginal no migrante, que vive en la ciudad, pero que habita espacios marginales como tugurios, barriadas, asentamientos humanos, ocupaciones informales, quintas, etc.

del Perú. Particularmente, en «Kikuyo», el término cholo no contiene una carga peyorativa, despectiva o racista, ni marca una distancia entre una forma de ser y otra, tampoco se asocia con los rasgos físicos de los individuos. Más bien, se observa un uso unificador y comunitario, pues todos son “cholos” y su empleo responde a una expresión de afecto, empatía y hasta de hermandad. Este uso congrainsiano de cholo –sin necesidad de apelar al diminutivo– se corresponde con la acepción incluida en la lexicografía de Álvarez (2009) y también con la *Diccionario de peruanismos en línea* (s.f) en el sentido de cholo como expresión de cariño.

En la siguiente cita de “Kikuyo”, uno de los habitantes de la comunidad de la sierra de Lima le revela a otro que encontró una plaga en la quebrada. En su discurso directo, el personaje Aníbal Mendoza utiliza reiteradamente las palabras cholo y hermanito como vocativos. De esta manera, Congrains propone una acepción –opuesta a la de la ciudad– que se aparta de lo socio-racial. En el campo, el cholo es el hermano, el sujeto próximo, al que no se tema ni se odia, con el que se puede dialogar y compartir problemas comunes:

(35) –Pues, mira, **cholo** –decía feliz de la importancia que súbitamente había alcanzado–, en la mañanita me fui a Matucana [...] bueno, pues, **cholo**, me estaba regresando, así que me aburrí, preferí cortar camino por los cerros, y fui a dar directamente a los potreros de Don Fabián Guerra; y estaba saliendo para el camino, cuando en un costado del potrero de alfalfa vi, **hermanito**, ¡kikuyo...! (Congrains, 1955, p. 9)

(36) –¡Sí, **cholo**: kikuyo! –exclamaba Aníbal Mendoza, lenta y resignadamente–. Un sitio, no más, pero kikuyo, **hermano**, kikuyo.

Aunque lo cholo no adquiriera una connotación de marginalidad, los hombres del campo, que se identifican entre sí bajo esta categoría, son descritos por el narrador de «Kikuyo» como personas de origen indígena en proceso de cholificación según la definición de Quijano (1980), pues la perspectiva más contemporánea de la cholificación, explicada por La Cruz (2010), no se percibe aún con tanta claridad en Congrains (1954; 1955). Estos personajes de “Kikuyo” se encuentran en proceso de cholificación, porque se identifican con algunas adquisiciones occidentales como el uso de cierta vestimenta, de instrumentos como la dinamita, el petróleo, las armas de fuego o hablar el español como lengua. A la vez, se observa que los miembros de la comunidad continúan ocupando roles ‘tradicionales’ de la cultura andina como ser un campesino (37). En «Pucallpa» –cuento en el que Congrains explora el ejercicio de la violencia laboral y sexual masculina contra el sujeto femenino (Elena)– se insiste en lo cholo asociado con lo migrante, lo marginal y lo andino. En el caso

38, el capataz emplea el diminutivo “cholita” para llamar a su víctima, la mujer –aparentemente migrante– que lava la ropa de todos los hombres del aserradero. Pese a que el vocativo se presenta en su forma diminutiva, posiblemente este término se esté empleando en forma despectiva, racista y violenta. Por el contexto de abuso en el que se emplea, es poco probable que su uso sea de afecto y cariño.

(37) Muchachos **descalzos**, hombres que **calzaban ojotas**, **agricultores** que usaban gastadas **botas de montar**, mujeres con **zapatillas de lona**, **algunos con zapatos a la limeña**, iban por la huella de tierra; y un polvo menudo, fino, asfixiante, se elevaba del suelo, penetrando en los pulmones, en la ropa, en los cabellos... (Congrains, 1955, p. 40)

(38) Se alargó la mano del capataz y anidó sobre el hombro de Elena. Ella hizo un quite y sus ojos brillaron, escupidores.
–¡Pero, **cholita!** –exclamó. (Congrains, 1955, p. 128)

Entonces, ¿quién es el cholo en la narrativa de Congrains? Por un lado, el cholo es un individuo con ciertas características raciales asociadas a un tipo piel, a formas específicas de tener el cabello y otros rasgos físicos. Por otro lado, es una condición social observable en el modo de vestir, en el trabajo que desempeña, en el lugar que habita, en el acceso negado a los privilegios de la ciudad como la justicia y el agua. En Congrains, esta categoría en el ámbito racial y social no es exclusiva de lo indígena, como sugiere Quijano (1980). La categoría de cholo en la narrativa de Congrains corresponde al sujeto migrante, pero también a suburbanos como los taxistas, los artesanos, los niños pobres que juegan al fútbol en los terrales o los empleados¹¹ de las oficinas que dejan los barrios marginales para habitar en espacios modernos de la ciudad. Estos últimos luchan para desestigmatizarse de esa condición, escapando de los barrios antiguos y migrando a espacios menos marginados. En ese sentido, lo cholo en Congrains también se asocia con el uso generalizado para los sectores populares que consigna Álvarez (2009) en su lexicografía.

En la propuesta narrativa de Congrains, ser blanco es la negación de ser cholo y viceversa. Al sujeto cholo, lo observa bajo las distancias sociales y raciales de la construcción antropológica del Otro por la diversidad; pero entiende, a la vez, que estas diversidades son

¹¹ En el cuento «Cuatro pisos, mil esperanzas», se identifican a los empleados como sujetos ni ricos ni pobres, ubicados socialmente “entre los que están arriba y los que están abajo” (Congrains, 1954, p. 107). Ellos laboran en las oficinas de la ciudad y viven en unidades vecinales. Se autoidentifican como máquinas de hacer dinero, que llevan una vida sin aparentes conflictos, cíclica. Es una vida que detestan.

minimizadas, invisibilizadas o anuladas por la construcción de Otro que el ‘blanco’ hegemónico hace desde paradigma antropológico de la desigualdad

Por último, en la narrativa de Congrains existen referencias al proceso colonial y sus huellas en la sociedad limeña de mediados del siglo XX, momento en que la ciudad experimentaba un fuerte proceso migratorio de los Andes a la costa. Para esa época –como se ha evidenciado en esta investigación sobre la literatura congrainsiana– el término cholo continuaba cargado de un discurso racializado por un fenómeno de “discriminación lingüística” (Zamora, 2020) de orígenes coloniales. Por otro lado, Congrains asocia culturalmente a lo cholo con la sociedad prehispánica colonizada (39) y lo reivindica como un concepto de hermanamiento.

(39) ¡Baja, hermano Manco Cápac, rompe tu costra de metal y **únete a nosotros que somos los hijos de tus hijos**, que somos sangre de tu sangre; baja Padre Eterno y condúcenos al triunfo, así como condujiste, hace ya siglos, a **otros hombres iguales a nosotros!** [...] ¡Resucita, vuélvete carne y hueso, vuélvete hombre y Dios, ven con **tus hermanos pobres**, no dejes que seres extraños los pisoteen! (Congrains, 1954, pp. 26-27)

Lo cholo une, crea un sentido de comunidad que supera al ámbito del campo («Kikuyo»), pues en la ciudad («Lima, hora cero») el cholo –sujeto migrante y marginado– se enfrenta a los conflictos de la ciudad hostil comunitariamente, a través de la protesta pacífica, y se conecta simbólicamente con sus antepasados andinos, con los que se identifica sangüínea y racialmente (39). Así quedó expresado en la literatura de Congrains cuando los habitantes de Esperanza en «Lima, hora cero» le suplican al monumento de Manco Cápac para que los libre del desalojo que se alistaba contra ellos a cargo de la compañía urbanizadora en Lima.

3.3.2.- Ser mayoría y ser minoría en la Lima de Congrains

Congrains también propone la categoría mayoría/minoría para comprender las estructuras sociales de los espacios repensados en su obra. Así el narrador de la “Generación del 50” observa cosmovisiones opuestas entre la ciudad y el campo, aunque con algunas referencias a relaciones símiles. Por ejemplo, en ambos espacios, entre las poblaciones mayoritarias y las minoritarias hay tensiones. En «Lima, hora cero», Esperanza y los demás barrios marginales, como minoría, se enfrentan a eventuales desalojos y a una mayor exclusión producto de la presión ejercida por la ciudad del “millón de habitantes”, de la que no se sienten parte, como el narrador migrante reconoce en la siguiente cita:

- (40) Somos más de trescientos entre hombres, mujeres y niños, y provenimos de todos los rincones del Perú. “Los otros” son un millón. Un millón de seres que viven dentro de un perímetro de unos ciento veinte kilómetros cuadrados, aproximadamente (Congrains, 1954, p. 5).

Al no reconocerse parte de la Lima moderna, los suburbanos y migrantes de Esperanza observan a esa mayoría como Otros, pero es una mirada mutua. Cuando el gerente de la CULSA dialoga con ellos, les dice: “Somos seres humanos, un millón de seres humanos y necesitamos expandirnos lateralmente. Lástima que ustedes estén tan mal situados, justamente en el borde de la ciudad, de la “gran Lima” (Congrains, 1954, p. 18). Utiliza el término “ustedes” para establecer la distancia entre mayoría/minoría. En «Los Palomino», la familia de Andrés también se enfrenta a estas mismas tensiones. En este caso, su familia es forzada a desalojar la casa que alquilaban en los bajos del Rímac, porque fue la única opción que le quedó a Andrés para operar a su esposa. Al igual que los habitantes de Esperanza, tras varias divagaciones, Andrés comprende que los Palomino –como sectores sociales minoritarios y excluidos en la ciudad– no pertenecen a la gran Lima y, por lo tanto, no acceden a sus privilegios. “No tenía la suma, algo más de tres mil soles en una clínica de tercera categoría, pero alguien, alguien entre el millón de habitantes que adornaban las casas, calles y parques de Lima, se encargaría de proporcionárselo” (Congrains, 1954, pp. 28-29). La reiteración de Congrains en lo numérico, como valor demográfico, es un recurso que emplea para establecer los límites de las otredades limeñas que también están muy presentes en «El niño de Junto al cielo», cuento en el que Esteban autodesmiente su irreal pertenencia a la Lima moderna. Inicialmente, no es consciente de estas dimensiones sociales creadas por los Otros que habitan la ciudad a la que migró y de la que empezaba a sentirse parte. El niño de Tarma penetraba en la ciudad subido en un tranvía y experimenta una falsa pertenencia cuando disipa sus temores. Incluso llegó a creer que la vida en la ciudad giraba alrededor de él.

- (41) Estuvo dando algunas vueltas, atisbando dentro de la bestia. Hasta que llegó a sentirse parte de ella. Un millón de cabezas y, ahora, una más. La gente se movía, se agitaba, unos iban en una dirección, otros en otra, y él, Esteban, con el billete anaranjado, quedaba siempre en el centro de todo, en el ombligo mismo. (Congrains, 1954, p. 73)

- (42) Una vez arriba se miraron, sonrientes. Esteban empezó a perder el temor y llegó a la conclusión de que **seguía siendo el centro de todo**. La bestia de un millón de cabezas no era tan espantosa como había soñado, y ya no le importaba estar siempre, aquí, o allá, en el centro mismo, en el ombligo mismo de la bestia. (Congrains, 1954, p. 79)

Luego de ser estafado por Pedro, el niño migrante ingresa en un estado de duda sobre ese vínculo creado entre él –como ser minoritario– y la bestia del millón de cabezas. El miedo inicial que sentía para con la ciudad se reaviva y ya no está seguro de ser parte de esta. La “bestia con un millón de cabezas” impone sus códigos violentos.

- (43) Entonces, ¿Pedro lo había engañado?... ¿Pedro su amigo, le había robado el billete anaranjado?... ¿O no sería, más bien, la bestia con un millón de cabezas la causa de todo?... Y ¿acaso no era Pedro parte integrante de la bestia?...

Estas tensiones urbanas derivadas de la categoría mayoría/minoría también se registran en el campo. En «Kikuyo», la población de una localidad cercana a Matucana, en la sierra de Lima, discute la forma adecuada de acabar con una plaga que amenaza con destruir sus tierras y cultivos. La discusión comunal se entrapa cuando don Fabián Guerra, el propietario del potrero donde apareció el kikuyo, propone recurrir a los técnicos del Ministerio de Agricultura en Lima, enviándoles una carta para solicitar que intercedan. Contra esa posición, la mayoría de miembros de la comunidad se opone y exige que la solución parta de ellos mismos y, en último término, deciden dinamitar un cerro para sepultar los terrenos afectados por la plaga. Desde su posición de minoría, don Fabián Guerra se opuso a esa salida, porque buena parte de sus tierras quedarían inutilizables; sin embargo, la comunidad ya lo había decidido. El hombre que seguía defendiendo la salida centralista y limeña contra la plaga se atrincheró con su rifle para impedir que los otros agricultores hagan estallar la dinamita. Luego de varios incidentes violentos, la posición de la mayoría se impone: el cerro fue dinamitado y todo el potrero por donde el kikuyo se expandía quedó enterrado.

Tanto en la ciudad como en el campo, las mayorías imponen sus miradas, sus métodos y sus códigos; sin embargo, esas tensiones con las minorías tienen diferentes motivaciones. En la ciudad esta tensión entre la mayoría y la minoría es provocada por el dominio del espacio habitable. En «Lima, hora cero», la CULSA busca desalojar a los habitantes de Esperanza y, en «Los Palomino», el propietario de la casa de los bajos del Rímac busca que Andrés y su familia se marchen. ¿Qué los motiva a ejercer esta presión sobre el espacio que habita la

minoría? Su idea capitalista del progreso. La CULSA invierte millones en urbanizar esos terrenos que luego venderá, mientras que el propietario de la vivienda del Rímac invierte en recuperar su casa para cobrar una renta mucho mayor a nuevos inquilinos. En el campo, en cambio, la imposición de la mayoría responde a una preocupación comunitaria; no hay un interés particular de los habitantes que concentra una cuota desigual de poder sobre otros. Entonces, ¿qué los motiva a imponerse? Una amenaza de la naturaleza, una plaga que puede destruir el lugar habitado y cultivado por todos, el sustento de la vida del pueblo.

(44) No, Don Fabián, este asunto no es suyo solamente; es de todos nosotros, hasta del último de los agricultores de esta quebrada. El kikuyo ha podido caer en mi chacra, en la de Medina, en la de Torres, o en la suya, como ha sucedido. Pero eso no le hace, Don Fabián. Ha caído, mejor dicho, en nuestra quebrada y entonces, creo, a todos nos interesa y todos tenemos que preocuparnos porque se haga algo. (Congrains, 1955, p. 21)

Entonces, se pueden reconocer motivaciones absolutamente opuestas entre la ciudad y el campo para la imposición de la voz de la mayoría. Además, en la relación con las minorías, producto de esa imposición, también se observa un contraste en el escenario de lo compensatorio. En la ciudad, la negociación de las mayorías con las minorías ocurre en términos violentos y bajo amenaza. Dada la imposición –léase: desalojan a los habitantes de Esperanza y a los Palomino–, el sujeto en mayoría no se aproxima al Otro: el silencio narrativo de Congrains respecto de ello habla de una empatía ausente. En cambio, en el campo, hay un sentido de la compensación y gratitud. Al día siguiente de que las tierras de don Fabián Guerra fueran sepultadas por el cerro dinamitado, la comunidad desfiló por su casa para hacerle una serie de obsequios aun cuando se había opuesto hasta el final a esa salida a la plaga. El agricultor Juan Torres le dijo lo siguiente mientras le obsequiaba un saco de maíz: “Usted ha perdido su potrero, y nosotros es justo que también perdamos algo...” (Congrains, 1955, p. 58). Jesús Malpartida no le llevó nada a don Fabián, pero le dijo que cuando quiera podía “llevar sus animales a cualquier potrero de la quebrada, como si fuera suyo” (Congrains, 1955, p. 58). Luego, la señora Jacinta le obsequió un poncho que había tejido para su marido: “Ahora es suyo, mi hijo también colaboró a dinamitar su potrero [...] tómelo como un gesto de desagravio, si se quiere” (Congrains, 1955, p. 59). Este sentido de comunidad, que supera las tensiones entre la mayoría y la minoría, también marca la identidad heterogénea y compleja del Otro migrante en la ciudad.

CAPÍTULO IV

4.- LA OTREDAD Y EL FACTOR HUMANO EN LA LITERATURA DE ENRIQUE CONGRAINS MARTIN: EL ENCUENTRO Y LA RELACIÓN CON EL OTRO

Esta parte del estudio corresponde al encuentro y la relación con el Otro. Cuando se habla del encuentro con el Otro, se está refiriendo al momento en que ambas entidades Otras –individuales o colectivas– toman contacto en un espacio y tiempo dentro de la ficción. Las circunstancias de estos encuentros producen significados y determinan formas variadas de relacionarse con lo Otro. En el capítulo III de esta investigación, ya se han expuesto varios encuentros de otredad que ocurren en *Lima, hora cero* y *Kikuyo*. A continuación, se propondrá un esquema de estos momentos de contacto.

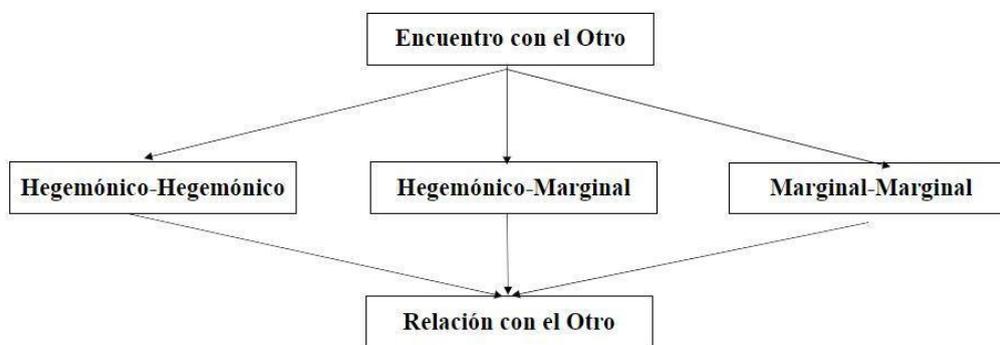


Figura N° 3

Se identificaron 174 encuentros. De estos, un total de 73 corresponden a encuentros entre sujetos hegemónicos con marginales, mientras que 99 son encuentros entre marginales. Puestos en comparación, la cifra de encuentros entre sujetos hegemónicos es muy inferior, con 7 registros. Tomando como referencia lo cuantitativo, se puede afirmar que el autor de *Lima, hora cero* está fundamentado su narrativa del Otro en un amplio espectro de encuentros para revelar la complejidad de las relaciones sociales en la Lima de mediados del siglo XX. No reduce estos encuentros al mundo marginal o al hegemónico, sino que crea fricciones entre ambas humanidades y muestra de forma amplificada aquellos conflictos urbanos que considera más relevantes en el nuevo espectro social que se vive en la ciudad a partir de la migración andina. Su propuesta narrativa la sostiene en humanidades diferentes, diversas y desiguales, según quien mira. La Lima de Congrains se construye con sujetos Otros que, entre sí, se piensan, se miran, se hablan, se juzgan, se unen, se recuerdan, se ignoran, se rechazan, se violentan, se solidarizan mutuamente, se temen, se ayudan, se destruyen, se matan, se aman, etcétera. Lo esencial en su narrativa del Otro es el conflicto y la fricción, pero no son

categorías exclusivas de Otros completamente opuestos, porque, incluso, aquellos que se corresponden a ciertas formas de nostridad orteguiana tienen sus propios desencuentros.

En este capítulo se empieza analizando los encuentros entre los sujetos hegemónicos, que son los que menos registros tienen en la obra de Enrique Congrains. Entre los encuentros más relevantes de este tipo se registra el diálogo entre sujetos capitalistas reunidos para discutir sus planes de inversión en la ciudad. Estos individuos dialogan en un espacio y tiempo relativizado por el narrador migrante de «Lima, hora cero», quien introduce estos diálogos en su propio discurso. Aquí, Congrains pone en evidencia que en esta relación es viable la conversación, la discusión alturada, el intercambio de opiniones, ponerse de acuerdo y decidir. Otro encuentro hegemónico ocurre cuando los directivos de la empresa urbanizadora se reúnen para evaluar la propuesta de negociación de los habitantes de Esperanza ante el desalojo. De ese contacto entre hegemónicos, sale una “hábil y humana conclusión” (Congrains, 1954, 20). Es reiterativa esa idea de diálogo viable entre hegemónico. En cambio, como se revisará con más profundidad más adelante, cuando la negociación ocurre entre el hegemónico y el marginal la viabilidad del diálogo se quiebra. Desde el discurso irónico del narrador migrante, queda claro que la compañía pondrá todas las barreras posibles para no negociar ni dialogar con el Otro.

(45) En primer lugar, esa gente tiene que largarse de nuestros terrenos; luego deben asumir personería jurídica como base para cualquier arreglo futuro y, entonces sí, pueden venir a conversar. ¡Ah, y no les aseguramos nada, naturalmente! (Congrains, 1954, p. 20).

No todos los encuentros entre hegemónicos corresponden a otredades equiparables, como sí lo es el diálogo entre capitalistas. Por ejemplo, en «Los Palomino», un encuentro de este tipo ocurre entre un capitalista (el dueño del Chrysler apoderado de un banco) con una autoridad (policía de tránsito). Ambos sujetos hegemónicos, que ejercen formas distintas de poder por sobre el Otro marginal (Andrés Palomino), establecen un encuentro de otredad dentro de una situación conflictiva, pero el conflicto no se produce entre ellos. Mientras Andrés Palomino usa el término “jefe” para dirigirse al policía, el dueño del auto apela a nombrarlo a este por su cargo de “guardia” y cuando se pone más serio usa “señor guardia”. Esta relación entre hegemónicos –lo que nos ocupa en esta parte de la investigación– es de diálogo. El dueño del Chrysler le pide al policía exigirle a Andrés sus documentos y luego, en tono de exigencia, que lo conduzca a la comisaría para resolver el asunto del choque. En ese tono de exigencia, se observan ciertas manifestaciones autoritarias de parte del capitalista

hacia la autoridad, por lo que se debe entender que, según Congrains, en las propias relaciones hegemónicas existen tensiones menores que responden a ciertos grados de subordinación: el poder económico sobre la fuerza pública. Aun así, la relación entre ambos sujetos hegemónicos no rompe la cordialidad ni los buenos acuerdos, de modo que Andrés Palomino termina yendo a la comisaría. Se hizo lo que el apoderado del banco y el guardia decidieron, mientras que a Andrés, como marginal, se le negó cualquier opción para negociar.

Otro encuentro hegemónico ocurre entre Roberto y sus padres. Aunque este contacto está marcado por la consanguinidad y el parentesco familiar, la relación deriva en una ruptura, porque –como ya se ha sostenido– Roberto hijo es un Otro hegemónico rebelde, un estudiante que se enamora de Elvira, la hija de Andrés Palomino. Esa relación de amor, que establece con un Otro marginal, quiebra la relación armónica con sus pares hegemónicos, quienes ejercen sobre él su autoridad paternal y maternal. Esta ruptura se observa en el intento de Roberto hijo de interrumpir el diálogo con sus padres frente al reclamo de estos por su amorío con Elvira: “Roberto levantó los hombros y no contestó”, “Comprendió que no podía soportar las ofensas y, para no estallar, trató de defenderse”, “Trató de no escuchar y tomó apresuradamente la sopa”, “Buscó la forma de desviar la conversación y exclamó...” (Congrains, 1954, p. 53). Si la narrativa de Congrains propone que el diálogo es viable entre los Otros hegemónicos, entonces ¿por qué fracasa entre Roberto hijo y sus padres? Tiene que ver con otra mirada recurrente en Congrains: todos los vínculos de amor en el sujeto hegemónico están rotos. Por eso, el autor nunca muestra un gesto de cariño entre Lucrecia y Roberto Barreto padre; tampoco entre el gerente de la CULSA y su esposa; ni entre el médico Cárdenas con su esposa, a quien le es infiel con Rosa. Además, como ya se afirmó, este diálogo fracasa, porque Roberto hijo es un sujeto hegemónico que se rebela contra la conducta de odio hacia el marginal. Se rebela desde el amor hacia el Otro. Es uno de los pocos sujetos hegemónicos congrainsianos que se aproxima al Otro para hacer viable el diálogo, la empatía, el deseo sexual y el amor.

Un tipo de encuentro más recurrente en *Lima, hora cero* y *Kikuyo* es el que ocurre entre sujetos marginales. En estas relaciones de nostridad también se observa una disposición para el diálogo y la negociación, y un vínculo marcado por la solidaridad, el afecto, lo comunal y la empatía. El contacto de Mateo Torres con el estudiante Julio Miranda ocurre en un momento en que el primero empieza a experimentar un estado de precariedad agravado por la sensación de soledad que lo angustia. El migrante Torres había renunciado ya a su empleo de vendedor de duchas eléctricas, ya no podía pagar ni los 2 soles que costaba el almuerzo en el comedor de empleados y tuvo que dejar el cuarto que alquilaba en la ciudad. El narrador

migrante de «Lima, hora cero» pregunta: “¿A quién recurrir? ¿A quién conoce? Un millón de personas a su alrededor y nadie a quien poder llamar amigo. Pero, quizá si Julio Miranda...” (Congrains, 1954, p. 8). En ese contexto de precariedad y soledad ocurre este encuentro entre ambos sujetos marginales. Se deja entrever que es Torres quien se aproxima a Miranda, para pedirle ayuda. El estudiante no duda en solidarizarse con el migrante a cambio de nada, una conducta radicalmente opuesta a la del hegemónico (Roberto Torres le ofrece ayuda a Andrés Palomino bajo la condición de dejar su inmueble, el teniente le permite a Andrés Palomino sacar su vehículo alquilado de la comisaría a cambio de una coima, etc.). Miranda acaba de conocer a Torres y, sin ninguna señal de duda, le ofrece un espacio para vivir en Esperanza. Esta conducta solidaria no es un gesto particular de Miranda, sino más bien un rasgo de la construcción identitaria que Enrique Congrains hace del Otro marginal. Tal es así que esta conducta está “legalizada” (46) en este asentamiento clandestino de las márgenes de Lima. Los habitantes de Esperanza tienen sus propias leyes; una de ellas expresa esta conducta solidaria con el Otro marginal:

(46) Estamos obligados a prestar ayuda a aquel de nosotros que se encuentre necesitado o en cualquier dificultad. Y si alguien se queda sin trabajo debemos colaborar a que encuentre otro. Todos tenemos pleno derecho al Seguro de enfermedad o accidente. Sencillamente, cuando nos enfermamos, la curación es costada por colecta pública (Congrains, 1954, p. 12).

Este sentido de lo colectivo y lo solidario también ocurre en otro encuentro de sujetos marginales: el momento en que los barrios pobres de Lima se unen para marchar contra el desalojo de los habitantes de Esperanza. “Miles de seres llenamos las calles de la capital. Hasta el momento todo va saliendo maravillosamente bien. ¡Qué grandes y qué nobles son nuestros hermanos de las otras barriadas! Tienen tanto o más entusiasmo que nosotros mismos” (Congrains, 1954, p. 26). Hay un pasaje más. Un mecánico de Jesús María abandona la revisión del Chevrolet de un diputado para ayudar a Anselmo Amancio, que llegó a su taller con su viejo Dodge malgrado. Es cierto que duda, pero en la relación del sujeto marginal con un Otro marginal pesa la empatía, una conducta que no se repite cuando el Otro es un hegemónico, frente a quien actúa en su contra, sin escrúpulos; por ejemplo, se sugiere que este mismo mecánico puede mentirle al citado político sobre la gravedad del estado de su auto para elevar los costos de la reparación. Este fragmento de «Anselmo Amancio» pone en evidencia ambas dimensiones de la relación del marginal con sus Otros:

(47) El hombre pensaba. Un lechero con una camioneta que no camina. Y el Chevrolet de un diputado. Un diputado con billetes en la cartera y un lechero con doscientos litros. Un lechero con la camisa sucia, el rostro sudoroso, y un diputado escrupulosamente vestido. Un Chevrolet con una válvula que golpea y una factura elástica. Una buena factura. Doscientos litros de leche a sol ochenta el litro. Bastante dinero, bastante plata para un lecherito. Bueno, no hay por qué perjudicar al hombre. Si en cinco minutos puedo hacer algo... Si no... (Congrains, 1955, p. 21)

Congrains acentúa la conducta solidaria y empática del marginal frente a otro marginal. El mecánico no consigue encontrar la falla en la camioneta, pero le propone revisarla con más detalle en el día, ofrecimiento que Anselmo no acepta, porque debía repartir la leche pronto y va en busca de otro taller. Anselmo, el lechero, intentó pagarle por la revisión, pero el mecánico le dijo sonriendo: “Nada, vaya nomás”. El marginal ayuda a su Otro marginal sin mayor interés o, en todo caso, sin un interés económico de por medio.

Ahora bien, ni en *Lima, hora cero* ni en *Kikuyo* se idealiza al Otro marginal, pues Congrains también lo construye como un sujeto que actúa desde el abuso y la indiferencia. En «El niño de Junto al cielo», Pedro abusa de la condición de migrante de Esteban para robarle un billete de diez soles y las ganancias que ambos obtuvieron por la venta de revistas en el Centro de Lima. El niño Pedro, un Otro suburbano, abusa de la condición del Otro migrante; se aprovecha de su desconocimiento de los códigos de la ciudad. El espacio donde todo ocurre es importante. Ambos se encuentran cerca de un mercado, un lugar lleno de cemento, veredas, pistas, autos, gente caminando de prisa. Esteban reconoce este espacio como la ciudad, como el “monstruo del millón de cabezas”, un lugar distinto al que vive, en el cerro El Agustino, desde donde puede ver toda la urbe, y también muy distinto de Tarma, el lugar en el que pasó sus primeros años de vida. Luego, ambos niños se trasladan en el tranvía hasta el Centro de Lima, otro espacio desconocido, que atemoriza a Esteban.

Otro encuentro entre sujetos marginales que deriva en una relación de abuso es el de Anselmo Amancio con Julio Suárez. El segundo estafó al primero vendiéndole una camioneta con el motor averiado. Suárez es un Otro suburbano, cuya identidad queda aclarada con la descripción que se hace de él: “un cholo bajo, gordo” (congrains, 1955, p. 109). Es un delincuente que ingresó a la cárcel por una estafa de terrenos; luego de salir se metió al negocio de los autos usados. Ya revelada la estafa al lechero, el narrador compasivo de este Otro migrante pregunta:

(48) ¿Suárez lo había estafado a él, a Anselmo Amancio, al padre de una criatura de cuatro meses? ¿Le había vendido una cosa mala por buena? ¿Por qué él, por qué

entre un millón de habitantes? ¿Acaso su mujer no rezaba todas las noches y pedía que todo fuera bien? (Congrains, 1955, p. 113)

Todos los sujetos marginales que son violentados por el Otro terminan en reflexiones similares. Lo hace Mateo Torres al no ser contratado en la ciudad, lo hace Andrés Palomino ante la imposibilidad de conseguir dinero para la operación de su esposa o cuando lo llevan a la comisaría por el choque con el Chrysler, lo hace el niño Esteban al ser estafado por Pedro y también lo hace Anselmo Amancio. De una y otra forma, todos estos personajes marginales terminan interrogados sobre si su conducta apropiada, justa, cristiana o bondadosa los condena. ¿Se puede o se debe ser “bueno” en la ciudad? ¿Se puede o se debe ser “bueno” con el Otro? Constantemente, Congrains está conflictuando con esas preguntas a sus personajes marginales, quienes experimentan la violencia de la modernidad.

Aquí otra cuestión: ¿Por qué algunos marginales abusan de otro marginal? La respuesta no siempre es la extrema precariedad que pesa sobre este, pues en el caso que veremos a continuación esta indiferencia se asocia, más bien, a que son sujetos marginales empiezan a gozar de los privilegios de habitar los espacios modernos de la ciudad. En «Cuatro pisos, mil esperanzas», uno de los encuentros más relevantes es el que protagoniza la familia de Manuel, un Otro empleado que acaba de mudarse a la unidad vecinal Matute junto a su familia. Rosa, su esposa, y su hija María tienen un encuentro con una viejita que vende gallinas¹². Este contacto, como dijimos, desemboca en una relación marcada por la indiferencia y la animadversión desde el Otro empleado para con el Otro suburbano o el Otro migrante.

La niña María, hija de Roberto y Rosa, repara en las condiciones de precariedad en que vive la viejita que vende gallinas, pero sus padres la obligan a no conmovirse por ella, porque “las cosas son así” y porque los sujetos marginales están perfectamente adaptados a esa vida miserable de la que no saldrán nunca. Esta forma de violencia del sujeto marginal se vincula con la transformación que experimenta este personaje congrainsiano en su contacto con la ciudad, pues todo el tiempo está buscando resolver su conflicto con la vivienda, con el alimento, con la enfermedad, con los peligros de la urbe (la de sus habitantes, la de sus instituciones, la de sus leyes). Eso lo obliga a adaptarse y a transformarse, y en ese proceso crea variadas formas de relacionarse con el Otro; algunas de estas lindan con lo violento. La indiferencia es una forma de violencia.

¹² Revisar la interpretación hecha del problema del Otro acerca del episodio de la viejita de las gallinas entre las páginas 69-73, en el capítulo III.

El discurso del Otro de Congrains insiste, además, en la identidad heterogénea del Otro marginal, para desestigmatizarlo de supuestos rasgos maniqueos. Frantz Fanon (1965) planteó, en el contexto de la colonización, que para el colono (sujeto hegemónico) el “mundo colonial es un mundo maniqueo” en el que no solo se limita al indígena (sujeto marginal) a través de la fuerza pública, sino también declarándolo “ausente de valores”, el “mal absoluto”, el “elemento corrosivo” (p. 30). Congrains sopesa ese discurso hegemónico de violencia aplicándolo al contexto de la Lima de los 50 y revelando esa complejidad identitaria de los marginales. Puede ser extremadamente solidario con su Otro y, a la vez, abusar de él, violentarlo a través del engaño, de la indiferencia o matándolo. Esto último es una posibilidad que atemoriza a la niña María; y también a la comunidad andina, cercana a Matucana, donde Fabián Guerra, dueño del potrero afectado con la plaga de kikuyo, defendió sus tierras con su viejo rifle disparando contra el novio de su hija, Fortunato.

Hasta aquí se ha reflexionado sobre dos tipos de encuentros y relaciones: la del hegemónico con otro hegemónico y la del marginal con otro marginal. En ambos contactos es viable la conversación, la discusión alturada, el intercambio de opiniones, ponerse de acuerdo y decidir; no obstante, el discurso del Otro en Congrains también propone en estas relaciones ciertos desencuentros. Para el caso de los sujetos hegemónicos, estos choques ocurren porque ejercen formas distintas de poder sobre el Otro marginal y también porque existen tensiones derivadas de ciertos grados de subordinación entre estos tipos de personajes. La rebeldía es también otro detonante: rompe la armonía inicial entre hegemónicos. En los sujetos marginales, también hay una disposición para el diálogo y la negociación. Se observa, además, un vínculo marcado por la solidaridad, el afecto, lo comunal y la empatía, una construcción congrainsiana que contrasta con la de los sujetos hegemónicos.

4.1- El encuentro y la relación conflictiva entre lo marginal y lo hegemónico

En esta sección se estudia la conflictividad del encuentro y la relación entre los sujetos hegemónicos y marginales. La identidad violenta y autoritaria de lo hegemónico marca radicalmente los contactos con los Otros que están apartados en las márgenes de la urbe. Mientras el sujeto que ejerce el poder de la ciudad persigue ampliar su ideal de vida cómoda, el marginado experimenta un proceso de adaptación de una nueva forma de vivir, en un espacio que lo relega, que lo aparta, que lo excluye, y este se rebela contra ello. Trata de insertarse en ese estilo ‘moderno’ de habitar, pero el hegemónico lo imposibilita a través de la violencia y el autoritarismo ya referido, y también desde el odio y la indiferencia. Se dijo que

el hegemónico defiende intereses aparentemente colectivos, pero –en el fondo– solo manifiesta una visión individual del progreso, al punto de mostrar un pragmatismo radical, asesino del Otro, para usar los términos de la filosofía de Levinas (2002), quien critica la alteridad occidental por apresar, limitar y neutralizar al Otro desde el ejercicio del poder.

Esta relación conflictiva tiene un punto de partida en la identidad violenta y autoritaria del hegemónico. Este Otro se impone por medio de varios actos violentos: negarse al diálogo, ejercer la fuerza, y el uso desproporcionado de la justicia y del capital como medios de imposición. En el tercer capítulo, se repasaron varios de estos registros. Por ejemplo, el violento desalojo que ejecuta la CULSA contra los habitantes de Esperanza, el desalojo premeditado de Andrés Palomino y su familia de la casa de los bajos del Rímac, el despido arbitrario del empleado Barreda bajo una serie de artimañas del gerente de la empresa para la que trabajaba, o la aplicación injusta de las leyes cuando se trata de los Palomino. Frente a esta conducta violenta y autoritaria, que también llega a ser de odio y de indiferencia, el sujeto marginal es construido complejo y heterogéneo. Desarrolla manifestaciones pacíficas y desemboca en la germinación de ideas rebeldes que se ejecutan tímidamente. Ciertamente, existe un grado de rebeldía en la marcha pacífica de los habitantes de Esperanza; sin embargo, este pensamiento rebelde se aprecia con más fuerza en un personaje congrainsiano que, hasta en este punto de la investigación, no se había citado: José, el hermano del empleado Manuel. Este hombre es tratado como un trastornado, pero manifiesta ideas de absoluto interés para definir lo rebelde en la literatura de Congrains.

El personaje José aparece en el cuento “Cuatro pisos, mil esperanzas”. En su primera participación en el cuento, él decide salir de la casa en la que vive con la familia de su hermano Manuel. Rosa, la esposa de Manuel, intenta impedir que escape, pero este se rebela. Está harto del encierro, de los libros, de que le simplifiquen todo. El narrador relata así ese momento: “Se ha rebelado. Algo comienza a bullir, por primera vez, en su cerebro [...] Las cosas adquieren entonces otro aspecto. Nace luz, pero una luz extraña, terrible, complicadora, absoluta” (Congrains, 1954, p. 95). Ese fue el primer acto de rebeldía de José: escapar del encierro al que su familia lo somete porque la ciudad lo considera una amenaza. Rosa, la esposa de Manuel, dice sobre su cuñado loco: “Sucede que es trastornado, está tocado de la cabeza y es necesario que lo vigile... ¡Puede ser peligroso!” (Congrains, 1954, p. 97). Esta acusación de sujeto peligroso se resemantiza mientras avanza el relato. José no es peligroso por ser violento, sino por sus ideas. En su huida del encierro, se aproximó a los albañiles que continuaban construyendo la unidad vecinal Matute y les recrimina no haber tomado ese espacio para vivir allí, junto a sus familias.

(49) ¿Es que no se dan cuenta de las cosas?... ¿Quién construyó estos edificios? ¿Quiénes cargaron el cemento, los ladrillos, las tablas, el agua? ¿Quiénes sudaron de siete de la mañana a seis de la tarde, y almorzaron en una choza de los alrededores, y descansaron sobre la misma tierra? ¡Criminales! ¡Ciegos! ¿Dónde viven ustedes? ¿Dónde duermen vuestras mujeres y vuestros hijos? (Congrains, 1954, p. 113).

José, que afirma sentir pena por estos trabajadores, continúa recriminándoles y explicándoles las razones por las que deberían tomar por asalto Matute:

(50) [...] Se miraron los unos a los otros y, poco a poco, fueron intuyendo su realidad: años de años, desde que se hicieron hombres, desde que dejaron el pantalón corto, hasta ahora, 1953, levantando y construyendo, ellos. Les grité furioso: “¡Cobardes! ¡Mil veces cobardes! ¿Por qué no tomaron por asalto Matute, por qué no llevaron a los departamentos, a los block que ustedes mismos habían levantado, a vuestras mujeres, hijos, muebles? ¡Cobardes! ¡Imbéciles! Tenían todo el derecho del mundo para hacerlo [...] Y los pobres hombres se quedaban callados, y estoy seguro que les hacía daño pensar en mis palabras. Ninguno comentó nada, sólo advertí sonrisas estúpidas. Me fui. ¿Me podía quedar, acaso? ¿Valía la pena? (Congrains, 1954, pp. 113-114).

Las ideas rebeldes de José son las que significan una amenaza para la ciudad “moderna” y no tanto la violencia de su supuesta irracionalidad y locura. En la narrativa del Otro de Congrains, este estado mental, que en el fondo es una locura de orden sociopolítico, es el detonante de iniciativas más radicales para la disrupción y transformación del sistema social, político y económico normalizado en la ciudad, como lo sugiere el narrador empleado de “Cuatro pisos, mil esperanzas”.

(51) Pero si uno, loco, saliera a las calles y plazas de una ciudad peruana y gritara lo que siente, si uno se atreviera y rompiera estas normas asustadoras y antihumanas, ¿qué pasaría? Si al menos encontráramos uno, ¡un hombre!, que se animara a seguirnos, si tumbáramos estos edificios, si quebráramos todo, y dejáramos la tierra virgen, las ciudades puras, las almas limpias, ¿no habríamos hecho, –pregúntense– algo más provechoso que pasarnos la vida entera en un escritorio?... (Congrains, 1954, p. 107).

Con este análisis de José, se profundiza en el otro lado de las relaciones conflictivas. Aunque este personaje de “Cuatro pisos, mil esperanzas” solo entra en contacto con otros marginales (albañiles de la unidad vecinal Matute), sus actos y discursos revelan un tipo de relación entre el sujeto hegemónico y el sujeto marginal en la Lima de mediados del siglo

XX. Mientras el Otro hegemónico se impone desde la violencia y el autoritarismo, en el sujeto marginal germina una idea rebelde. La literatura congrainsiana propone un Otro marginado con deseos e ideas de subvertir el orden establecido, porque toma conciencia de un sistema que lo oprime, discrimina, relega y hasta lo deshumaniza. De esta forma, el sujeto marginal rompe abruptamente con la idea romántica e idílica sobre la gran Lima.

En su estudio sobre «Lima, hora cero», Rubio (2015) plantea que este cuento es la historia “de un conjunto de sujetos que optan por eludir la transgresión como conducta social y la de obedecer al dictado de la ley y ceder a su deseo” (p. 103). Para el crítico, los excluidos están resignados, confundidos, obedecen a los dictados de la ley y terminan alienando su singularidad por el Otro “con tal de aferrarse al ideal engaño de una sociedad sin fisuras” (p. 104). Rubio interpreta que los habitantes de Esperanza “optan por no transgredir”¹³ (p. 106), para no ser humillados y porque, desde su análisis freudiano, existe un superyó que les “prohíbe rebelarse” y los “lleva a aferrarse a su condición legal” (p. 106). También asegura que el excluido se incluye en la ciudad “siempre que se mantenga al *margen*” (p. 116), de modo que este sujeto se resigna a la demanda del Otro que le pide que haga su Lima, su propio lugar, su propia modernidad (p. 116).

Desde la propuesta interpretativa que este estudio propone, sí existe un espíritu inconforme y rebelde en los sujetos marginados de «Lima, hora cero» y también en las otras narraciones que se estudian. Los personajes marginados de Congrains exhiben un sentido ideológico de rebeldía, porque están inconformes con el espacio asignado en la urbe y con la forma en que se les aplica la justicia de la ‘modernidad’. También están inconformes con la posición de trabajo a la que se les relega y rechazan la centralidad del poder concentrada en contados estratos de la sociedad, desde donde se observa al Otro con indiferencia.

Los personajes de Congrains se rebelan desde las ideas, es cierto, pero también lo hacen en la acción. Los habitantes de Esperanza se rebelan de varias formas: proponiendo negociar el desalojo con la compañía urbanizadora y convocando masivamente a los demás barrios pobres de Lima para marchar y hacerse oír por la opinión pública, por los periodistas y por el presidente. De esta forma, el marginado se rebela a la condena del silencio utilizando sus propios medios. Además, el marginado se rebela contra la exclusión judicial creando sus propias leyes y lo hace bajo los códigos de la oralidad, opuestos a los de la ley escrita de la ciudad. Este sujeto excluido cuestiona el centralismo del poder y la marginación ideando sus

¹³ Rubio (2015) entiende por transgresión aquellas prácticas “dirigidas a evitar con denuedo los antagonismos y contradicciones sociales provocados por el capitalismo” (p. 87) y “la práctica informal económica social del excluido urbano” (p. 87).

propios planes para acabar con la plaga del Kikuyo. También se organiza comunitariamente para abastecerse de agua, apoyar a los que caen enfermos y a los que no tienen ningún tipo de seguridad social. Adicionalmente, se rebelan contra el desorden, el caos y la insalubridad que supuestamente caracteriza a los espacios marginales ordenando la creación de letrinas al aire libre en las zonas alejadas al espacio habitado. Las interminables gestiones de Andrés Palomino para pagar la operación de su esposa son un tipo de rebeldía, así como lo es la compra de una camioneta vieja por parte de Anselmo Amancio para una repartición más eficiente de leche. Palomino sueña con recuperar la salud de su esposa y hacer un viaje junto a ella; mientras que Amancio desea una casa más grande, con habitaciones separadas y un jardín para su familia. En todos los casos, hay un deseo y una acción.

El Otro marginal de Congrains no es un sujeto que se conforma ni resigna frente a las imposiciones de la ciudad moderna y capitalista. Que las cosas no le salgan como desea –tal cual ocurre en la mayoría de los cuentos de Congrains– no lo convierte en una víctima, en un conformista, en un resignado o, menos aún, en un fracasado. Mateo Torres desea un espacio para vivir en Lima y muere resistiendo el violento desalojo; Andrés Palomino sufre la muerte de su esposa batallando hasta el final para conseguir el dinero que necesitaba para la operación; el niño Esteban deseaba multiplicar el billete que había encontrado y pierde todo aventurándose en un negocio de venta de revista que termina en una estafa; Anselmo Amancio deseaba un mejor espacio para vivir junto a su familia y trata de lograrlo comprando una vieja camioneta que resultó malograda; finalmente, los campesinos de un pueblo próximo a Matucana rechazan la ayuda del Estado ‘limeño’ para enfrentarse solos contra la plaga de Kikuyo. Todas son historias de sujetos marginados que se rebelan, de una u otra manera, frente a las adversidades generadas o agudizadas por la modernidad imperante en la ciudad. Así es cómo esta manifestación de rebeldía de la humanidad marginal colisiona con las condiciones que le impone el hegemónico violento, autoritario e indiferente, y se crea ese punto de irremediable conflicto.

Siendo Lima una urbe de fricciones sociales, el problema del Otro en la narrativa de Enrique Congrains puede entenderse desde la complementariedad aristotélica, porque todas las relaciones sociales en la Lima de Congrains, contextualizada en el período de la migración masiva del Ande a la costa, son impactadas por estas visiones heterogéneas y rígidas que interactúan inevitablemente aun cuando ciertos grupos evitan dichos encuentros. El habitante ‘moderno’ de la urbe es ‘moderno’ en la medida en que existe un supuesto sujeto que no lo es: el migrante y el suburbano. La existencia y la comprensión de uno depende de la presencia del otro, de su Otro. Ambos, con visiones opuestas y diferentes, constituyen una totalidad y, a

la vez, una diversidad. En la narrativa de Congrains, ya no es posible entender Lima sin la fricción que resulta de esta relación conflictiva de otredad. ¿Cómo comprender la conducta del Otro capitalista sin ese conflicto que tiene frente a los Otros marginales y suburbanos que habitan un espacio localizado en las márgenes de Lima? ¿Cómo entender al Otro migrante sin la experiencia de la violencia a la que lo somete el Otro hegemónico? Los sujetos que habitan la Lima de Congrains se complementan desde el conflicto, pero también desde el sentido de comunidad que logran en sus conexiones de nostridad. Lo que consigue Congrains es recrear la dimensión social más heterogénea de Lima.

La mirada imponente del Otro –teorizada por Ortega (1957) y Sartre (1993)– es otra dimensión desde donde pueda interpretarse la otredad congrainsiana. Sus personajes llegan a ser profundamente estigmatizados por el Otro, al punto de alterar sus pensamientos, conductas y emociones. En la filosofía de Ortega y Gasset (1957), es el Otro el que se aparece al Yo como alguien con quien debe “alternar” (p. 147), y ambos establecen una irremediable “relación social” (p. 147). En *El hombre y la gente*, Ortega (1957) afirma que la presencia del Otro genera en el Yo “una ligera inquietud y como si una fina onda eléctrica nos hubiese corrido por la médula” (p. 137). Los otros hombres son “temibles”, porque son seres que “tienen una opinión sobre nosotros” (p. 137) y “por eso nos hemos puesto en guardia, el alma alerta: en el dulce horizonte del mundo paradisíaco asoma un peligro: *el otro hombre*” (Ortega, 1957, p. 137). La filosofía de Sartre (1993) es más radical en este sentido, pues considera que la mirada del Otro no solo es un peligro, sino que esclaviza al Yo (el para-sí, en su terminología). Tanto Ortega (1957) como Sartre (1993) coinciden en que el Otro resulta un peligro, porque emite juicios frente a los que el Yo queda indefenso y esclavizado. El juicio es el “acto trascendental de un ser libre” y, frente a eso, el Otro es un ser sin defensa “para una libertad” (pp. 344-345) que no es la suya. “Podemos considerarnos como ‘esclavos’, en tanto que nos aparecemos a otro [...] Soy esclavo en la medida en que soy dependiente en mi ser en el seno de una libertad que no es la mía” (Sartre, 1993, p. 345). Luego Sartre afirma que el Yo está en peligro en tanto es “el instrumento de posibilidades” (p. 345) que no son sus posibilidades. Dicho peligro, sostiene el filósofo francés, no es un accidente sino una estructura permanente del Otro.

En la literatura de Congrains, la mirada del Otro constituye, efectivamente, un peligro. No perdamos de vista que todo ser es un Otro en algún momento ¿Cómo se constituye en una amenaza? Tanto el sujeto hegemónico como el sujeto marginal toman forma de Otro y se le aparecen al Yo. En este encuentro, la opinión o el juicio sobre esa otra humanidad llega a ser

una amenaza constante. En «Cuatro pisos, mil esperanzas», la hija de Rosa y Manuel les plantea a sus padres una interrogante que rompe la estabilidad emocional de la familia, el Yo:

(52) He terminado mi café con leche y por unos minutos estuve asomado en la ventana, contemplando el alegre lucir de la mañanita. Hubiera sido un hombre verdaderamente feliz, pero ha sucedido algo desagradable. Hija vino hasta mí e hizo pregunta perturbadora: ¿Y si la viejita de las gallinas, una noche, después de mucha hambre, frío, lluvia, enfermedades, se mete aquí y, despacito, nos mata a todos?” (Congrains, 1954, p. 116).

Si bien esta familia, que vive en la unidad vecinal Matute, sigue siendo marginal en la gran Lima, sus integrantes representan un grado de hegemonía frente al Otro marginal pobre y, por lo tanto, se construye una relación de violencia e indiferencia. En la pregunta de la niña se manifiesta una sensación de miedo y hasta de terror frente al Otro. No es explícito, pero a lo que la niña teme es al juicio que el Otro puede llegar a tener sobre ellos y culparlos de la vida precaria que lleva. La niña teme que el Otro se rebele y se imponga con violencia, porque es el Otro el que los mira y los juzga. En este mismo relato, la madre de la niña María piensa en el mismo sentido que su hija sobre la mirada juiciosa de un trabajador de limpieza pública (53), un Otro marginal, un Mateo Torres. Ella también le teme al Otro cuando reimagina su existencia en una alternancia de roles sociales.

(53) Ya se ven basureros en las viviendas. Menos mal no habrá polvo, nuestros hijos no respirarán polvo. ¿Pero ellos? ¿Y si ese basurero fuese él, mi esposo, y si yo fuese la esposa de ese hombre que todo el día, con la escoba, sobre el piso, todo el día, y si mis hijos, cuando preguntaran en qué trabaja tu padre, oyeran: ¡basurero! Si todo fuese al revés de lo que es ahora, si ese basurero ocupase el departamento cuatro A, del block seis, y si nosotros viviéramos en su choza, ¿no tendría una furia inmensa, aquí en el pecho? (Congrains, 1954, p. 98)

Miedo también siente Elena, en «Pucallpa». El capataz, el hombre que la acosa, ese Otro hegemónico, la observa como un objeto de deseo, como un ser al que puede dominar y poseer, por medio de la violencia. El hombre, alto y corpulento, tenía “mirada de náufrago, de un puma ajochador” (Congrains, 1955, p. 126), según el narrador que, por ratos, parece ser la voz de Elena hablando y compadeciéndose de ella misma. La mirada aterradora del capataz, que observa a Elena como una “cholita” (Congrains, 1955, p. 128) a su servicio, no es la única. Otra mirada a destacar es la de los turistas limeños que recorren este río de la selva amazónica del Perú. La fuerte mirada de Lima no deja de estar presente en este relato, alejado de la urbe, en el que la vida de sus Otros se observa con ojos de extraños, que miran y juzgan

a sus humanos como parte del paisaje, como árboles o animales a los que hay que fotografiar, atrapar en el tiempo, coleccionar. “Las miradas de los turistas parecían querer retratar las cosas, para volver a Lima, para volver a la costa, y decir con extraordinaria suficiencia –: ¡Yo estuve allí!” (Congrains, 1955, p. 126). Es, entonces, la mirada del Otro una vía que, además de miedo y estigmas, es capaz de deshumanizar a seres con los que se encuentra y se relaciona dentro de la urbe o fuera de ella, ya sea en sus márgenes o en sus lejanías.

Además de miedo y estigmas, la mirada juiciosa del Otro desencadena dudas sobre la identidad. El hegemónico mira al Otro desde su visión del mundo y, entonces, el marginado es un individuo que no se ajusta a los tiempos modernos, y problemático porque colisiona con la idea del ‘progreso capitalista’. Al estar al margen de la ciudad, espacial e ideológicamente, es visto a veces bajo sospecha y otras con ánimos excluyentes. Está bajo sospecha cuando las oficinas exigen a Mateo Torres o a la hija de Andrés Palomino que dejen una garantía monetaria para empezar a trabajar; los dueños o empleados de estas compañías justifican el requisito alegando una política institucional para negar la desconfianza en el Otro. En cuanto a las posturas de exclusión, la mejor referencia es el discurso del gerente de la CULSA (8), en el que les recrimina a los habitantes de Esperanza por vivir en el espacio donde los capitalistas han invertido su dinero para ampliar la ciudad ‘moderna’. Esa mirada, desde el poder, pesa sobre el marginado al punto de hacerlo dudar de su sentido de pertenencia. “¿Vamos a permitir que eso suceda? ¿No somos de la categoría humana, no somos peruanos también?” (Congrains, 1954, p. 21). Sometido a la presión de la urbe y a la mirada violenta del sujeto hegemónico, el marginal llega a desilusionarse de su propia identidad. Duda sobre quién realmente es –como ocurre con Palomino (cita 3)– y esa es una consecuencia directa de la mirada del Otro.

4.2.- El factor humano en la Lima de Enrique Congrains

Una lectura posible del corpus también puede plantearse desde el factor humano y sus configuraciones sociales. Para ello, se deben tomar en cuenta dos conceptos: la humanización y la deshumanización. En este estudio, estas categorías se entienden como procesos o fenómenos que, dentro de la ficción literaria, quitan o dan rasgos humanos a objetos, a espacios y también a entidades individuales o colectivas. Para que estos procesos ocurran, se requiere de un ente que ejecute y de otro que sea pasible de esta ejecución semántica. También se requiere de una o de varias formas de pensar lo humano.

En el contexto de la colonización y la negritud, Frantz Fanon teoriza sobre la humanización/deshumanización, pero también acerca de la animalización, que es un término asociado y útil para entender estos procesos de semántica social. El colonizado –el Otro marginal– es sometido a una práctica maniqueísta, cuya lógica, que parte del lenguaje, lo deshumaniza y animaliza. Según Fanon (2007), el colono –el Otro hegemónico– ve en el “habla del colonizado” un “lenguaje zoológico” (p. 31). Al Otro marginado se lo compara con movimientos de reptil y, en particular, a los indígenas y sus ciudades se les asocia con emanaciones pestilentes, enfermedades y gesticulaciones como si el habla humana no fuera parte de sus habilidades. En esta acusación del colono, Fanon (2007) argumenta y justifica la rebeldía violenta del colonizado. Al saber que no es un animal, “descubre su humanidad” (p. 31) y opta por alzarse en armas contra su opresor, la entidad que pretende animalizarlo y mantenerlo en ese estado. ¿Cómo lo hace? Según Fanon (2007), el colono –el Otro hegemónico– instala en la cosmovisión del colonizado –el Otro marginal– la idea de que ese sistema de dominio (la colonia o la ciudad moderna, en la obra de Congrains) el que le ayuda a luchar contra su Yo, contra esa supuesta naturaleza bestiaría.

¿Cómo humanizar al deshumanizado, sin el tamiz del sistema occidental dominante? Desde la mirada marxista del psiquiatra francés, de origen martiniqués, la humanización de ese mundo animalizado por “las fuerzas imperialistas” solo será posible mediante la modificación de las formas de trabajo (Fanon, 2007, p. 79). Según Fanon (2007), las jóvenes naciones que surgieron de los sistemas coloniales tendrán que recomenzar y reformular todo, porque las riquezas y recursos se siguen sacando del “país independiente” mediante circuitos establecidos por el régimen colonial. Fanon (2007) acusa a los capitalistas que operan en las ciudades de origen colonial –como la Lima que mira Enrique Congrains– de “comportarse como verdaderos criminales de guerra” al poner en práctica “las deportaciones, las matanzas, el trabajo forzado, la esclavitud” (p. 79). Entonces, ese sistema de trabajo que rige en las urbes modernas sigue deshumanizando al sujeto marginal, porque, aunque la “ideología burguesa” (p. 130) defiende la igualdad entre los hombres, su lógica impone “a los subhombres a humanizarse por medio del tipo de humanidad occidental que ella encarna” (p. 130). Este proceso de humanización, explica Fanon (2007), es un problema de “la realidad cerebral” (p. 255) de todos, del hegemónico y del marginado. Sus conexiones –encuentros y relaciones de otredad en nuestra investigación– necesitan multiplicarse y diversificarse. Según Fanon (2007), se requiere rehumanizar la comunicación y sus mensajes.

Además de cambiar la fuerza del trabajo, Fanon (2007) afirma que el Otro necesita imponerse para que reconozcan su humanidad y ese es un camino necesario para la rehumanización.

Mientras no es efectivamente reconocido por el otro, es ese otro quien sigue siendo el tema de su acción. De este otro, del reconocimiento por ese otro, dependen su valor y su realidad humanas. En ese otro se condensa el sentido de su vida” (Fanon, 2009, p. 180).

Fanon (2009) coincide con Hegel en que la única manera de romper ese “círculo infernal” de deshumanización del Otro es restituyendo y reconociendo la realidad humana del Otro, una operación que corresponde a ambos sujetos en interacción, porque, como ocurre en la literatura de Enrique Congrains, estos procesos de deshumanización no son unilaterales. Edward Said (2008), quien analiza las consecuencias del orientalismo, aporta a esta discusión afirmando que el mayor ejemplo de un pensamiento deshumanizado es el que pone en ejecución el hombre occidental, quien se considera “un ser humano verdadero” (p. 155) en su relación con el hombre de oriente, y por eso tiene mayores prerrogativas para la explotación de los recursos, y mayores derechos de posesión y gasto. Said (2008) dice:

Un occidental blanco de clase media cree en su prerrogativa humana, no solo para manipular el mundo no blanco, sino también para poseerlo simplemente porque por definición ‘él’ no es tan humano como ‘nosotros’ lo somos (Said, 2008, p. 155).

En un plano más filosófico, José Ortega y Gasset (1957) entiende que lo humano¹⁴ es un hecho siempre personal que ocurre cuando se piensa, se quiere, se siente, se ejecuta con el cuerpo y se otorga sentido a las cosas del mundo (p. 75). Esa vida humana se pone en contacto con todo lo que lo rodea, pero lo humano siempre es, en esencia, soledad, porque el dolor, la alegría, la tristeza, la angustia y cualquier experiencia humana ocurre en el individuo. Lo que pase con el Otro es apenas una suposición, dice Ortega (1957), para quien lo social es la relación entre dos individualidades humanas. Ahora bien, el ser humano siempre está en constante posibilidad de “no serlo” (Ortega, 1957, p. 89). Esa circunstancia

¹⁴ La deshumanización en Ortega y Gasset puede entenderse desde dos perspectivas y es necesario aclarar esto para que el lector de esta investigación tenga en cuenta a cuál de las dos acepciones orteguianas se refiere en este trabajo. Hay que distinguir la idea de deshumanización del arte de deshumanización en el arte. En el primer caso, Ortega afirma que hay un nuevo arte, impopular, de difícil comprensión, porque cuesta trabajo reconocer en este el aspecto humano, aunque la obra no pierda sus pasiones y sentimientos, que están en el plano de lo estético. Asume que en la nueva sensibilidad artística hay un “asco” a lo humano. La otra acepción, la que toma en cuenta este estudio, es la deshumanización como el acto de quitar rasgos humanos a una entidad humana. Esta segunda idea la desarrolla en *El hombre y la gente*, publicado en 1957.

de deshumanización es un “peligro y trémulo riesgo” (Ortega, 1957, p. 89), y representa un drama para el sujeto.

Mientras el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse. No sólo [SIC] es problemático y contingente que le pase esto o lo otro, como a los demás animales, sino que al hombre le pasa a veces nada menos que no ser hombre” (Ortega, 1957, p. 89)

Según el filósofo español, esta pérdida de humanidad no es una cuestión abstracta o solo relacionada con el género humano, sino un asunto de nuestra individualidad.

Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el sí mismo, único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese sí mismo que está esperando ser [...] es nuestra individualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo (Ortega, 1957, p. 89).

Para Ortega, el ser humano siempre está en constante posibilidad de “no serlo” (Ortega, 1957, p. 89). Esa circunstancia de deshumanización es un “peligro y trémulo riesgo” (Ortega, 1957, p. 89), y representa un drama para el sujeto. En ese sentido, el individuo está en constante “incertidumbre sustancial” (Ortega, 1957, p. 89) sobre su humanidad, una duda que en la literatura de Congrains (1954, 1955), como se revisa en este apartado, no parece atormentar a todos sus personajes por igual. El hegemónico tiene certeza de su condición humana, pero quien la pone en duda es Congrains a través del sujeto marginado. Esta mirada congrainsiana sobre la deshumanización del hombre no es lejana a la postura crítica de Ortega (1957), para quien el hombre de Occidente “llegó a creerse seguro” (p. 90) de su civilización con “todas esas comodidades físicas y morales, todos esos descansos, todos esos cobijos, todas esas virtudes y disciplinas habitualizadas” (p. 90). Tal y como lo propone Ortega (1957), y lo evidencia el autor de *Lima, hora cero*, esas seguridades de Occidente sobre la humanidad del hombre son “seguridades inseguras” (Ortega, 1957, p. 90) que el tiempo se encarga de desvanecer y transformar, como lo evidencia Congrains.

En su literatura urbana neorrealista, la humanización y la deshumanización del sujeto son procesos en los que tanto el hegemónico como el marginado manifiestan intenciones ejecutorias y, a la vez, son personajes sensibles a la mirada deshumanizante del Otro. Estos procesos semánticos no pueden ser analizados sin tomar en cuenta las condiciones de identidad de cada sujeto; es decir, sin considerar la rigidez identitaria del hegemónico y las formas heterogéneas del marginado. Son estos patrones los que determinan sus mecanismos

para construir, para encontrarse y para relacionarse con esa otra individualidad humana. A partir de aquí, se revisan los principales registros de deshumanización y este capítulo IV concluye analizando cómo todos estos procesos se revierten para dar paso a una restitución o una lucha para el reconocimiento de los rasgos humanos propios.

El sujeto hegemónico deshumaniza al Otro mediante la imposición violenta y autoritaria de su mirada ‘moderna’ de lo humano, que entra en conflicto por la presencia ‘peligrosa’ y ‘amenazante’ del marginado en la ciudad, tanto en su categoría de migrante como de suburbano. Un mecanismo para restarle rasgos humanos a esa otra humanidad es la palabra, la ley y las exigencias de la ‘ciudad letrada’, concepto que Ángel Rama (1998) definió como aquel espacio que ejerce el poder, el orden y el control desde los signos y las letras (p.32) y que se transforma en la ‘ciudad modernizada’, donde la letra sirve “como la palanca del ascenso social, de la respetabilidad pública y de la incorporación a los centros de poder” (p. 63). Véase, justamente, que la Lima de Congrains es, en su área ‘moderna’, un espacio en el que la “tramitología”, la certificación y lo documentario se imponen, porque son parte de la estructura del poder.

La situación inicial de Mateo evidencia la idea anterior. A su llegada a la ciudad, busca emplearse en una oficina, pero lo rechazan siempre bajo el mismo argumento de la falta de un certificado o de una recomendación. Por su parte, la CULSA no está dispuesta a negociar con los dirigentes de Esperanza hasta que cumplan con “tener personería jurídica” (Congrains, 1954, p. 20). Entonces, al migrante y al suburbano se les margina, porque no se adecúan a las imposiciones de dicha ciudad letrada y modernizada. La burocracia, la tramitología y la dependencia al certificado condenan al migrante a su exclusión. La imposición de la letra no les permite asumir posiciones de poder y quedan relegados a funciones sociales que, desde la mirada hegemónica de la urbe, son minimizadas y no cuentan con “respetabilidad pública” (Rama, 1998, p. 63). El narrador de «Lima, hora cero», que conoce de estos avatares, está seguro de que el migrante pronto se defrauda, porque idealiza a la ciudad como un lugar de oportunidades para todos por igual. El choque entre la Lima imaginada y la Lima real de la ficción es una experiencia repetida en el migrante como individuo y también como colectivo. Luego, bajo sus condiciones de poder, la ciudad lo termina arrastrando hacia las márgenes.

El sujeto hegemónico, en su postura impositiva, emite un discurso deshumanizador usando la oposición como mecanismo: si el Yo es humano, el Otro no lo es. Así, el gerente de la CULSA, que personifica el discurso hegemónico capitalista, ubica al migrante y al suburbano de Esperanza en el plano de lo no humano, al afirmar que el nosotros hegemónico es una

humanidad que expande sus dominios territoriales en la urbe, para no caer en un proceso de animalización. Este sujeto que encarna y amplifica el pensamiento moderno y capitalista de la ciudad le pone énfasis a la cifra demográfica (Congrains, 1954, p. 15), porque crea así una división entre lo que es humano y aquello que, supuestamente, no lo es. Lo dice indirectamente, lo sugiere, lo piensa. El Otro, por su estado de clandestinidad y precariedad, es visto como ser no humano o menos humano y, en consecuencia, se le puede desterritorializar sin compasión. Además, con el Otro marginado no se puede negociar hasta que cumpla los requisitos de la ciudad como la personería jurídica, una figura legal de representación colectiva que la urbe exige para poder establecer algún tipo de acuerdo. Imponiendo sus condiciones desde la letra y la ley, el sujeto hegemónico subordina, invisibiliza, violenta, desaparece, asesina cualquier otra forma de humanidad.

Aunque está apartado en las márgenes de la ciudad y se le ve como un problema urbano, el migrante y el suburbano están cumpliendo un rol en la urbe, pero marginal. Cuando el narrador migrante describe Esperanza, revela los tipos de personas que habitan ahí y lo hace bajo el tamiz de la miseria: “criaturas desnudas”, “pordioseros”, “mujeres escuálidas”, “basureros”, “hombres varados por la vida”, “una que otra prostituta”, “vendedores ambulantes”, “un zapatero remendón que llega de recorrer las calles de Lima”, “albañiles” y “hombres sin trabajo” (Congrains, 1954, p. 9). La condición de no certificado y no recomendado condena a estos sujetos al subempleo o al desempleo como le ocurre a Mateo Torres al principio de la historia. Si bien consigue trabajo como vendedor a domicilio de duchas eléctricas, este pequeño progreso se desmorona a medida que descubre una Lima de ciertos privilegios a los que él no accede, como los fines de semana de verano en la playa o las navidades de compras compulsivas: “La ciudad ha gastado sus últimos centavos” (Congrains, 1954, p.7), “ahora la humanidad se baña en frío o encamina hacia las playas” (Congrains, 1954, p. 8), “La gran ciudad crece y crece y seguirá creciendo sin que nadie la pueda detener” (Congrains, 1954, p. 10). La ciudad moderna tiene capacidad de comprar, de bañarse, de crecer y de veranear como si se tratara de una entidad viva y humana. Por oposición, a las márgenes, precarias y clandestinas, que no gozan de dichas prerrogativas ciudadanas, se las deshumaniza.

La minimización de los rasgos humanos en el Otro marginado también se ejecuta mediante la objetivación o cosificación de este individuo, es decir, se le asigna una condición de objeto o cosa. Esta carga semántico-social irradia desde la estructura política del poder que, en la ficción de Congrains, se representa en la figura del presidente, del gobernador y de la municipalidad. En el caso de los dos primeros personajes, la ficción congrainsiana omite (si

es que existe) cualquier intención de oír los reclamos de los sectores marginados, como si sus voces no existieran o permanecieran silenciadas. En el caso de la comuna, la cosificación es aún más elocuente a través de los requerimientos laborales que la entidad estatal establece para la limpieza pública. En la ciudad, alguien tiene que limpiar las calles, recoger la basura, remendar zapatos, vender duchas eléctricas, ofrecer periódicos, etc. Desde el poder político emanado del centro urbano, el migrante es apenas un artefacto de utilidad.

(54) Entre otras cosas, [las municipalidades] se encargan de mantener limpias las calles de sus respectivos distritos. Todo lo que necesitan, para ello, es una escoba, un mameluco, y un provinciano (Congrains, 1954, p. 11).

En este proceso de deshumanización no siempre el sujeto hegemónico cumple un rol ejecutivo. El marginado también es un ente que deshumaniza al Otro, como individuo y como colectividad. Uno de los cuentos que mejor revela esto es «El niño de Junto al cielo». El narrador de este relato –al igual que el narrador migrante de «Lima, hora cero»– llama a la ciudad a la que arriba Esteban como la “bestia del millón de cabezas”. A la urbe moderna se la bestializa o animaliza, como si se tratara de un ser vivo no humano, una entidad que aterroriza. Para el marginado, Lima es un espacio no humano en el que los individuos, especialmente los migrantes, pueden internarse para explorar y caminar sobre su ‘piel’ de cemento. Es una bestia a la que se le teme, aunque haya momentos en los que aparenta ser “no tan espantosa” como se cree; más bien, al migrante se le presenta inicialmente como una “bestia bondadosa y amigable, aunque algo difícil de comprender” (Congrains, 1954, p. 81).

Esta idea de animalización de la ciudad no es nueva para la crítica que se ha hecho de la obra de Congrains. Luis Abanto (2005) afirma que esta connotación animalizante surge a partir de la nominalización de la ciudad como “la bestia de un millón de cabezas”, lo que le atribuye un rol activo al adquirir movimiento a través de estas formas verbales reflexivas: se extendía y se desparramaba (p. 107). Sin embargo, este trabajo considera que la interpretación de Abanto (2005) no plantea respuestas a una duda válida y crucial: ¿Por qué la literatura de Congrains deshumaniza a la ciudad? El marginado de *Lima, hora cero* y *Kikuyo* animaliza y cosifica (caso 55) a la urbe moderna, pese a sus bellas casas, enormes edificios y amplios jardines, porque encuentra en ella un mundo distinto del que proviene o que habita. Estos espacios, ya sean las márgenes citadinas o el campo, se asumen como territorios más humanos. Por eso, a Esteban le sorprende encontrar a otros “seres como él” (Congrains, 1954, p. 73) en la ciudad y los describe como “gente que no se movía incesantemente de un lado a

otro” (Congrains, 1954, p. 73) como las personas que viven en Tarma, su lugar de origen, donde percibe un ritmo más pausado de desplazamiento. A pesar de que el niño migrante llega a la conclusión de que “también en la ciudad había seres humanos” (Congrains, 1954, p. 73), este deshumaniza a la urbe, porque considera que es un mundo rápido, vertiginoso, incomprensible y violento, que desplaza hacia las márgenes a las otras formas de humanidad por ser, supuestamente, problemáticas e incompatibles, aunque necesarias para su funcionamiento. A la ciudad se la deshumaniza también –y sobre todo– por ser incapaz de reconocer a las otras humanidades con las que se encuentra y relaciona todo el tiempo.

(55) Habían subido y una vez arriba, junto a la choza que había levantado su tío, Esteban contempló a la bestia de un millón de cabezas. La “cosa” se extendía y se desparramaba, cubriendo la tierra de casas, calles, techos, edificios, más allá de lo que su vista podía alcanzar. Entonces Esteban había levantado los ojos, y se había sentido tan encima de todo –o tan abajo, quizá– que había pensado que estaba en el barrio de Junto al Cielo. (Congrains, 1954, p. 77)

La interpretación de Abanto (2005) también reconoce una intención humanizadora de los espacios marginados de la ciudad. Según su planteamiento, en «El niño de Junto al cielo» se establece una relación metonímica entre las casas del cerro y la expansión de lo humano en este espacio limeño ocupado por migrantes, de modo que la repetición de la palabra “casas” como insistencia léxica y semántica para describir al cerro es una connotación de asentamiento humano.

El estéril cerro se habría convertido en un terreno habitable mediante una forma insólita de ‘reciclaje’ urbano y, en consecuencia, su poblamiento lo habría transformado en un espacio humanizado si se tiene en cuenta aquí el significado de ‘casas’ en su acepción de ‘hogares’ (Abanto, 2005, p. 107).

Para Abanto (2005), Congrains establece un contraste entre el cerro humanizado, y la ciudad animalizada y cosificada. Ciertamente, como se ha afirmado en este apartado, los juegos de oposición sirven para crear estas formas de otredad, pero no son un mecanismo de deshumanización exclusivo del sujeto hegemónico, pues estos también se observan en la visión que tiene el marginado de la urbe. La mirada del Otro, que amenaza la libertad y la estabilidad del Yo más allá de su estatus social, es una manifestación de ese discurso de diversidad que defiende el autor de *Kikuyo*. En su literatura, Enrique Congrains propone una

Lima modernizada en donde todos los sujetos que la habitan pueden mirar y juzgar al Otro al punto de deshumanizarlo.

Cada vez que el narrador de «El niño de Junto al cielo» animaliza o cosifica a la urbe (por ejemplo, en la sorpresa de Esteban al encontrar otros como él o en la exploración de la “bestia”) lo que está haciendo es otorgar un sentido humano al espacio contrastado. Lo mismo sucede en «Lima, hora cero», aunque en este relato el narrador migrante va mucho más allá del recurso de oposición para dar paso a lo que puede entenderse como una humanización *per se*. Este relato visibiliza los rasgos humanos del sujeto marginal a través de un narrador migrante que desestigmatiza la supuesta vida miserable y precaria de las márgenes para mostrar de esta sus aspectos más humanos a través de la ley oral, del dolor de sus habitantes, de la alegría de sus encuentros, de su solidaridad, de su sentido de comunidad, y de su amor maternal. Cuando Mateo llega por primera vez a Esperanza, el narrador migrante relata todo aquello que los ojos del nuevo habitante van descubriendo, una humanidad que siente, que recuerda, que añora, que desea y que habita en chozas destartaladas alumbradas con lamparines de kerosene. Esto es lo que Mateo descubre:

(56) Una madre que siente los primeros dolores del parto, cansancio, mucho cansancio, algunas ilusiones para el mañana, recuerdos de tierras lejanas, músculos y nervios en reposo, y vida, harta vida, húmeda, palpitante, pegajosa, desesperada, vida con fragancia de sudor, de muladar, de sexo, de excremento, vida con fragancia humana (Congrains, 1954, p. 9).

Entonces, Esperanza es un espacio humano en donde la ley escrita de la ciudad modernizada rige, pero no hace justicia. De modo que el recurso de la oralidad para establecer una legislación propia es una forma de humanizar la vida marginada. Es, además, una reacción social de rebeldía, que simboliza un viejo conflicto de dominación colonial: la letra sobre la voz. Para Congrains, la ley escrita fracasa. Lo mismo propone Cornejo Polar (2003) sobre el encuentro¹⁵ entre el Inca Atahualpa y el padre Vicente Valverde. La letra fracasa¹⁶ porque el libro de la Biblia es rechazado por el mundo Andino (arrojado por el Inca) como “objeto sagrado [...], digno de acatamiento y capaz de producir revelaciones y milagros fulgurantes” (p. 33). Según Cornejo Polar (2003), este encuentro marca “el punto de fricción entre la oralidad y la escritura” (p. 20), que ocurre desde la colonización española hasta

¹⁵ Fechado el 16 de noviembre de 1532 en la plaza de Cajamarca.

¹⁶ “Cabría imaginar una incitante manera de leer este episodio en sentido (casi) inverso al desarrollado hasta aquí; más concretamente, no como la historia del fracaso incaico frente al libro sino, más bien, como la historia del fracaso del propio libro [...]” (Cornejo, 1994, p. 32).

nuestros días entre el mundo occidental y el andino, pues ahí no solo se evidencia sus “diferencias extremas” (p. 20), sino también “su mutua ajenidad y su recíproca y agresiva repulsión” (p. 20). En la Lima Congrains, la letra fracasa porque impide la comunicación y la impartición de justicia desde el orden moderno y occidental sobre los estratos andinos y suburbanos de la ciudad. Además, la idea de humanidad que se impone desde el centro urbano fracasa, porque deshumaniza o porque es incapaz de reconocer otras formas de humanidad: la del Otro.

Las voces que representan a la ley de la ciudad moderna –como el abogado al que el dirigente Jorge Ochoa acude para evitar el desalojo– rechazan la aplicación de las normas en defensa del derecho del sujeto marginado. Es el mismo cuadro que presenta Julio Ramón Ribeyro en «Al pie del Acantilado» con Leandro acudiendo en vano a un hombre de leyes de la ciudad para evitar su desalojo. Por eso, en Esperanza surge la necesidad de crear normas propias basadas en las prioridades del pueblo: el acopio de agua que las familias hacen semanalmente para todos, el arrojo a una distancia mínima de 200 metros de la basura y desperdicios, la prohibición de uso de velas dentro de las chozas, el respeto de la privacidad de los vecinos, el apoyo económico para los que enfermaron o se quedaron sin empleo, y el pago de un arrendamiento mensual a los propietarios de la hacienda.

Los habitantes de este asentamiento, ocupado mayoritariamente por migrantes andinos, expresan que “como cualquier colectividad humana” han fijado “sus leyes propias y particulares” y, aunque “no están escritas”, todos las conocen (Congrains, 1954, p.11). Esta organización legal de Esperanza se asume como paralela a la legislación en la ciudad moderna, cuyo amparo los excluye en la aplicación jurídica como sucede también en «Los Palomino», cuento en el que no se observa el establecimiento de una ley propia y oral, pero sí la insistencia de Congrains en la aplicación injusta de la ley escrita cuando se trata del sujeto marginado [Ver la pág. 75]. También pasa en «Kikuyo», donde los conocimientos tecnológicos del Ministerio de Agricultura, entidad centralizada en Lima, no sirven para combatir la plaga que afecta a una quebrada cercana a Matucana, muy lejos del centro urbano. La ley y la intelectualidad de la ciudad modernizada fracasan, así que esas otras humanidades de los espacios marginados optan por resolver sus conflictos por sí mismas.

Un segundo momento en que la narrativa de Congrains posibilita el reconocimiento de la humanidad del sujeto migrante ocurre cuando el narrador de «Lima, hora cero» se aproxima a la interioridad de sus personajes para revelar sus valores, pensamientos y emociones. Una de las leyes más importantes en Esperanza, como se dijo líneas arriba, es ese sentido de solidaridad comunal. Si alguien se queda sin trabajo, todos deben colaborar hasta que

encuentre un empleo¹⁷. Así, este relato coloca al sujeto migrante en una versión opuesta al hegemónico en cuanto a su relación con el Otro, pues es incapaz de solidarizarse con el desempleado, con el enfermo, con el que no tiene a donde ir si es desalojado. Además, mientras la ciudad es un todo incapaz de llenar la soledad de Mateo Torres como migrante¹⁸, en Esperanza —en general en todos los barrios marginales de Lima— habita un sentido de comunidad muy fuerte. Tal es así que, hacia el final de la trama, la población de los cerros y arenales de Lima se unen solidariamente a la gran marcha contra el desalojo:

(57) ¡Qué grandes y qué nobles son nuestros hermanos de las otras barriadas! Tienen tanto o más entusiasmo que nosotros mismos” (Congrains, 1954, p. 26).

El migrante es un sujeto civilizado en la propuesta de Congrains. Ciertamente es que para transitar hacia Esperanza hay que atravesar basurales, pero también es verdad que en esta comunidad existen disposiciones para regular el arrojamiento de los desechos y zonas asignadas para cumplir con las necesidades fisiológicas. El civismo del migrante también se evidencia en las reiteradas instrucciones para protestar con orden, disciplina, tranquilidad, sin gritar y con calma, en conformidad con la ley de la ciudad modernizada. El migrante manifiesta un espíritu dialogante, tiene una propuesta “razonable” para negociar con la CULSA y cumple la ley escrita, porque no se asume un Otro extraño menos humano, aunque, en cierto momento de la narración, él mismo haya puesto en duda su identidad. A diferencia del civismo de la figura marginal, la empresa urbanizadora es una simbolización locuaz de la violencia y el salvajismo, pues a Esperanza ingresa por la fuerza con su maquinaria, arrasa con las chozas y mata a algunos de sus habitantes. En la narrativa de Congrains, lo migrante, lo periférico, lo marginal y lo andino se asumen dentro de los valores de una civilidad particular; mientras que la ciudad moderna, con todo y sus progresos, la civilidad se cuestiona. La ciudad se impone al migrante con la figura del desalojo y, para Congrains, esta imposición violenta es en sí el fracaso de lo humano.

La exhibición del mundo marginado como un espacio alegre, festivo y en donde el amor maternal es muy valorado es otro recurso congrainsiano para revelar la humanidad invisibilizada del sujeto migrante, cholo y suburbano. En «Lima, hora cero», pese a todas las dificultades, Mateo Torres decide continuar su existencia en la “gran Lima” y deja atrás “los

¹⁷ “Todos tenemos pleno derecho al Seguro de enfermedad o accidente. Sencillamente, cuando nos enfermamos, la curación es costeadada por colecta pública” (Congrains, 1954, p. 12)

¹⁸ “Un millón de personas a su alrededor y nadie a quien poder llamar amigo” (Congrains, 1954, p. 8)

cerros, deja los campos verdes, deja al pueblo triste y pastoso” (p. 5). Por oposición, debe entenderse que, en la visión del migrante, la ciudad es un espacio de alegría. Aunque Mateo Torres y sus similares van descubriendo el lado más lúgubre de ciudad, los marginados edifican su propia Lima como un territorio alegre, con campeonatos de fútbol, carnavales y bailes de fin de semana:

(58) Tenemos un comité pro deportes que ha organizado un poderoso cuadro de fútbol; sin exagerar, es de los mejores de Lima, dentro de su categoría de equipo de barrio. Semanalmente, los días sábados se efectúan festivales de box. Los ganadores se llevan nuestro aplauso y tres o cinco soles, según hayan vencido por puntos o por “dormida”. También tenemos un Comité Pro Carnavales. Elegimos nuestra reina y a sus respectivas damas de honor. El día sábado tiene lugar el baile denominado “Estreno”. El domingo el “Infantil” y el martes de “Rompe y raja”. ¡Nuestros bailes son únicos, estupendos, increíblemente alegres, pese al piso de tierra del “salón al aire libre”, pese a la vitrola de cuerda, pese a que tenemos que alumbrarnos con los famosos lamparines de kerosene!” (Congrains, 1945, p. 12).

La aproximación que Congrains hacia esta vida festiva magnifica esa Otra humanidad del sujeto migrante que los miembros de la ciudad modernizada no ven o no quieren ver. El sujeto hegemónico tiene una idea sesgada de las márgenes: es apenas un espacio precario y problemático. Sin embargo, Congrains lo humaniza a través del juego, de la danza, de la música y de una belleza marginal que se exalta con la elección de una reina y sus damas de honor. Aquí también se abre paso la idea del fuerte vínculo con la madre. María Rojas, una de las primeras habitantes de esta urbanización clandestina, asume un rol maternal en la comunidad. El narrador ubica, en este punto, al migrante en su rol de hijo protegido por la madre: “Cuando uno de nosotros enfermaba, ahí estaba cuidándonos, atendiéndonos, a través de su palabra franca y cariñosa”. (Congrains, 1945, p. 16-17). María, una mujer de cuarentitantos años que fue expulsada de la ciudad moderna y terminó en las márgenes por los líos legales de su marido, asume el papel de madre para los migrantes que no la tienen. “Ella ha sido eso en nuestro corazón: ¡Madre! Nos ha aconsejado acerca de nuestro trabajo, de nuestros amores, de nuestros problemas” (Congrains, 1945, pp. 16-17). Es, como lo dice el narrador migrante, símbolo de la madre peruana.

Con la asunción de un cargo en la dirigencia de la comunidad, se propicia un encuentro entre María Rojas y la esposa del presidente de la CULSA; es decir, entre la madre marginal y la madre hegemónica de la Lima modernizada. La primera, acompañada de un grupo de cuatro mujeres a punto de quedarse sin hogar, acude a la segunda para pedirle que ejerza sus buenos oficios ante su esposo y evite el desalojo. Estas mujeres suburbanas que afrontan un

permanente conflicto con la vivienda encuentran a la esposa del presidente de la compañía sobre una hamaca en su acomodada casa, una casa con jardines, perros de raza pura, una manguera automática y personal al cuidado de las plantas. Desde la mirada que juzga del narrador migrante, se recrea la actitud despreciativa de la voz hegemónica femenina hacia la mujer marginal, un comportamiento que es atenuado por la falsa cordialidad y fingida empatía de la mujer de la Lima moderna:

(59) La señora se levanta, cuatro minutos de conversación y basta de miserias y de gente miserable. Nuevas sonrisillas, despedidas, y un “haré lo que pueda”. Pero, ¿hará verdaderamente algo por nosotros? Nada, han pasado quince días y la situación sigue igual: tenemos que irnos o los tractores...” (Congrains, 1954, p. 19).

La suposición visceral del narrador migrante refuerza la idea de mujer que Congrains crea en María Rojas: un sujeto femenino rebelde, que asume posiciones de poder, que no se subyuga a lo masculino y que no pierde su lado más sensible, amoroso y maternal. Se puede establecer un símil con Maruja, la protagonista de su novela *No una sino muchas muertes* (1957). Según la autointerpretación de Congrains, él buscó crear en ese personaje novelesco un prototipo de mujer contrario a lo que la realidad limeña brindaba. “Era tratar de denunciar la situación de la mujer peruana... y al mismo tiempo burlarme de los patrones femeninos convencionales” (Congrains en Luchting, 1977, p. 67). De modo que la configuración de María Rojas es uno de los primeros intentos del autor de *Lima, hora cero* para formular una crítica al patrón femenino de la Lima de los 50. Otra de las figuras femeninas a destacar en la obra de Congrains es Elena, del cuento «Pucallpa». La joven, identificada por el capataz del aserradero como una “cholita”, es acosada sexualmente por ese hombre a quien el narrador animaliza. Al contrario de Maruja, Elena es una mujer sometida que concentra sus esperanzas de salvación en un hombre. Pese a ese sometimiento, en ciertos episodios del cuento, ella se enfrenta a sus acosadores a partir de los gestos: “Se alargó la mano del capataz y anidó sobre el hombro de Elena. Ella hizo un quite y sus ojos brillaron, escupidores” (Congrains, 1955, p. 128). Además, Elena como Maruja expresan un perfil femenino sexualmente activo y manifiestan un deseo por el cuerpo del hombre que no se oculta en la narrativa. Más allá de esta reflexión sobre lo femenino, que no es el objeto de interpretación de este trabajo, este estudio repara en los procesos de animalización ejecutados contra los acosadores de Elena y también de humanización del río, de la selva, del agua en este espacio alejado de la ciudad:

[HUMANIZACIÓN DEL ESPACIO]

El río volvió a poseer los brazos y manos de la muchacha (Congrains, 1955, p. 126)

A veces el río podía ser malito, a veces la selva podía ser malita, pero, caray, los hombres hombres, siempre, siempre, siempre... (Congrains, 1955, p. 127)

Ella volteó el rostro y hubiera querido que el río fuese una madre o un marido, para poder refugiarse. (Congrains, 1955, p. 128)

[ANIMALIZACIÓN DEL ACOSADOR]

Era alto y brutalmente corpulento. Como todos los demás hombres, tenía mirada de náufrago de puma ajochador” (Congrains, 1955, p. 126)

—¡Era mi mejor pantalón! —profirió él, enseñando esos incisivos. (Congrains, 1955, p. 126)

A estas alturas de esta propuesta interpretativa, que se sustenta en la revisión crítica de los siete relatos desde el problema del Otro, la marginación y la deshumanización, es pertinente preguntar si Congrains consigue visibilizar la humanidad marginal en su obra. En varios de los cuentos de *Lima, hora cero* y *Kikuyo*, el escritor constituye a este sujeto marginado como un sujeto heterogéneo que por un lado es civilizado, pacífico, capaz de amar, con una identidad nacional y portador de una voz que canaliza a través de la protesta, pero que está en permanente transformación por su condición de ser complejo, que debe adaptarse y enfrentar permanentemente varias situaciones conflictivas derivadas de su relación con el Otro hegemónico. Así se revela una humanidad migrante, suburbana y chola frente a otra humanidad, la de la ciudad modernizada, a la que Congrains sitúa en el terreno de lo paradójico. ¿Qué tan humana puede ser una humanidad que apela a la violencia como medio para imponerse y que es incapaz de reconocer humanidades alternas? Eso parece preguntar y criticar Congrains desde varios de sus relatos. Ahora bien, si el sujeto marginado no consigue defender su permanencia en el espacio en conflicto, solucionar su problema con la vivienda, combatir la plaga o las enfermedades, defenderse de los hombres acosadores y de los estafadores, o lidiar contra los sujetos que ejercen el poder en la urbe, esto ¿debe conducir a una interpretación pesimista y trágica por ese supuesto fracaso de la humanidad migrante y suburbana? No. Más bien, debe entenderse a esta como una humanidad en constante y

permanente lucha para el reconocimiento mutuo de las humanidades que se construyen, se encuentran y se relacionan en un espacio transformado, como consecuencia de esas interacciones sociales inevitables.

CONCLUSIONES

1.- La mayoría de críticos coincide en que Enrique Congrains Martin fue un escritor neorrealista. Mientras unos otorgan crédito a la influencia extranjera (neorrealismo italiano), otros manifiestan lógicas dudas sobre ello al plantear la existencia de un neorrealismo urbano local, que se nutrió del periodismo limeño para ficcionalizar la transformación del espacio urbano producto de la migración. Superando ese debate, la crítica no niega su condición neorrealista, porque difícilmente *Lima, hora cero* y *Kikuyo* pueden leerse sin tomar en cuenta la condición de marginalidad de sus protagonistas en su contacto con la urbe, quienes, contra esa realidad, conciben una mirada de protesta. Congrains propone una narrativa propia y local. Con sus matices neorrealistas, que este estudio también reconoce, la obra congrainsiana de mediados del siglo XX evidencia una preocupación por los dilemas de una Lima sujeta a cambios complejos y a una nueva estructura social que surge de la consolidación de las barriadas y la ocupación de los espacios periféricos y marginados.

2.- Dentro del marco crítico, esta aproximación a la obra de Enrique Congrains se presenta como un estudio interpretativo panorámico tanto en la selección del corpus como en términos temáticos. Se consideró para el análisis los cuatro cuentos de *Lima, hora cero* (1954) y los tres de *Kikuyo* (1955), pues algunos de estos relatos como «Cuatro pisos, mil esperanzas», «Los Palomino», «Kikuyo», «Pucallpa» y «Anselmo Amancio» fueron prácticamente olvidados por la crítica. Esta omisión académica ocurrió pese a la brevedad de la obra inicial de Congrains, si su producción se compara con la de otros autores de la “Generación del 50” como sus contemporáneos Carlos Eduardo Zavaleta o Julio Ramón Ribeyro. En ese sentido, esta investigación cubre –o, al menos, intenta cubrir– ese vacío crítico sobre buena parte de sus relatos, en especial, los publicados en 1955. En términos temáticos, para abordar el problema del Otro, la marginalidad, la migración y la deshumanización, este estudio toma conceptos de la filosofía de Aristóteles, Husserl, Ortega y Gasset, Sartre y Levinas, y de la antropología de Morgan, Tylor, Levi Strauss, Malinowski y Krotz. También se toman referencias de los estudios coloniales, poscoloniales y de subalternidad de Fanon, Said y Buha. Respecto de la teorización del sujeto migrante y lo cholo, se usan los conceptos del crítico literario Antonio Cornejo Polar y del sociólogo Aníbal Quijano. Bajo este corpus teórico, nuestra investigación profundiza en algunos tópicos ya tratados como la experiencia migrante en la ciudad y la marginalización. Sin embargo, esta propuesta interpretativa profundiza en la construcción, encuentro y relación con el sujeto Otro, a través de tópicos

transversales que no se habían estudiado de forma integral en los primeros libros de Congrains.

3.- En este estudio se entiende la otredad como una noción que problematiza la construcción de una identidad de un sujeto externo y extraño al Yo. Además, esta noción problematiza sobre el encuentro y la relación entre esas dos entidades, sean individuales o colectivas. Estos acontecimientos del espectro social están marcados por la necesidad individual de comprender quién es el Otro y cómo relacionarse con ese Otro. Estos encuentros se ven influidos por tensiones derivadas del conflicto, las clases sociales, los estigmas, la violencia, el autoritarismo, la indiferencia, el diálogo y su negación, las miradas juzgadoras, la humanización-deshumanización, la cosificación, la animalización, el amor, la solidaridad, la repulsión, el odio, la dominación, y la rebeldía.

4.- En el proyecto ficcional de Enrique Congrains, hay un referente real muy fuerte. De hecho, una lectura desde la otredad nos conduce, inevitablemente, a la realidad social de la Lima de mediados del siglo XX, caracterizada por el fenómeno migratorio del Ande a la costa, por las tensiones entre los habitantes de la ciudad ‘modernizada’ y aquellos que viven en los espacios marginalizados, los espacios Otros. Congrains se constituye como un constructor de otredades, cuyas marcas están objetivadas en la figura del narrador y sus personajes. Los pensamientos, emociones, acciones, las circunstancias, la forma de usar el lenguaje y las representaciones simbólicas en los siete cuentos nos conducen a una reflexión sobre el problema del Otro.

5.- En *Lima, hora cero* y en *Kikuyo*, la mayoría de personajes se constituye bajo una identidad marginal, ya sea porque así se autoreconocen o por la construcción que el Otro hace de ellos. Congrains concentra sus relatos en la exploración de los espacios que habitan estos sujetos, como las barriadas, los tugurios y los arenales, pero también se interesa por revelar sus avatares lejos del centro urbano: en una quebrada andina y en la ribera de un río selvático, donde las percepciones de marginalidad también están presentes. El recorrido congrainsiano intenta ofrecer una mirada totalizadora de los estratos marginales configurados en torno a la gran ciudad, ya sea dentro –incluyendo sus márgenes– o fuera de ella. Lo hace a través de los habitantes de la invasión Esperanza, de la familia Palomino que vive en un tugurio de los bajos del Rímac, de un niño de Tarma que migra al cerro El Agustino, de los nuevos residentes de la unidad vecinal Matute que dejaron los barrios viejos y sucios de La Victoria,

de una 'cholata' acosada por los hombres de un aserradero en Pucallpa, de los campesinos de una quebrada de la sierra central que luchan solos contra una plaga, y de una familia que vive arrimada en un corralón ubicado en la zona ni rica ni pobre de la ciudad. Congrains aborda estas vidas marginadas que están en permanente conflicto con el espacio habitado, con las exigencias de la 'modernidad', con el centralismo y con la violencia de las hegemonías urbanas.

6.- Los sujetos marginales (el Otro suburbano, el Otro migrante y el Otro empleado) están configurados bajo una identidad heterogénea, porque son identidades inestables, indefinidas, en transformación y su comportamiento se moviliza, por lo menos, en dos dimensiones. Si bien muestran una conducta pacífica, solidaria, compasiva y dialogante pese a su vida conflictiva, estos individuos marginalizados afrontan un proceso de transformación hacia la ira, la venganza y la violencia, que a veces contienen («Los Palomino») y en otras simplemente dejan fluir («El niño de Junto al cielo» y «Cuatro pisos, mil esperanzas»). En la última situación, estamos frente a un marginal violento, adaptado al ritmo y a los códigos de la ciudad: no manifiesta gestos de compasión, solidaridad, remordimiento, dudas o temor. La “bestia de un millón de cabezas” lo devoró y transformó. Esta heterogeneidad del sujeto marginal se contrapone a la identidad rígida y definida del sujeto hegemónico congrainsiano, quien siempre es un individuo violento, autoritario, sin gestos compasivos y marcado por un individualismo extremo.

7.- En el plano emocional, los personajes excluidos exploran un universo de sensaciones complejas, inestables, que cambian a medida que el relato avanza, por su condición de heterogéneos. En su mayoría, estos individuos inician bajo un estado emocional y terminan en otro, muy distinto, hasta opuesto. El mundo marginado se exhibe como un espacio alegre, festivo, donde el amor maternal es muy valorado como una revelación de esa humanidad invisibilizada. Por oposición, debe entenderse que, en la visión del migrante y el cholo, la ciudad es un espacio de alegría. Aunque el migrante va descubriendo el lado más lúgubre de la urbe, edifica su propia Lima como un territorio alegre, a través de juego, las festividades y construyendo sus propios patrones de belleza. Sin embargo, por esta identidad heterogénea, cambiante e indefinida, sus alegrías se transforman en tristezas («Lima, hora cero» y «El niño de Junto al cielo») o sus esperanzas en decepciones («Anselmo Amancio», «Kikuyo» y «Los Palomino»). Esta complejidad emocional no es explorada en la representación congrainsiana del hegemónico, lo que no significa que este tipo de personaje no pueda sentir ni

emocionarse. En todo caso, la construcción de otredad, que se hace del sujeto con poder, se ubica en un plano secundario o invisibiliza sus posibilidades emocionales.

8.- En la construcción del Otro en Congrains, se observa que los sujetos hegemónicos marcan diferencias a partir de los grados de progreso cultural (evolucionismo cultural de Morgan y Tylor). Bajo su mirada, el Otro se quedó retrasado en el tiempo y no se ajusta a la civilización moderna. Este individuo con poder toma como evidencia de este retraso cultural la relación conflictiva y precaria del sujeto marginal con la vivienda, y lo acusa de ser un tropiezo para su idea de progreso capitalista. De modo que la mirada hegemónica estigmatiza al suburbano, al cholo y al migrante como un ser más primigenio o menos civilizado, parte de una cultura que no evolucionó o que evolucionó menos.

9.- Dentro de la configuración de los sujetos marginales aparece el Otro empleado, a quien se le construye con algunos rasgos hegemónicos, por habitar espacios de la modernidad (unidades vecinales) y por su relación de indiferencia y animadversión con los demás individuos marginados. El Otro empleado, sin embargo, no supera su condición de marginalidad, porque sigue conviviendo con cierta precariedad y se relaciona con otros sujetos excluidos, como los “cholos” que golpean a sus hijos, la viejita que vende gallinas o los albañiles que construyen sus viviendas. Además, el empleado se sigue asumiendo como un sujeto marginal, porque está descontento con su vida de asalariado. Se define como una máquina de trabajo que, pese a vivir una vida tranquila en un espacio de la modernidad, finge su felicidad y pone en duda su humanidad.

10.- La literatura de Enrique Congrains evidencia la variedad semántica de lo cholo en la Lima de mediados del siglo XX. Por un lado, revela que al cholo se le ve como un sujeto Otro con características raciales asociadas a un tipo piel, a formas específicas de tener el cabello y a ciertos rasgos físicos (acepción étnico-racial). Por otro lado, se refiere a lo cholo como un estatus social observable en el modo de vestir, en el trabajo que desempeña, por el lugar que habita, y por el acceso negado a los privilegios de la ciudad como la justicia y el agua (acepción socio-cultural). En la narrativa de Congrains, lo cholo no es una categoría exclusiva de lo indígena, como planteó Quijano, sino que también alcanza al Otro suburbano, quien no necesariamente es un migrante, pero que sí tiene una posición marginal. Mientras eso pasa en la ciudad, en el campo el término cholo no contiene una carga marginal, no marca una

distancia entre una forma de ser y otra, ni tampoco se asocia a los rasgos físicos de los individuos. Más bien, se usa como un término de hermandad comunitaria.

11.- El diálogo, la discusión alturada, el intercambio de opiniones, sostener acuerdos y decidir es viable cuando el encuentro es entre hegemónicos o entre marginados. No obstante, en estas relaciones de nostridad orteguiana, hay ciertos desencuentros generados por el ejercicio del poder en sus distintas formas y también por las tensiones derivadas de los grados de subordinación. La rebeldía de ciertos sujetos hegemónicos contra esa mirada excluyente e insensible es otro detonante: se rompe la armonía inicial de estas relaciones, aun cuando estas responden a lazos familiares, pues en estos individuos todos sus vínculos de amor están rotos. Según Congrains, la relación entre marginales está marcada por la solidaridad, el afecto, lo comunal y la empatía, una construcción que contrasta con la de los sujetos hegemónicos. Sin embargo, algunas de estas relaciones marginales también se quiebran por medio de una indiferencia asociada a los grados de subordinación y a su aproximación a los privilegios de la modernidad, como sus espacios para vivir.

12.- La relación conflictiva entre el sujeto hegemónico y el marginal tiene un punto de partida en la identidad violenta y autoritaria del primero. Este Otro se impone por medio de varios actos: negarse al diálogo, ejercer la fuerza, el uso desproporcionado de la justicia y del capital como medio de dominación. Por su parte, en el sujeto marginal germina una idea rebelde. Tiene deseos de subvertir el orden establecido, al tomar consciencia de un sistema que lo oprime, discrimina, relega y hasta lo deshumaniza. Se rebela a la condena del silencio mediante sus propios medios como la protesta pacífica, a la imposición de la ley escrita a través de la oralidad y a la centralidad del poder ideando sus propios mecanismos de solución.

13.- En la literatura de Congrains, la mirada del Otro constituye un peligro, porque se ejerce como un juicio sobre los demás sujetos al punto de estigmatizar, y de alterar sus pensamientos, conductas y emociones. Además de miedo y estigmas, a través de su mirada, el Otro deshumaniza y provoca dudas sobre la identidad. El hegemónico mira al Otro desde su visión del mundo y, entonces, el marginado es un individuo que no se ajusta a los tiempos modernos, y problemático porque colisiona con la idea de 'progreso capitalista'. Al estar al margen de la ciudad, espacial e ideológicamente, es visto a veces bajo sospecha y otras con ánimos excluyentes.

14.- El sujeto hegemónico deshumaniza al Otro mediante la imposición violenta y autoritaria de su mirada moderna. Emite un discurso deshumanizador usando la oposición como mecanismo: si el Yo es humano, el Otro no lo es. Al Otro, por su estado de clandestinidad y precariedad, se le mira como un ser no humano o menos humano; en consecuencia, se le puede desterritorializar sin compasión. Se invisibiliza o anula la condición humana del Otro a través de la imposición de la ley escrita y de las exigencias de la ciudad letrada y modernizada, pues este es un espacio en el que la “tramitología”, la certificación y lo documentario se imponen al marginado desde la estructura del poder. Bajo estas condiciones, el sujeto hegemónico subordina, violenta, desaparece, asesina cualquier otra forma de humanidad. La minimización de los rasgos humanos en el Otro también se ejecuta mediante la objetivación o cosificación; es decir, se le asigna una condición de objeto o de cosa. Desde el poder político, emanado del centro urbano, el migrante, el cholo o suburbano es apenas un artefacto de utilidad.

15.- El marginado también es un ente que deshumaniza al Otro. Así, a la urbe moderna se la bestializa o animaliza, como si se tratara de un ser vivo no humano, una entidad que aterroriza. Para el marginado, Lima es un espacio no humano en el que los individuos, especialmente los migrantes, pueden internarse para explorar y caminar sobre su ‘piel’ de cemento. A la ciudad se la deshumaniza porque es un mundo rápido, vertiginoso, incomprensible y violento que desplaza hacia las márgenes a las otras formas de humanidad, ‘problemáticas’ e ‘incompatibles’, aunque necesarias para el funcionamiento de la urbe. A la ciudad se la deshumaniza también –y sobre todo– porque sus individuos son incapaces de reconocer otras humanidades con las que se encuentra y relaciona todo el tiempo. Finalmente, se debe reconocer que tanto en *Lima, hora cero* como en *Kikuyo* existe un discurso humanizador de los nuevos habitantes de Lima. La exhibición del mundo marginado como un espacio alegre, festivo y donde el amor maternal es muy valorado es un recurso congrainsiano para revelar esa humanidad invisibilizada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abanto, L. (2005). *La otredad suburbana en la narrativa peruana entre 1950 y 1962*. [Tesis para optar por el grado de magíster en Lingüística]. Pontificia Universidad Católica del Perú. <http://hdl.handle.net/10393/29188>
- Alfani, M. (1979). Escritura en contumacia: La escritura horizontal de Julio Ramón Ribeyro. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 5(10), 137-142. <https://doi.org/10.2307/4529929>
- Álvarez, J. (2009). *Diccionario de peruanismos: El habla castellana del Perú*. Universidad Alas Peruanas.
- Anaya, V. (2010). *Qué tal raza. Análisis lexicográfico de negro, indio y cholo en Juan de Arona*. [Tesis para optar por el grado de magíster en Lingüística]. Pontificia Universidad Católica del Perú. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/1274>
- Aristóteles. (1994 [1311-1321]). *Metafísica*. Gredos. Traducción de Tomás Calvo Martínez.
- Arona, J. (1938 [1884]). *Diccionario de peruanismos*. Desclee de Brouwer.
- Aronica, D. (2004). *El neorrealismo italiano*. Síntesis.
- Bravo, J. (1989). *La generación del '50. Antología*. Instituto Raúl Porras Barrenechea y Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Editores Okura.
- Beltrán, U. (2016). Θεός como otredad: una lectura del pensamiento aristotélico. *Universitas Philosophica*, 33(67), 183-199. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph33-67.topa>
- Bergamasco, P. (2020). El primer Calvino: sus inicios neorrealistas y la influencia estética en su escritura. Análisis de dos relatos de *Por último, el cuervo*: «Por último el cuervo» y «Van al comando». Centro de Italianista, Universidad Nacional de Rosario. <http://hdl.handle.net/2133/23148>
- Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (2004). *Constructores de otredad: una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Antropofagia.
- Buganza, J. (2006). La Otredad o Alteridad en el descubrimiento de América y la vigencia de la utopía lascasiana. *Razón y Palabra*, (54). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199520736014>
- Calvino, I. (1998). *El sendero de nidos de arañas*. TusQuets Editores.
- Castro, M. (1974). *La novela peruana y su evolución social* (2° ed.). José Godard Editor.
- Congrains, E. (1954). *Lima, hora cero*. Populibros Peruanos.

- Congrains, E. (1955). *Kikuyo*. Populibros Peruanos.
- Congrains, E. (1964 [1957]). *No una, sino muchas muertes*. Populibros..
- Congrains, E. (1959). «Domingo en la jaula de esteras». En *Antología del Cuento Hispanoamericano* de Ricardo Latchman. Zig-Zag.
- Congrains, E. (2007). En “Me he propuesto hacer literatura no peruana, muy conscientemente”. Entrevista de Giancarlo Stagnaro y Johny Zevallos. *El Hablador*, (13).
<https://socialismoperuanoamauta.blogspot.com/2009/07/rv-me-he-propuesto-hacer-literatura-no.html>
- Cornejo Polar, A. (1984). Sobre el indigenismo y las novelas de Manuel Scorza. *Revista Iberoamericana*, 50 (127), 549-557. <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1984.3951>
- Cornejo Polar, A. (1995). Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 21(42), 101-109. <https://doi.org/10.2307/4530827>
- Cornejo Polar, A. (1996). Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana*. (62), 837-844. <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1996.6262>
- Descartes, R. (2010 [1637]). *Discurso del método*. Traducción al español por Manuel García Morente. Colección Austral-Espasa Calpe. .
- Descartes, R. (1977 [1641]). *Meditaciones metafísicas*. Traducción y notas de Vidal Peña de la edición latina de 1642 y de la edición francesa de 1647. Ediciones Alfaguara S.A.
- Diccionario de peruanismos en línea. (s.f.). Citación. En el Diccionario de peruanismos en línea. Recuperado el 9 de septiembre, 2022, en <https://diperu.apl.org.pe/buscar?entrada=2089>
- Elmore, P. (1993). *Los muros invisibles. Lima y la modernidad en la novela del siglo XX*. Mosca Azul Editores.
- Escajadillo, T. (2009). *C. E. Zavaleta, hombre de varios mundos*. Amaru Editores. Lima.
- Espinoza, R. (2012). La otredad existencial en la cuentística de Julio Ramón Ribeyro. *Tesis (Lima)*, 11(12), 31–50. <https://doi.org/10.15381/tesis.v11i12.18655>
- Fanon, F. (2009 [1952]). *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal.
- Fanon, F. (2007 [1961]). *Los condenados de la tierra*. Kolectivo Editorial Último Recurso.

- Galdo, R. (1962). *El indígena y el Mestizo en Vilquechico*. Publicaciones del Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas. Serie Monográfica (3).
- García-Bedoya, C. (2009). Zavaleta, testigo y estudioso de la generación del 50. Con un excursio sobre las generaciones peruanas del siglo XX. En Escajadillo, T. (Ed.), *C. E. Zavaleta, hombre de varios mundos* (pp. 25-82). Amaru Editores.
- Golte, J. y Adams, N. (1987) *Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Crítica.
- Gutiérrez, M. (2008 [1988]). *La generación del 50: un mundo dividido* (2° Ed.). Arteidea Editores.
- Güich, J. y Susti, A. (2016). *Ciudades ocultas: Lima en el cuento peruano moderno*. Fondo Editorial de la Universidad de Lima.
- Heidegger, M. (1997 [1927]). *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria.
- Hobbes, T. (1980 [1651]). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Huárag, E. (2016). *Neorrealismo urbano de los 50': innovaciones hacia la narrativa moderna*. Salem: Axiara. Lima.
- Hume, D. (2001 [1739]). *Tratado sobre la naturaleza humana: Ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales*. Traducción del inglés por Vicente Viqueira. Libros en la red.
- Husserl, E. (1996 [1931]) *Meditaciones cartesianas*. Traducción de José Gaos y Miguel García Baro. Fondo de Cultura Económica.
- Kristal, E. (1988). Del indigenismo a la narrativa urbana en el Perú. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 14(27), 57-74. <https://doi.org/10.2307/4530365>
- Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Revista Alteridades*, 4(8) 5-11. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74711353001>
- Krotz, E. (2004). ¿Ciencia normal o revolución científica? En Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V., *Constructores de otredad* (pp. 34-47). Antropofagia.
- La Cruz, J. (2010). Más allá de la cholificación: movilidad social ascendente entre los aimaras de Unicachi en Lima. *Debates en Sociología*, (35), 107-132. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/view/2123>
- Levinas, E. (2000). *Ética e infinito*. Presentación, traducción y notas de Jesús María Ayuso Díez.

- Levinas, E. (2002 [1961]). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme.
- Luchting, W. (1977). Enrique Congrains. En Luchting, W., *Escritores peruanos que piensan que dicen* (pp. 63-81). Ecoma.
- Martínez, J. (2015) El cuento peruano del siglo XX en perspectiva. *Inti: Revista de Literatura Hispánica*. 1(81), 319-344.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7019746>
- Matos, J. (1984). *Desborde popular y crisis del Estado*. Instituto de Estudios Peruano.
- Meiss, P. (2010). Apología de la literatura inmigrante: hacia una hospitalidad planetaria. *Revista electrónica de teoría de la literatura y literatura comparada*. (2), 13-29.
<https://revistes.ub.edu/index.php/452f/article/view/10753>
- Millones, L. (1978). *Tugurio. La cultura de los marginados*. Instituto Nacional de Cultura.
- Morgan, L. (2004). Razón del progreso humano. En Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V., *Constructores de otredad* (pp. 48-53). Antropofagia.
- Ofogo, B. (2002). *La generación del 50 en el Perú (una narrativa plural)* [Tesis doctoral en la Facultad de Filología]. Universidad Complutense de Madrid.
<https://webs.ucm.es/BUCM/tesis//19911996/H/3/H3045201.pdf>
- Romero, José Luis (1976). *Las ciudades y las ideas*. Siglo Veintiuno.
- Ortega y Gasset, J. (1957). *El hombre y la gente*. Revista de Occidente.
- Prudencio, A. (2012). La vida exagerada de un hombre llamado Enrique Congrains Martin. *Revista digital Los Nuestros*.
http://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/sanchez_abraham_prudencio/la_vida_exagerada_de_un_hombre.htm
- Quezada, V. y Espinoza, J. (2021). «Noche negra» (1948): Primeras reflexiones para un redescubrimiento del joven Congrains. En Red Literaria Peruana, *Noche Negra* (pp. 8-17).
<https://redlitperu.files.wordpress.com/2021/07/enrique-congrains.-noche-negra.pdf>
- Quijano, A. (1980). *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Mosca Azul Editores.
- Rama, A. (1998). *La ciudad letrada*. Arca.
- Reinel, J. (2012). David Hume, la imposibilidad de un progreso en los sentimientos morales. *Revista Filosófica*, (68), 115-132.
<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602012000100009>

- Ribeyro, J. (1964). *Tres historias sublevantes*. Librería Editorial Juan Mejía Baca.
- Rubio, D. (2011) Neorrealismo a la limeña en «Lima, hora cero». Aproximación a la narrativa de Enrique Congrains Martín. *Cuadernos Literarios*. (9), 69-88. <https://doi.org/10.35626/cl.9.2011.58>
- Rubio, D. (2015). *Narrativa de la víctima: fantasía y deseo en «Lima, hora cero»*. Pakarina.
- Said, E. (2003). *Orientalismo*. Debolsillo.
- Salazar Bondy, S. (1974). *Lima, la horrible*. Biblioteca Peruana, Peisa.
- Santos, L. (2006). *Individuo, masa y alteración: el problema del otro en la filosofía de José Ortega y Gasset*. [Tesis para obtener el grado de doctor en Filosofía]. Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana. <http://cdigital.uv.mx/handle/123456789/42500>
- Sartre, J. (1993 [1943]). *El ser y la nada*. Traducción de Juan Valmar. Editorial Losada.
- Sartre, J. (2009 [1946]). *El existencialismo es un humanismo*. Traducción de Victoria Praci de Fernandez. Edhasa.
- Susti, A. (Ed.). (2014). *La luz tras la memoria. Artículos periodísticos sobre literatura y cultura (1045-1965)*. Sebastián Salazar Bondy. Tomo I. Lápix Editores.
- Theunissen, M. (2013). *El otro: estudios sobre la ontología social contemporánea*. Fondo de Cultura Económica, primera edición en especial.
- Todorov, T. (2009). *La literatura en peligro*. Galaxia Gutenberg.
- Valenzuela, J. (2009). Carlos Eduardo Zavaleta: la técnica y la preocupación social. En Escajadillo, T., *C. E. Zavaleta, hombre de varios mundos* (pp. 95-107). Amaru Editores.
- Valero, E. (2003). *La ciudad en la obra de Julio Ramón Ribeyro*. Publicaciones Universidad de Alicante.
- Vargas, J. (2017). Del Círculo de Novelistas Peruanos al Centro Latinoamericano de Capacitación Intelectual. En *La página blanca entre el signo y el latido. Edición del libro literario (1920-1970)* (pp. 98-105). Casa de la Literatura Peruana.
- Vargas Llosa, M. (1988). Enrique Congrains o la novela salvaje. En prólogo de *No una, sino muchas muertes*. Peisa.
- Vargas Llosa, M. (1993). *El pez en el agua*. Seix Barral.
- Zamora, M. (2020). Breve evolución histórica de la discriminación lingüística en el Perú. *Lengua y Sociedad*, 19 (1), 21-28. <https://doi.org/10.15381/lengsoc.v19i1.22314>

Zavaleta, C. (1997). *El gozo de las letras*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Zavaleta, C. (2006). *Narradores peruanos de los 50's. Estudios y antología*. Instituto Nacional de Cultura y Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar.