



Capítulo 31



ARGUEDAS:
LA DINÁMICA DE LOS ENCUENTROS CULTURALES

TOMO II

Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales. Tomo II
Cecilia Esparza, Miguel Giusti, Gabriela Núñez,
Carmen María Pinilla, Gonzalo Portocarrero, Cecilia Rivera,
Eileen Rizo-Patrón, Carla Sagástegui, editores

© Cecilia Esparza, Miguel Giusti, Gabriela Núñez,
Carmen María Pinilla, Gonzalo Portocarrero, Cecilia Rivera,
Eileen Rizo-Patrón, Carla Sagástegui, editores, 2013

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Concepto gráfico: Lala Rebaza

Diseño de interiores: Mónica Ávila Paulette

Carátula en base al afiche *Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales*

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición: mayo de 2013

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores

ISBN: 978-612-4146-38-1

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-07737

Registro de Proyecto Editorial: 31501361300396

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Comunión onírica, místico y grupo: el caso de Arguedas

RAÚL FATULE

Pontificia Universidad Católica del Perú

*And sometimes is seen a strange spot in the sky
A human being that was given to fly.*

E. Vedder & M. McCready, («Given to fly»)

Introducción

Comparto la idea de Alberto Flores Galindo (1992) de que en el caso de Arguedas no es posible realizar un análisis individual o que solo tome variables personales, sino que hay que incluir la dimensión social. En este trabajo, dicha dimensión es explorada, bajo el concepto de lo grupal y sus fenómenos, desde las ideas de Wilfred Bion.

José María Arguedas decía en el año 1947, en una nota que prologaba el libro *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*:

El brujo es un personaje principal de los cuentos y leyendas; pero al mismo tiempo que se describe con notable respeto las prácticas de magia y brujería, se muestra a «la madre» de los lagos, de los ríos, árboles y animales de la selva, y de los productos minerales, con patetismo subyugante, con tal violencia que el oyente o lector *logra alcanzar una especie de profunda y onírica comunión con la naturaleza*, hasta el punto de sentirse contaminado con sus orígenes y su levadura [...] (Arguedas, 2009 [1947], p. 21)¹.



¹ Las cursivas son mías.

Lo que voy a tratar de decir es que, parafraseando a Flores Galindo (1992), Arguedas buscó que sus sueños se encontraran con la historia; y así, mediante la imaginación (ensoñación), subvertir la realidad. ¿Cómo? Por medio de la comunión onírica, del *atonement* o unicidad en palabras de Bion (1974 [1970]).

El demonio feliz: místico y grupo

Wilfred R. Bion (1963 [1961]) empezó investigando fenómenos grupales. De sus primeras observaciones y experiencias con grupos dedujo algunas ideas que marcaron un hito en las investigaciones sobre los grupos. Observó constantes que se repetían en todos los grupos en los que participó y observó. Estas constantes se manifiestan en configuraciones en torno a la relación entre el líder y el resto del grupo. Pudo describir la naturaleza de la vida emocional de los grupos, identificando tres configuraciones inconscientes elementales que reflejaban la vida emocional de los grupos. A estas configuraciones las llamó *supuestos básicos*. Estos son el supuesto básico de emparejamiento, el de dependencia y el de ataque y fuga. Cada uno de estos supuestos básicos determina, según Bion, el sentir general del grupo y marca una relación específica con su líder. El líder, a su vez, responde a dicho supuesto básico, ya que él mismo es un emergente del grupo y, por lo tanto, está determinado por este. Es importante aclarar que los supuestos básicos pueden alternarse, de tal modo que un grupo no siempre se comporta necesariamente de acuerdo a uno de ellos. A estos supuestos básicos se les opone el aspecto racional del grupo, el cual permite llevar adelante una tarea para la cual el grupo se ha formado. Bion llamó a esto el grupo de trabajo.

Este recorrido muy superficial por las ideas de Bion acerca del grupo y el líder nos permite enmarcar, tal como él hizo, sus reflexiones acerca del místico y el grupo. El místico determina, al igual que el líder, una relación particular con el grupo. Puede ser visto como un líder por una parte del grupo; sin embargo, los líderes no son místicos. El místico es aquel que irrumpe en la vida del grupo y que se nombra portador de una idea nueva. Esto es percibido de diferentes formas por el grupo. Una parte de este estará destinada a contener al místico y/o a la idea nueva (Bion, 1981 [1966]; 1974 [1970]). Es lo que se conoce como el *establishment*. Su función es asimilar al místico en la estructura del grupo, es decir, neutralizarlo o normalizarlo. Si no consigue este objetivo, si la irrupción del místico es demasiado amenazante, ya que su naturaleza es de una fuerza explosiva, el *establishment* puede intentar eliminar al místico. No hay místico sin grupo. La clave es la relación entre ambos.

Hay tres formas posibles de relación entre místico y grupo: comensal, simbiótica y parasitaria. En el primer caso, ambos no están lo suficientemente cercanos como para afectarse y viven sin estimularse. En el segundo, la relación es intensa, y místico y grupo se afectan enriqueciéndose y promoviendo el crecimiento de ambos. El último caso es en el que la relación es negativa: grupo y místico buscan despojar al otro de sus cualidades, consiguiendo la destrucción de uno u otro, o de ambos.

Bion (1981 [1966]) definió al místico como aquel que reclama una unión con la verdad o deidad, aquel que es *uno* con la realidad última, o al menos con uno de sus vértices. Llamó al estado mental alcanzado por el místico *atonement* o unicidad. Esto se desprende de que la realidad última no puede ser conocida ni pensada, solo puede ser *sida*, según Bion (1974 [1970]). ¿Podemos pensar en Arguedas a partir de estas categorías? ¿Cuál es la *idea nueva* en Arguedas? Portocarrero (2005) nos dice que la novedad está en una invocación a recrear la tradición y así desarrollarnos desde nuestra propia historia: el Perú como una fuente infinita para la creación (Arguedas, 2011 [1971]).

Tankayllu: reverie y místico

Para Bion (1980 [1962]), el soñar es la función primordial de la mente. A través del sueño, la mente se contacta con la realidad, la procesa, la digiere y la transforma en conocimiento. El bebé amplía y desarrolla su capacidad de soñar en el vínculo con la madre. Bion describe en sus escritos el estado mental de la madre cuando desea recoger las emociones de su bebé y que él considera adecuado para captar las comunicaciones de los pacientes. Llamó a este estado *reverie* o ensoñación². Dice Bion: «[...] cuando la madre quiere al niño, ¿con qué lo hace? Aparte de los canales físicos de comunicación, tengo la impresión de que el amor se expresa a través del “ensueño” (*reverie*)» (1980 [1962], p. 73). El *reverie* o ensueño es un canal de comunicación por el cual se inyecta devoción (Sor & Senet de Gazzano, 1992).

Hay una criatura, un símbolo, que sirve de modelo tanto al *reverie* como al místico, o mejor dicho al místico capaz de ejercer la ensoñación. ¿No es ese acaso el *tankayllu*? ¿Aquel cuyo agujijón falso «no solo es inofensivo, sino dulce»? Aquel que los niños atrapan para beber la miel de ese falso agujijón. Su descripción es elocuente:

² La noción de *reverie* es similar a la de «estado de atención flotante» propuesta por Freud en 1912.

Al tankayllu no se le puede dar caza fácilmente, pues vuela alto, buscando la flor de los arbustos. Su color es raro, tabaco oscuro; en el vientre lleva unas rayas brillantes; y como el ruido de sus alas es intenso, demasiado fuerte para su pequeña figura, los indios creen que el tankayllu tiene en su cuerpo algo más que su sola vida. ¿Por qué lleva miel en el tapón del vientre? ¿Por qué sus pequeñas y endebles alas mueven el viento hasta agitarlo y cambiarlo? ¿Cómo es que el aire sopla sobre el rostro de quien lo mira cuando pasa el tankayllu? Su pequeño cuerpo no puede darle aliento. Él remueve el aire, zumba como un ser grande; su cuerpo afelpado desaparece en la luz, elevándose perpendicularmente. No, no es un ser malvado; los niños que beben su miel sienten en el corazón, durante toda la vida, como el roce de un tibio aliento que los protege contra el rencor y la melancolía. Pero los indios no consideran al tankayllu una criatura de Dios como todos los insectos comunes; temen que sea un réprobo. Alguna vez los misioneros debieron predicar contra él y otros seres privilegiados (Arguedas, 2001 [1958], pp. 71-72).

El místico, Arguedas, sería aquel que puede, a través de la comunión onírica, infundir devoción al grupo. Cumplir la función de la madre o del analista con el grupo, metabolizando aquello que no puede ser nombrado, menos aún entendido y que genera sufrimiento y angustia. Es decir, aquello que no puede ser pensado. El místico se hace cargo de esto, lo recibe como continente transformador para devolverlo al grupo en un modo que ahora genera sentido y promueve el crecimiento mental. «*Aleteando amor, nos saca de nuestros sesos las piedras idiotas que nos bunden*» (Arguedas, 2004c [1966]).

Todos tenemos sueños diurnos (De la Puente, 1997) que pueden devenir, mediante una capacidad para la ensoñación, en creación literaria. Esto depende de las características de cada uno. Sin embargo, sí creo que la capacidad de crear un mito, un sueño para el grupo que reúna múltiples aspectos de la realidad del mismo, eso ya concierne a alguien de las características de Arguedas; es decir, a un místico.

Arguedas relata el esfuerzo que realizó para lograr transformar su experiencia en un lenguaje que llegara al grupo:

Muchas esencias, que sentía como las mejores y legítimas, no se diluían en los términos castellanos construidos en la forma ya conocida. Era necesario encontrar los sutiles desordenamientos que harían del castellano el molde justo, el instrumento adecuado. Y como se trataba de un hallazgo estético, él fue alcanzado como en los sueños, de manera imprecisa (2004a [1950], p. 178).

¿Cuál es la función del místico y cuál era la intención de Arguedas? Este último dijo: «¡Describir la vida de aquellas aldeas, describirla de tal modo que su palpitación no fuera olvidada jamás, *que golpeará como un río en la conciencia del lector!*» (2004a [1950], p. 178). Según Bléandonu (2000), el *reverie* es la función capaz de realizar transformaciones. La creación literaria, como sueño y mito, también nos transforma.

Zumbayllu: comunión onírica y creación literaria

Hanif Kureishi (2002) dice que escribir es lograr una comunión con uno mismo. Él, Kureishi, agrega que lo logra por un proceso de asociación libre que le permite soñar para después contar. Arguedas, que absorbió tan profundamente el sentir nacional, logra a través de una comunión con él mismo, a través de la memoria por ensoñación, crear un mito, un relato, un sueño para el grupo. Entonces, desde la comunión onírica con la naturaleza (Arguedas, 2009 [1947]) y la comunión con el otro (Portocarrero, 2005), hubo una evolución que devino en una comunión onírica con el grupo; es decir, un proceso de inyección, de inoculación de amor y devoción al grupo, a la nación. El objetivo sería, a decir de Freud (1908), quien consideraba a los mitos los sueños de la humanidad, crear un nuevo mito o sueño que contenga la idea nueva, antes inaccesible para el grupo. Arguedas lo reclama explícitamente:

Contagiado para siempre de los cantos y mitos, llevado por la fortuna hasta la Universidad de San Marcos, hablando por vida el quechua, bien incorporado al mundo de los cercadores, visitante feliz de grandes ciudades extranjeras, intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana, de los opresores. El vínculo podía universalizarse, extenderse; se mostraba un ejemplo concreto, actuante. El cerco podía y debía ser destruido; el caudal de las dos naciones se podía y debía unir (Arguedas, 2011a [1971], p. 12).

Por comunión onírica, el escritor es capaz de funcionar como una madre metabolizadora, capaz de curar las heridas del alma, de brindar sosiego a un grupo que sufre.

El símbolo que crea Arguedas, que refleja esta función de la ensoñación como canal de comunicación, es justamente el *zumbayllu*. Aquel objeto mágico capaz de *prender la memoria* y evocar los recuerdos que pueden revitalizar el alma.

Pero no solo eso. El *zumbayllu* puede establecer puentes, comunicaciones que superan los límites de la realidad, como lo hace el sueño. Así, el místico llega al grupo infundiendo devoción.

Bion (1974[1970]) describe los procesos psíquicos por los que el sujeto atraviesa al acercarse a un descubrimiento o idea nueva. Partiendo de las ideas de Melanie Klein, postula una oscilación entre las posiciones esquizoparanoide y depresiva, o como prefirió llamarla Ps \leftrightarrow D. El místico estaría en capacidad de tolerar intensas fluctuaciones entre la dispersión y la integración. Esta oscilación es muchas veces rechazada y temida, ya que obliga al sujeto a confrontarse con la incertidumbre y la vivencia de desintegración. Esto requiere de una tolerancia a la frustración y la aceptación del dolor. De la desintegración o la «sin-forma» surgirá un hecho seleccionado que introducirá orden en el caos, que propiciará la reintegración del sujeto. Lo importante es que en este proceso el sujeto habrá cambiado, se habrá transformado. Es esto lo que Bion llamó crecimiento. Para él, el crecimiento está marcado por lo que llamó cambio catastrófico y turbulencia emocional.

El contacto con el místico, o con la idea nueva, genera turbulencia. El grupo teme una desintegración, una verdadera catástrofe que lo pueda destruir. Una tarea del grupo es la de tolerar y contener la cualidad disruptiva del místico. Si lo logra, místico y grupo se ven beneficiados. Alcanzarán una nueva reintegración y verán ampliada su capacidad de pensar. Su capacidad de trabajar como grupo será enriquecida por una mayor variedad de vértices. El místico posee una capacidad para la visión binocular, aquella que permite un contacto más profundo con la realidad, que permite ver la coherencia, la continuidad, la relación en donde normalmente vemos división, contradicción y dualismo. La mirada del místico se dirige binocularmente a integrar los aspectos de la realidad. Así, descubre y nombra la relación que permanecía oculta y que ahora se hace obvia.

Es a través del lenguaje —lenguaje de logro o realización, en palabras de Bion (1974 [1970])— que el místico opera sobre el grupo y comparte el contenido de la idea nueva. Lograr ese lenguaje implica un recorrido que el místico transita. Con el lenguaje adecuado estará en condiciones de transmitir su idea, su verdad. Mediante la comunión onírica el místico *es* esa realidad. Esparza (2006) menciona que el caso de Arguedas es aquel en el que el grupo lo elige como representante de nuestra cultura, encarnación que denota una fusión extrema entre sujeto y nación.

¿Última cesura? O, ¿llamando desde el cielo?

La comunión onírica o *atonement* no debe, creo, ser un estado a idealizar. Ella guarda sus riesgos, y no pocos. Sin pretender dar una explicación del suicidio de Arguedas, quiero agregar este aspecto a la discusión. La comunión onírica expone al sujeto a la recepción de múltiples aspectos de la realidad con la que se aúna, incluidos los aspectos tóxicos, contaminantes. Cuando una madre recibe las comunicaciones de su bebé, ella ejerce una función metabolizadora y desintoxicante. Para que una madre pueda recibir las comunicaciones de su bebé y que su aparato mental cumpla una función metabolizadora y desintoxicante para él, ella debe haber logrado antes la incorporación de dicha función y su operación intrapsíquica. De esa manera, ella puede ejercerla intersubjetivamente con su infante, que recibe estos contenidos ya procesados y digeridos, asequibles ahora para su aparato mental. Esta descripción se aplica a cualquier relación continente-contenido, en especial, al par analista-analizando³. ¿Tuvo Arguedas un continente suficientemente bueno? El místico, por definición, está expuesto a los efectos disruptivos de la idea mesiánica. Ser portador y portavoz de la misma entraña numerosos peligros. Bion (1974 [1970]) propuso un estado mental idóneo para llevar adelante un tratamiento psicoanalítico. Lo llamó «sin memoria, ni deseo y ni comprensión». Este está asociado al estado mental del místico. Bion aconsejaba colocarse en dicho estado solo si es que habíamos estado suficientemente acostumbrados a las oscilaciones Ps↔D. En el caso del psicoanálisis, esa posibilidad está en el análisis personal, en el vínculo con un *otro*. En el caso de Arguedas, el modelo lo ofrece don Esteban de la Cruz, quien de tanto internarse en las profundidades de la mina⁴ ha llenado sus pulmones de carbón. Arguedas no era ajeno a estos riesgos y él mismo lo expresa cuando dice, en la cita inicial, «hasta el punto de sentirse contaminado con sus orígenes y su levadura» (Arguedas, 2009 [1947], p. 21).

Ante el decaimiento de sus fuerzas, de su posibilidad de ser un «actor», ¿a dónde se orienta el místico? La muerte del místico suele ser el hecho, quizá el definitivo, que lo constituye como tal. El grupo siempre va a vivir esta experiencia como pérdida, naturalmente. Es difícil pensar la muerte como un logro. Bion (1997 [1977])

³ Por esta razón, es sabido que, en psicoanálisis, el requisito fundamental para ejercerlo es el análisis personal o «didáctico».

⁴ La palabra *mina* tiene entre sus significados: «Nacimiento u origen de las fuentes» (Real Academia Española, 2001).

introdujo, tardíamente, el concepto de cesura. Esta es una idea que proviene de Freud, quien dijo que hay una continuidad entre la vida intrauterina y la primera infancia, a pesar de lo que la inmensa cesura del nacimiento hace pensar. Cesura es, pues, marca que divide y une; vínculo y separación. La muerte es una de estas inmensas cesuras que nos hacen perder de vista la continuidad. Desde este vértice, ¿se podría pensar la muerte como un último acto de comunión? ¿Es el resultado de la fusión total, de una comunión radical? ¿Entre místico e idea mesiánica, entre autor y obra? ¿Pensamiento sin pensador (Bion, 1980 [1962])? ¿Es esto lo que presenciamos en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*? ¿Son los diarios cesuras que nos señalan esta comunión? Me inclino por la forma en que Rowe (2005) y Portocarrero (2005) ven el suicidio de Arguedas; es decir, como un acto de sacrificio. Y como tal, siendo el caso de un místico, le otorga una fuerza, una potencia a la idea y su capacidad transformadora, que no puede ser conseguida de ninguna otra forma.

Se ha señalado el aspecto premonitorio del cuento *La agonía de Rasu Ñiti*. Bion podría llamarlo una memoria del futuro. Arguedas decidió irse escribiendo, danzando, enfrentando a la muerte de frente. ¿Qué se puede decir del suicidio de Arguedas? A mí me provoca decir con él:

Y luego, convertirme en halcón para volar sobre los pueblos en que fui feliz; bajar hasta la cumbre de los techos; seguir la corriente de los pequeños ríos que dan agua a los caseríos; detenerme unos instantes sobre los árboles y piedras conocidas que son señas o linderos de los campos sembrados, y llamar después desde el fondo del cielo (Arguedas, 2001 [1958], p. 180).

Bibliografía

Arguedas, José María (2001 [1958]). *Los ríos profundos*. Lima: Peisa.

Arguedas, José María (2004 [1950]). La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú. En Carmen María Pinilla (ed.), *José María Arguedas: ¡Kachkaniraqmi! ¡Sigo siendo! Textos esenciales*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Arguedas, José María (2004 [1962]). La agonía de Rasu Ñiti. En Carmen María Pinilla (ed.), *José María Arguedas: ¡Kachkaniraqmi! ¡Sigo siendo! Textos esenciales*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

- Arguedas, José María (2004 [1966]). Llamado a algunos doctores. En Carmen María Pinilla (ed.), *José María Arguedas: ¡Kachkaniraqmi! ¡Sigo siendo! Textos esenciales*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú
- Arguedas, José María (2009 [1947]). Prólogo. En José María Arguedas y Francisco Izquierdo Ríos (eds.), *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Madrid: Siruela.
- Arguedas, José María (2011a [1971]). No soy un aculturado. En *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Lima: Horizonte.
- Arguedas, José María (2011b [1971]). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Lima: Horizonte.
- Bion, Wilfred R. (1963 [1961]). *Experiencias en grupos*. Buenos Aires: Paidós.
- Bion, Wilfred R. (1980 [1962]). *Aprendiendo de la experiencia*. Barcelona: Paidós.
- Bion, Wilfred R. (1974 [1970]). *Atención e interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- Bion, Wilfred R. (1981 [1966]). Cambio catastrófico. *Revista de Psicoanálisis APA*, 38 (4), 777-788.
- Bion, Wilfred R. (1997 [1977]). *La tabla y la cesura*. Buenos Aires: Gedisa.
- Bléandonu, Gérard (2000). Las transformaciones según Bion. *Psicoanálisis APdeBA*, XXII (2).
- De la Puente, María Paz (1997). Sueños diurnos y realidad psíquica. Su relación con el amor, la sexualidad y el erotismo. En Adela Escardó y Ana María de Barrantes (eds.), *Realidad psíquica y sexualidad*. Lima: Centro de Psicoterapia Psicoanalítica.
- Esparza, Cecilia (2006). *El Perú en la memoria. Sujeto y nación en la escritura autobiográfica*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- Flores Galindo, Alberto (1992). *Dos ensayos sobre José María Arguedas*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo.
- Freud, Sigmund (1981 [1907-1908]). El poeta y los sueños diurnos. En Jacobo Numhauser (ed.), *Obras completas* (II, cap. XXXV). Luis Lopez-Ballesteros y de Torres (trad.). Madrid: Biblioteca Nueva
- Kureishi, Hanif (2002). *Soñar y contar*. Barcelona: Anagrama.
- Kureishi, Hanif (2004). *Mi oído en su corazón*. Barcelona: Anagrama.
- Portocarrero, Gonzalo (2005). Luchar por la descolonización sin rabia ni vergüenza: el legado pendiente de José María Arguedas. En Carmen María Pinilla (ed.), *Arguedas y el Perú hoy*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo.

Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales

Real Academia Española (2001). *Diccionario de la lengua española*. Decimosegunda edición. Madrid: Espasa Calpe.

Rowe, William (2005). El lugar de la muerte en la creación del sujeto de la escritura. En Carmen María Pinilla (ed.), *Arguedas y el Perú hoy*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo.

Sor, Dario & Senet de Gassano, María Rosa (1992). *Fanatismo*. Santiago de Chile: Ananké.