



El sueño del pongo: entre la abyección y el deseo

Sergio R. Franco

University of Scranton

Resumen: *El sueño del pongo* (cuento quechua) se presenta como la recreación escrita en español de un texto oral quechua que Arguedas afirmó haber escuchado relatar, en Lima, a un comunero del Cusco. En opinión del escritor peruano, el cuento poseía valor social, literario, pero, sobre todo, lingüístico, como evidencia de la fuerza y flexibilidad con que el idioma quechua había sabido apropiarse de vocablos castellanos. Así, la primera

instancia que el lector encara es el encuentro de lenguas. La segunda tiene que ver con la autoría de este breve relato. A este respecto, considero que el texto es parte de la obra de José María Arguedas, pues si bien es factible que la trama provenga de un material quizá folclórico, lo que encaramos en nuestra lectura es una renarración escrita de ese material.

Palabras clave: quechua, Arguedas, autorialidad

El texto que ofrezco a continuación no pretende constituir *una* interpretación de *El sueño del pongo*; dicho de otro modo, no se compromete con un renarrar en cuyo monologismo teleológico se subsuma la pluralidad de sentidos que el relato disemina. Así mismo, tampoco se interesa por definir el proyecto autorial: esto supone investir al autor -como quiera que sea que lo entendamos- con la calidad de significante trascendente.

Me atrae, más bien, circunnavegar el texto -si se me permite decirlo así-, dispuesto a articular, aunque sin ánimo totalizante, disímiles sentidos que laten en sus lexías [1]; abierto y atento a lo que me diga, a su singularidad, a su otredad que, naturalmente, se filtrará a través de mi propia huella inscrita en esa escucha irrepetible.

El sueño del pongo [2] -*Pongoq mosqoynin (Qatqa runapa willakusqan)/El sueño del pongo (cuento quechua)*- se presenta como la recreación escrita en español de un texto oral quechua que Arguedas afirmó haber escuchado relatar, en Lima, a un comunero del Cusco. En opinión del escritor peruano, el cuento poseía valor social, literario, pero, sobre todo, lingüístico, como evidencia de la fuerza y flexibilidad con que el idioma quechua había sabido apropiarse de vocablos castellanos. Así, la primera instancia que el lector encara es el encuentro de lenguas. La segunda tiene que ver con la autoría de este breve relato. A este respecto, considero que el texto es parte de la obra de José María Arguedas, pues si bien es factible que la trama provenga de un material quizá folclórico, lo que encaramos en nuestra lectura es una renarración escrita de ese material [3]. El propio Arguedas no se hallaba lejos de semejante parecer, pues dejó consignado lo siguiente: “Hemos tratado de reproducir lo más fielmente posible la versión original, pero, sin duda, hay mucho de nuestra ‘propia cosecha’ en su texto; y eso tampoco carece de importancia.” (257). Desde luego, lo que Arguedas opine de su propia obra no es para nosotros lo decisivo aunque no deje de constituir un dato a tomar en cuenta.

Usualmente se ha considerado que la producción literaria de Arguedas ofrece una visión del universo andino “desde dentro”, pero lo cierto es que su obra constituye una suerte de representación de ese universo para lectores occidentalizados. Para efecto de lograr la concreción estética de ese mundo, para comunicarlo a destinatarios que respondían a un repertorio lingüístico-categorial diferente al de la cultura de la que partía, Arguedas tuvo que refigurar el mundo del que quería dar cuenta en relación a los destinatarios de los textos. Esto lo llevó a ciertos tránsitos (de lo oral a lo escrito, de la espacialidad a la temporalidad histórica) y a una posición de relativa “exterioridad” con relación al universo que intentaba configurar artísticamente. No obstante, la crítica, atrapada en diversos dualismos (español/andino; oralidad/escritura; tradición/modernidad; costa/sierra; comunidad/individuo; hegemonía/margen, y tantas otras), ha obliterado este dato en aras de mantener el paradigma referencial.

Un hombrecito se encaminó a la casa-hacienda de su patrón. Como era siervo iba a cumplir el turno de pongo, de sirviente en la gran residencia. Era pequeño, de cuerpo miserable, de ánimo débil, todo lamentable; sus ropas, viejas.

El gran señor, patrón de la hacienda, no pudo contener la risa cuando el hombrecito lo saludó en el corredor de la residencia.

¿Eres gente u otra cosa?- le preguntó delante de todos los hombres y mujeres que estaban de servicio. (251)

El sueño del pongo se inicia con la irrupción de un elemento exógeno y perturbador en un orden cerrado, adonde se le convoca. El pongo, al parecer, encarna una humanidad tan degradada que resulta problemática en su estatuto ontológico; de ahí que la duda implícita en la insolente pregunta del patrón, efectuada ante “todos los hombres y mujeres que estaban de servicio, aun cuando formulada con ánimo de zaherir al sirviente (¿pero ello es realmente así?), nos conduzca a la dificultad de precisar qué es lo humano -latente en el texto- y nos aposenta en el corazón de la máquina antropológica occidental, cuya operación primera, al decir de Giorgio Agamben, es ontológica:

From the beginning, metaphysics is taken up in this strategy: it concerns precisely the meta that completes and preserves the overcoming of animal physis in the direction of human history. This overcoming is not an event that has been completed once and for all, but an occurrence that is always under way, that every time and in each individual decides between the human and the animal, between nature and history, between life and death. (The Open 79)

Ahora bien, la “indecisión” del patrón con respecto al estatuto “humano” del pongo se explica porque éste último encarna lo abyecto [4]. Cuando hablo de abyección no me refiero al envilecimiento, tampoco a la suciedad o lo enfermizo, con los que lo abyecto no tiene que ver; lo abyecto se produce cuando colapsa el sentido y aflora todo aquello que no respeta posiciones ni reglas; todo aquello que perturba el orden, la identidad, el sistema: lo liminal, lo compuesto, lo ambiguo (Kristeva 4). Lo abyecto nos fascina, provoca nuestro goce, pero, a la vez, nos atemoriza y repele, porque amenaza las fronteras (imaginarias) de nuestro ser y nuestro universo, confundiendo sus límites, subvirtiéndolos. El poder de lo abyecto nos afecta tanto simbólicamente como somáticamente, y nos “infecta” con su impureza. Por ello, debe confinarse más allá de una frontera imaginaria trazada entre el ser y lo que lo pone en riesgo.

Así, los distintos estados que experimenta el “gran señor” cuando contempla al pongo por vez primera -risa, incredulidad, cólera, asco- atestiguan la fuerte perturbación que su sirviente le produce. Y es como un intento de “naturalizarlo”, antes que humillarlo, como cabe entender que el patrón, en una operación previsible, decida “feminizar” al nuevo sirviente, asignándole, para ello, el espacio y los aditamentos propios a las mujeres dentro del orden patriarcal que él preside: la cocina, las ollas y la escoba. Con todo, la abyección del cuerpo del pongo [5] se impone y su amo no puede evitar sustraerlo de lo humano al mismo tiempo que lo arroja lejos de sí (“¡Llévate esta inmundicia!-ordenó al mandón de la hacienda”, 251).

Al anochecer, cuando los siervos se reunían para rezar el Ave María, en el corredor de la casa-hacienda, a esa hora, el patrón martirizaba siempre al pongo delante de toda la servidumbre; lo sacudía como a un trozo de pellejo.

Lo empujaba de la cabeza y lo obligaba a que se arrodillara y, así, cuando ya estaba hincado, le daba golpes suaves en la cara. (251)

La abyección se vincula originariamente a la función materna, pues lleva implícita el arcaísmo de una relación pre-objetual reminiscente de la violencia con la que un cuerpo se separa de otro (Kristeva 10), proceso ambivalente, si los hay, ya que uno debe disociarse de la madre, quien le da la existencia, para constituirse como sujeto al ingresar en el orden de lo simbólico, que es el del lenguaje y la cultura. Cada vez que el individuo encara la abyección, ésta lo retrotrae al estado previo a la significación, cuando las fronteras de su propio ser se encontraban amenazadas por la dependencia al cuerpo materno. Por lo dicho, no parece casual que el pongo, un *wakcha*, un “huérfano de huérfanos” (251) [6], como lo cataloga el único personaje femenino del cuento, la cocinera mestiza, sea martirizado a la hora en que se le reza a María, madre de todos los seres humanos. El pongo, vía su sufrimiento, ha sido distinguido por el amo, quien lo tortura frente a toda la servidumbre. El verdugo necesita espectadores, tal es su desgracia. Y no hay que dejarse engañar por la suavidad del toque del amo, pues todo amo es la metonimia de la muerte, a la cual mantiene en reserva, como mera potencialidad, de ahí que pueda definírsele como significante fálico (Žižek, *Tarrying with the Negative* 169). De otro lado, la identificación del pongo con un pellejo, sancionada por el narrador heterodiegético, prefigura isotópicamente el *locus* de la piel. Los suaves golpes que su amo le propina en la cara lo preparan para otros contactos suaves pero intensos.

-¡Alza las orejas ahora, vizcacha! ¡Vizcacha eres!-mandaba el señor al cansado hombrecito. -Siéntate en dos patas; empalma las manos.

Como si en el vientre de su madre hubiera sufrido la influencia modelante de alguna vizcacha, el pongo imitaba exactamente la figura de uno de estos animalitos, cuando permanecen quietos, como orando sobre las rocas. Pero no podía alzar las orejas. (253)

Al patrón le complace jugar con el cuerpo del pongo, exigiéndole que imite animales, que lllore, ría o se revuelque. El pongo cumple estas demandas con parcial éxito. Pero aun si el narrador del texto no deja dudas sobre la humanidad del pongo, no menos cierto es que el cuerpo de aquél presenta, digamos, cierta flexibilidad, una suerte de plasticidad que le permite asumir estados de ser liminales; más aún, su identidad aparece dislocada por flujos de devenir animal [7]. La desterritorialización del pongo es total, lo que queda indubitablemente refrendado cuando el narrador declara que el pongo “no podía rezar porque no estaba en el lugar que le correspondía ni ese lugar correspondía a nadie” (253); posteriormente el pongo será entregado “a la mofa de sus iguales, los colonos” (253) Esta operación intenta certificar la normalidad del grupo, estratégicamente homogenizado al patrón. La execración del pongo sirve como plataforma para la reunión del patriarca y sus hijos. Podemos entender la suerte del pongo a la luz de las reflexiones de René Girard sobre el chivo expiatorio. También resulta factible otro modelo: el de una masculinidad emergente cuyo punto de encuentro fraternal -más allá de las barreras impuestas por la extracción social- se logra mediante la circulación de los cuerpos no masculinos.

Pero... una tarde, a la hora del Ave Maria, cuando el corredor estaba colmado de toda la gente de la hacienda, cuando el patrón empezó a mirar al pongo con sus densos ojos, ése, ese hombrecito, habló muy claramente. (253)

La palabra del pongo irrumpe en el orden cerrado para hacer de sí un narrador y del patrón un narratario [8], y para marcar el límite del poder del amo [9]. La hipodiégesis [10] que la palabra del pongo instaura *tiene* que acudir a la retórica y a los mitos del amo, y a su lengua -paradoja del relato oral quechua-, lo que testimonia

que también en el espacio andino se produjo un proceso de “glotofagia”; esto es, un proceso en el cual la lengua de los dominadores intentó “devorar” a la de los dominados -volveré sobre esto- a fin de establecer una jerarquía lingüística que reforzara la desigualdad política y económica del orden colonial (Calvet). El conflicto cultural profundo al que me refiero, por desdicha, no se logró disipar, como en algún momento se quiso creer, siguiendo a Angel Rama, en la conciliación de un proceso transculturador: no hubo manera de subsanar las fisuras ocasionadas por la dominación y su consecuente proceso de caótico mestizaje.

La transculturación es una máquina de Guerra, que se alimenta de la diferencia cultural, cuya principal función es la reducción de la posibilidad de heterogeneidad radical. La transculturación debe por lo tanto ser entendida como parte sistémica de la ideología o metafísica occidental, que todavía retiene un fuerte poder colonizante con respecto de campos simbólicos alternativos en el campo cultural. (Moreiras 218-9)

*-Padre mío, señor mío, corazón mío- empezó a hablar el hombrecito-
Soñé anoche que habíamos muerto los dos, juntos; juntos habíamos
muerto. (253)*

Origen de los procesos semióticos a la vez que reserva de la indeterminación semiótica (Lotman 196-7), el sueño ha funcionado en el mundo andino como instancia orientadora de la conducta (Jimenez Borja 91-2; Flores Galindo 175-81), de ahí que sea justo, considerar que el pongo experimenta un *kuti* como consecuencia de su sueño. Ahora bien, no debemos olvidar que nos encontramos ante un sueño en tanto que manifestación estética [11] y textual [12]. Como artefacto artístico, ya sea que se trate de una imagen alegórica, un relato de carácter didáctico o la construcción de un mundo en que acontece una inversión absoluta o parcial de las reglas que rigen en el nuestro, el sueño ha funcionado como vehículo eficaz para ofrecer un punto de vista novedoso sobre la existencia; y no es raro que soñar la propia muerte desencadene una crisis a través de la que el individuo encuentra su verdad (Bakhtin, *Problems* 147-8). Esta entrada no se contrapone a que, además, consideremos el sueño, convencionalmente, como una elaboración que conlleva el cumplimiento de un deseo (Freud, “The Interpretation” 550-72). No obstante, nos equivocariamos si emprendiésemos un desciframiento del contenido “oculto” en el sueño, puesto que lo que le confiere su esencial constitución consiste en el trabajo que le otorga la forma de sueño:

La estructura [del sueño] siempre es triple, siempre hay tres elementos en funcionamiento: el texto del sueño manifiesto, el contenido del sueño latente o pensamiento y el deseo inconsciente articulado en el sueño. Este deseo se conecta al sueño, se intercala en el interespacio entre el pensamiento latente y el texto manifiesto. No está, por lo tanto, “más oculto, más al fondo” en relación con el pensamiento latente, sino que, definitivamente, más “en la superficie”, y consiste enteramente en los mecanismo del significante, en el tratamiento al que queda sometido el pensamiento latente. Dicho de otra manera, su único lugar está en la *forma* del “sueño”: la verdadera materia del sueño (el deseo inconsciente) se articula en el trabajo del sueño, en la elaboración de su “contenido latente. (Žižek, *El sublime* 37-8)

De ahí que Žižek recuerde la que es, para Freud, la paradoja básica del sueño: el hecho sorprendente de que la forma de un sueño se usa para representar su materia oculta (38).

*Viéndonos muertos, desnudos, juntos, nuestro gran Padre San
Francisco nos examinó con sus ojos que alcanzan y miden no sabemos*

hasta qué distancia. Y a ti y a mí nos examinaba, pesando, creo, el corazón de cada uno y lo que éramos y lo que somos. Como hombre rico y grande, tú enfrentabas esos ojos, padre mío. (255)

El patrón y san Francisco pertenecen a una cultura que privilegia la imagen como vehículo fundamental en la adquisición del saber y en el ejercicio del control. Esto va de la mano con la dimensión háptica de la mirada; de ahí proviene su poder para violentar al otro, lo que se expresa en contemplar el mundo como quien observa un cuerpo desnudo: tal es el carácter esencialmente pornográfico de lo visual (Jameson 1-6). El pongo esgrimirá, en su relato, la potencia de la oralidad, que apela a los oídos, unificando al patrón con los indios [13] en una escucha turbada: el amo, por el enojo y la inquietud; los indígenas, por el miedo (“los indios siervos oían, oían al pongo, con atención sin cuenta pero temerosos”). De otro lado, la aparición de san Francisco refrenda la idea de inversión, pues, como es sabido, el místico italiano Giovanni Bernardote (1181-1226) protagonizó un célebre episodio en que “desheredó” simbólicamente a su padre (Trexler 2).

-Cuando tú brillabas en el cielo, nuestro gran Padre San Francisco volvió a ordenar: “Que de todos los ángeles del cielo venga el de menos valer, el más ordinario. Que ese ángel traiga en un tarro de gasolina excremento humano”. (255)

Que el excremento [14] sea transportado en un tarro de gasolina manifiesta una mirada crítica hacia el proceso de modernización que socava el orden tradicional andino. Efectivamente, el pongo asimila la nafta a lo descompuesto, lo feo, lo ordinario, lo de “menor valer”. En este rechazo, el sirviente y el patrón podrían coincidir entre sí -y, de hecho, ya se les ha hermanado isodiegéticamente en los dos niveles narrativos del texto- tanto y tan poco como Rendón Willka y Don Bruno en *Todas las sangres*. Como quiera que sea, parece evidente que la lata de gasolina remite metonímicamente a la irrupción de un horizonte de relaciones posfeudales en el universo donde se desarrolla el cuento.

(Y hay que leer *El sueño del pongo* de cara al socavamiento del antiguo orden que la modernización y el mercado, además de los movimientos campesinos, generaron en el Perú entre 1956 y 1964). Ahora entendemos por qué, en el sueño, patrón y pongo aparecen muertos: ambos son elementos residuales del feudalismo, y su deceso simboliza la próxima cancelación de su mundo. Pero sería injusto dejar de considerar, de otra parte, que la inversión final con que concluye el sueño del sirviente alegoriza la posibilidad de hallar en esa dinámica modernizadora elementos susceptibles de convertirse en armas para una agencia andina inflamable, corrosiva.

Entonces, con sus manos nudosas, el ángel viejo, sacando el excremento de la lata, me cubrió, desigual, el cuerpo, así como se echa barro en la pared de una casa ordinaria, sin cuidado. Y aparecí avergonzado, en la luz del cielo, apestando... (255-7)

Deseo llamar la atención sobre el reforzamiento de lo que pertenece al nivel de la percepción (vista, oído, tacto, olfato, gusto) a lo largo de todo el cuento, en desmedro de la racionalidad. Parece revelarse aquí una especie de alienación por la que los individuos regresionan a lo primitivo [15]. Esto se refrenda en la importancia asignada en el texto al olfato, que Occidente ubica en el último puesto jerárquico de los sentidos humanos por considerar que aporta menos a la epistemología (y a la estética), al hallarse anclado al index, a la materialidad de su insoslayable referente:

The sixteenth century reinvented colonization while purifying speech, and domesticated waste while promoting an aesthetic in accord with the

hygienic demands of a powerful State. In so doing, it inaugurated a process that resulted in the restructuring of the hierarchy of the senses. The sense of smell was relegated to the bottom of the heap (where it will stay as long as capitalism's insatiable production considers excrement a precious commodity to be turned into gold). The new irreducibility of smell and the beautiful is also not without ties to the simultaneous emergence of a drive that extracts odor and leaves only pure matter behind. (Laporte 96)

En todo caso, los dos protagonistas aparecen como suspendidos en una temporalidad sin territorialidad, extirpados de su geografía (el paisaje es memoria, el paisaje es Historia), casi como funciones de un sistema mayor (¿político?, ¿ritual?) que excede el control de los personajes. Julio Noriega entiende que *El sueño del pongo* se nutre del mito de Inkarrí (96) y “reproduce elementos vinculados a los sucesos históricos del gran movimiento Taki Onqoy” (...) el pongo es una figura que no deja de ser una proyección de la imagen del líder Chocne” (99). Para sustentar sus afirmaciones, Noriega privilegia la operación de “embadurnarse” como el rito más importante (y exclusivo del movimiento) en la performance de los líderes, Juan Chocne y las dos indígenas que se hacían llamar Santa María y María Magdalena. Mediante esta práctica, señala Noriega -en ello lo sigue Rita De Grandis (61)- se intentaría alcanzar la gracia y la justicia de los dioses andinos (100).

Si bien incitante, la hipótesis no me parece fundamentada con éxito. En efecto, no es sólo que para hacer semejante conexión entre el *Taki Onqoy*, tal y como Noriega lo renarra, y *El sueño del pongo*, harían falta mayores apoyos textuales, lexicológicos o semánticos (pintarse no me parece exactamente lo mismo que ser embadurnado), sino que las semejanzas entre ambos relatos, a nivel de su formalización, o incluso reducidos a su modelización actancial, no parecen tantas ni tan precisas. Por esa misma razón, que Noriega compare la relación entre el pongo y su amo con el encuentro entre Atahualpa y Pizarro (93), aplana en exceso, sin duda, la “consistencia simbólica” de ese evento [16].

“Todo cuanto los ángeles debían hacer con ustedes ya está hecho. Ahora ¡lámanse el uno al otro! Despacio, por mucho tiempo”. (257)

¿Es seguro que el pongo ha soñado? Nada lo prueba. Quizás nos la habemos con un relato insidioso a través del cual un sirviente busca su desquite público contra un amo prepotente, valiéndose, para humillarlo, de la imaginación y el empleo artero de elementos que toma de la religión del opresor. Esta lectura resulta problematizada por el “ánimo débil” del pongo y su cobardía. No obstante, ese mismo sirviente que aparece sumido en la pasividad, posee más iniciativa y capacidad de resistencia de lo que su conducta, servil hasta la propia ignominia, permite pensar. Por lo pronto, el pongo calla porque así lo desea (“no quería hablar”, 255); una vez resuelto a expresarse, pide repetidas veces la palabra y, en algún momento, responde a una pregunta del patrón con sagacidad retórica (“No puedo saber cómo estuve, gran señor. Yo no puedo saber lo que valgo”, 253).

No se requiere ser un lector sofisticado para comprender que *El sueño del pongo* contiene un mensaje subversivo. Como recuerda Antonio Cornejo Polar, hasta los militares que encabezaron la segunda fase de la llamada “revolución peruana” se percataron de ello y prohibieron la reproducción del cuento en los libros de texto escolar (“Arguedas, una espléndida” 18). Decir, así mismo, que el relato contiene un elemento de inversión utópica es correcto [17] y, a la vez, insuficiente: no parece tan nítida la idea de que el cuento solamente plantee un mundo al revés, un *Pachakuti* que san Francisco efectúa para hacer justicia al pongo (López-Baralt 309), lo que se ajustaría al talante cómico y subversivo del texto (Lienhard 20), vale decir carnavalesco [18]. No niego tal instancia pero subrayo que el cuento de Arguedas

comprende más niveles, exhibe más aristas. Para que quede clara la discrepancia que intento exponer, convendrá comparar *El sueño del pongo* con otro relato indócil: el mito de Adaneva [19]. Adaneva, creador de la humanidad antigua, engendra con la Virgen de las Mercedes a Téete Mañuco, destructor de la humanidad antigua y creador de la actual. ¿Qué ocurre entonces? Dejo la palabra a Arguedas:

Extinguida la primera humanidad, Téete Mañuco hizo la actual y la dividió en dos clases: indios y mistis (“blancos”, la casta dominante). Los indios para el servicio obligado de los mistis. Creó también el infierno y el cielo. No hay hombre exento de pecado. El cielo es exactamente igual que este mundo, con una sola diferencia: allí los indios se convierten en mistis y hacen trabajar por la fuerza, y hasta azotándolos, a quienes en este mundo fueron mistis (“Mitos quechuas” 176-7)

Como se aprecia, en el mito referido se produce un intercambio perfecto de roles. Muy distinto ocurre en el relato que nos ocupa, el cual si bien admite castigos y recompensas, pone en escena una más compleja red de desplazamientos, distorsiones y mediaciones que excede, con mucho, la cifra del “mensaje” del texto en términos de “inversión” [20].

Y es que además de leer *El sueño del pongo* como una promesa de redención o liberación para el indígena, hace falta reflexionar sobre el hecho de que ese mensaje se traduzca en una figuración de obvio cariz homoerótico, el cual, sea dicho, se ha obliterado en todos los análisis del cuento conocidos, lo que no deja de asombrar, pues el sesgo del que vengo hablando apenas si consiste en una expansión narrativa ceñida al campo semántico de una palabra sobre la que se vuelve una y otra vez cuando se habla del texto: “inversión”.

En efecto, inextricablemente unidos, el amo y el esclavo no pueden existir el uno sin el otro y, así, se suman a esas “parejas” eróticas unidas por la alienación que aparecen una y otra vez en la obra arguediana [21]. El sueño crea un intervalo donde las polaridades quedan dislocadas en un conflicto irresuelto, develando el impulso de venganza confundido con el deseo erótico por el cuerpo del padre/patrón que anida en el pongo. Tal y como ocurre en el caso de la abyección, ese intervalo onírico se inscribe en un *entre-lugar* donde atracción y repulsión, placer y sufrimiento se interpenetran, excediendo los protocolos de la lógica. *El sueño del pongo* se nutre de la coprofilia -esa “obsesión excretal” (Vargas Llosa 326) tan cara al último y complejo Arguedas- para urdir una ceremonia en la que no sabemos ni podemos precisar si resuenan ecos de antiguas prácticas andinas de homosexualismo ritual [22]. El contacto de los cuerpos opera, de facto, como *tinkuy* o punto de reunión de contrarios insubsumibles en una sola unidad armónica y, por tanto, destinados a coexistir en tensión entre sí. He aquí una forma de belleza: la del encuentro de elementos que no consiguen fusionarse pero que tampoco podrían existir por separado. Entre ellos sólo caben los contactos perturbadores, y de esa perturbación se deriva una peculiar forma del placer.

En el ámbito onírico la bienaventuranza del pongo consistirá en que, a despecho de cuán repulsivo sea su propio cuerpo, ahora inmundo y más abyecto, a los ojos del patrón, éste se verá obligado a tocarlo una vez más [23], lenta y largamente, pero en esta oportunidad con la húmeda lengua; y que, a su vez, él recorrerá con la lengua, larga y lentamente, la piel desnuda de su amo, convenientemente endulzada para hacerla grata a su paladar. Sobre ella inscribirá su deseo. Si, recordando lo que decía León Hebreo, cuyo *Diálogos de Amor* leemos traducido por el Inca Garcilaso de la Vega, “La verga es proporcionada a la lengua” [24], ya sabemos cuál es el desplazamiento que gobierna el frote entre siervo y amo, y por qué las alas “chorreadas” del ángel viejo recuperan su “gran fuerza” ante la promesa del roce seguro. La transgresión del siervo reintroduce una materialidad, la del cuerpo, que

Occidente ha intentado preterir. Y cuando el pongo termina de contar su sueño, el relato hallará el límite de su discurso en la escucha atenta del patrón (“Es a ti a quien quiero hablarte”, 253), así como la lengua encuentra su punto de llegada en el cuerpo del otro, poco antes de que la ceremonia soñada dé inicio. Al mismo tiempo, la acción de lamer supone un desplazamiento de una pulsión caníbal, vale decir, de incorporación del otro [25], en que la centralidad simbólica de la lengua (como órgano) recupera y subvierte (como sistema) la “glotofagia” inherente a la imposición colonial, de la misma manera que en el relato de Arguedas la lengua quechua es, más bien, la que asimila términos castellanos a su “poderosa corriente” (Arguedas, “Pongoq mosqoynin” 258).

El viejo ángel rejuveneció a esa misma hora; sus alas recuperaron su color negro, su gran fuerza. Nuestro Padre le encomendó vigilar que su voluntad se cumpliera. (257)

En *El sueño del pongo* nunca se retorna al relato que enmarca la hipodiégesis introducida por el sirviente. Esto no carece de importancia: mediante esta opción narratológica se coloca al lector real en una situación análoga a la del amo, narratario cuya reacción jamás conoceremos. De ahí la fuerza con que el breve texto nos interpela. Me siento tentado a soñar un “más allá” para el texto, un desenlace para la historia, ya que la narración del pongo, en tanto que tal, es meramente reactiva. ¿Qué podría pasar entre el pongo y el patrón después de que el primero concluya de referir su sueño? ¿Qué manifestaciones asumirá la perturbación, de haber alguna, introducida en sus relaciones? ¿La naturaleza onírica de lo que relata proporciona al sirviente una coartada segura ante su amo? ¿El mandato presuntamente divino librá al pongo de cualquier represalia? ¿Y qué tan consciente es aquél del peligro en que se coloca? Como en la diégesis la focalización es en lo esencial externa con respecto al protagonista, poco sabemos de lo que piensa y siente, lo que dificulta determinar sus intenciones. En efecto, ¿por qué se empeña en referir su sueño al patrón? ¿Para qué? [26] Aunque tímido y humilde, no carece en lo absoluto de inteligencia. ¿La palabra final del pongo y su rol (pues él ha devenido en narrador “inspirado”) habrán de redimirlo, mediante la ficción, por haberse doblegado, aunque su cuerpo sea luego atormentado hasta el fin? ¿Prepara el pongo su propia inmolación en el acto de narrar? De ser este el caso, cabe un analogía con el mismo Arguedas, quien también apostó la vida en su último texto, el cual, quedó inconcluso pero al que dio fin con su propia muerte. Es mucho lo que hay contenido en este relato, y una parábola sobre las relaciones entre quienes detentan el poder absoluto y quienes encarnan una palabra que intenta sustraerse a ese poder no constituye, ciertamente, lo menos valioso de lo que encierra *El sueño del pongo*.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press, 2004.

Arguedas, José María. “Pongoq mosqoynin (Qatqa runapa willakusqan). El sueño del pongo (cuento quechua)”. *Obras Completas I*, Lima: Editorial Horizonte, 1983. 249-258.

_____. “Los ríos profundos.” *Obras Completas III*. Lima: Editorial Horizonte, 1983. 9-213.

_____. “Mitos quechuas poshispánicos.” *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI Editores, 1975. 173-82.

Bakhtin, Mikhail. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Barker, Francis, Peter Hulme y Margaret Iversen. *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Editions du Seuil, 1971.

_____. *S/Z*. Paris: Editions du Seuil, 1971.

Benjamin, Walter. "The Storyteller. Reflections on the Works of Nikolai Leskov." *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1969. 83-109.

Bourke, John G. *Scatologic Rites of All Nations*. Selections. New York: W. Morrow, 1994.

Calvet, Louis-Jean. *Linguistique et colonialisme: petit traité de glottophagie*. Paris: Payot, 1974.

Castro-Klaren, Sara. "Crimen y castigo: sexualidad en José María Arguedas." *Revista Iberoamericana* XLIX/122 (1983): 55-65.

_____. "Como chanco cuando piensa: el afecto cognitivo en Arguedas y el con-vertir animal." *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol. XXVI, 1-2 (2001-2): 25-39.

Cereceda, Verónica. "Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku." VV.AA. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol, 1987. 133-231

Cornejo Polar, Antonio. *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires: Losada, 1973.

_____. "El comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas: Voz y letra en el 'Diálogo' de Cajamarca". *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar": Latinoamericana Editores, 2003. 19-80.

_____. "Arguedas, una espléndida historia." Hildebrando Pérez y Carlos Garayar eds. *José María Arguedas. Vida y obra*. Lima: Amaru Editores, 1991. 15-22.

De Grandis, Rita. "The Neo-Postcolonial Condition of the Work of Art in Latin America: Evidence from Peruvian Ethnoliterature." Ciro Sandoval y Sandra M. Boschetto-Sandoval eds. *José María Arguedas. Reconsiderations for Latin American Cultural Studies*. Athens: Ohio University Center for International Studies, 1998. 53-69.

Deleuze, Gilles & Felix Guattari. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1987.

Delgado Díaz del Olmo, César. *Hybris, violencia & mestizaje*. Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa: Ediciones El Santo Oficio, 1996

- Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Brighton: Harvester Press, 1982.
- _____. *Glas*. Paris: Galilee, 1974.
- Díaz Ruiz, Ignacio. *Literatura y Biografía en José María Arguedas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Dorfman, Ariel. "Puentes y padres en el infierno: Los ríos profundos." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 12 (1980): 91-137.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Ark Paperbacks, 1984.
- Eco, Umberto et al. *Carnival!* Berlin; New York: Mouton Publishers, 1984.
- Edelman, Lee. *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*. New York: Routledge, 1994.
- Flores Galindo, Alberto. *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1987.
- Forgues, Roland. *José María Arguedas: del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico: historia de una utopía*. Lima: Editorial Horizonte, 1989.
- Franco, Sergio R. "El sueño del pongo: microanálisis." *Ajos y Zafiros* 5 (2003): 119-128.
- Freud, Sigmund. *Three Essays on the Theory of Sexuality*. New York: Basic Books, 1975.
- _____. "The Interpretation of Dreams." *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol IV, V. London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1958.
- Girard, René. *Le bouc émissaire*. Paris: B. Grasset, 1982.
- González, Galo F. *Amor y erotismo en la narrativa de José María Arguedas*. Madrid: Editorial Pliegos, 1990.
- Hebreo, León. *Diálogos de Amor*. Buenos Aires: Austral, 1947.
- Herman, David, Manfred Jahn y Marie-Laure Ryan. *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. London; New York: Routledge, 2005
- Horswell, Michael J. "Toward an Andean Theory of Ritual Same-Sex Sexuality and Third-Gender Subjectivity." Peter Sigal ed. *Infamous desire: male homosexuality in colonial Latin America*. Chicago: Chicago University press, 2003.
- Jameson, Fredric. *Signatures of the Visible*. New York: Routledge, 1990.
- Jáuregui Carlos. "Saturno cannibal: Fronteras, reflejos y paradojas en la narrativa sobre el antropófago." *Revista de Crítica Literaria y Cultural* 51 (2000): 9-39.

Jiménez Borja, Arturo. "La noche y el sueño en el antiguo Perú." *Revista del Museo Nacional* (1961) Tomo XXX: 84-94.

Jitrik, Noé. *La vibración del presente. Trabajos críticos y ensayos sobre textos y escritores latinoamericanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Kauffmann-Doig, Federico. *Sexo y magia sexual en el antiguo Perú = Sex and Sexual Magic in Ancient Peru*. Lima, Perú: Quebecor World Perú, 2001.

Kokotovic, Misha. *The Colonial Divide in Peruvian Narrative. Social Conflict and Transculturation*. Brighton; Portland: Sussex Academic Press, 2005.

Kristeva, Julia. *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.

Laporte, Dominique. *History of Shit*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000.

Lienhard, Martin. *Cultura popular andina y forma novelesca. Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*. Lima: Tarea; Latinoamericana, editors, 1981.

López-Baralt, Mercedes. "Wakcha, Pachakuti y Tinku: tres llaves andinas para acceder a la escritura de Arguedas." John V. Murra y Mercedes López-Baralt eds. *Las cartas de Arguedas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996. 299- 330.

López-Maguiña, Santiago y Gonzalo Portocarrero. "El pongo dentro de mí." *Quehacer* 147 (2004): 106-13.

Lotman, Yuri M. *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1999.

Mayer, Enrique. "Las reglas del juego en la reciprocidad andina." Giorgio Alberti et al. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974. 57-65.

McQuillan, Martin ed. *Deconstruction*. New York: Routledge, 2001.

Melis, Antonio. "Mondo rovesciato e mondo 'altro' in Arguedas." Alberto Escobar et al. *Giornata di studio su José María Arguedas: organizzata dall'Istituto italo latino americano*. Roma: Roma, 27 marzo 1979. 36-41.

Millones, Luis. "Un movimiento nativista del siglo XVI: El Taki Ongoy." *Ideología mesiánica del mundo andino*. Juan M. Ossio comp. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973.

Moose, George. *The image of Man. The Creation of Modern Masculinity*. New York: Oxford University Press, 1996.

Moreiras, Alberto. "José María Arguedas y el fin de la transculturación." *Angel Rama y los estudios latinoamericanos*. Mabel Moraña ed. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997. 213-231.

Noriega, Julio. "El sueño del pongo: una forma de liberación utópica." *Imprévue* 2 (1989): 91-103.

Ong, Walter J. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London; New York: Methuen, 1982.

Palencia Roth, Michael. "Cannibalism and the New Man of Latin America in the 15th and 16th Century European Imagination" *Comparative Civilizations Review* 12 (1985): 1-27.

Patton, Paul. *Deleuze: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1997.

Paz, Octavio. *Conjunciones y disyunciones*. México: Joaquín Mortiz, 1969.

Pops, Martin. "The Metamorphosis of Shit". *Salgamundi* 56 (1982): 26-61.

Portocarrero, Gonzalo. *Racismo y mestizaje*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1993.

Quezada, Oscar. "El motivo/sueño en la narratividad de Arguedas. En torno a 'El sueño del pongo' ('Pongoq Mosqoyhin')". Oscar Quezada y Rita de Grandis. *Dos estudios sobre textos de Arguedas*. Lima: Facultad de Ciencias de la Comunicación, Centro de Investigación en Comunicación Social de la Universidad de Lima, 1990. 19-53.

Reis, Carlos y Ana Cristina M. Lopes. *Diccionario de Narratología*. Salamanca: Ediciones Colegio de España, 1996.

Sommer, Doris. "Mosaic and Mestizo. Bilingual Love From Hebreo to Garcilaso." *Proceed With Caution, When Engaged by Minority Writing in The Americas*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999. 61-91

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" Cary Nelson y Lawrence Grossberg, eds. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988. 271-313.

Stallybrass Peter y Allon White. *The Politics and Poetics of Transgression*. London: Methuen, 1986.

Starn Orin, Carlos Iván Degregori y Robin Kirk. *The Peru Reader: History, Culture, Politics*. Durham: Duke University Press, 1995

Stavig, Ward. *Amor y violencia sexual: valores indígenas en la sociedad colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; [Florida]: University of South Florida, 1996

Trexler, Richard C. *Naked Before The Father: The Renunciation of Francis of Assisi*. New York: Peter Lang, 1989.

Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cutlura Económica, 1996.

Žižek, Slavoj. *On Belief*. London; New York: Routledge, 2001

_____. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press, 1993.

_____. *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI Editores, 1992.

Notas:

- [1] Naturalmente, tomo el concepto de *lexía* de Roland Barthes. Las *lexías*, “*courts fragments contigus*”, como las definió el semiólogo francés, son unidades de lectura seleccionadas por el exégeta para examinar los sentidos del texto envueltos en ellas (Barthes, *S/Z* 20-1).
- [2] Todas las citas corresponden a la versión que figura en *Obras Completas I* consignada en la bibliografía.
- [3] Análoga es la postura de Antonio Melis, para quien se trata de “*un’elaborazione letteraria dello scrittore*” (36). Mercedes López-Baralt, por su parte, entiende el texto como la reelaboración que un escritor culto lleva a cabo sobre una material primario (305). Julio Noriega, en cambio, se alinea junto a los críticos -no precisa cuáles- que consideran el rol de Arguedas como el de “*un intermediario, un especialista de la escritura en la recopilación y la transcripción*” (91).
- [4] Evidentemente, la abyección del pongo no es sólo un asunto psicossimbólico; hay una dimensión de “*clase*” involucrada en la producción ideológica de la abyección que se imprime sobre el subalterno. Razones de espacio me vedan, por ahora, abordar esta compleja cuestión.
- [5] El cuerpo, nos recuerda Mary Douglas, funciona como un modelo de la sociedad: “*The body is a model which can stand for any bounded system. Its boundaries can represent any boundaries which are threatened or precarious. The body is a complex structure. The functions of its different parts and their relation afford a source of symbols for other complex structures. We cannot possibly interpret rituals concerning excreta, breast milk, saliva and the rest unless we are prepared to see in the body a symbol of society and to see the powers and dangers credited to social structure reproduced in small on the human body*” (115).
- [6] Sobre el tema de la orfandad en la obra de Arguedas, revítese Díaz Ruiz, Dorfman y López-Baralt
- [7] Los devenires no deben ser confundidos con correspondencias, relaciones, parecidos, imitaciones o identificaciones. Tampoco ocurren en la imaginación o en el sueño. Un devenir es un proceso carente de sujeto o meta experimentado por una multiplicidad cuando es desterritorializada por otra multiplicidad mediante la activación de un paquete de afectos. Los convertires constituyen un proceso alterno a la semejanza o a la mimesis, impugando un pensamiento vertical, y más precisamente hegeliano, mediante el abandono de categorías como sujeto y objeto, pilares de la racionalidad occidental (Deleuze-Guattari 10-2, 232-309). Para una aplicación de estos conceptos a la novela póstuma de José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, revítese Sara Castro-Klaren, “*Como chancho cuando piensa: el afecto cognitivo en Arguedas y el con-vertir animal.*”

- [8] Concepto que deriva de un modelo de narratología estructuralista, en el cual, aparece como una “función” complementaria y simétrica del narrador a fin de satisfacer un modelo comunicacional de la narrativa -útil aunque insuficiente, añadido yo- basado en la separación ontológica autor/lector (Herman 338-9).
- [9] Para una interesante reflexión sobre la muerte del padre como evento histórico que marca el advenimiento del intercambio simbólico y del intercambio de signos lingüísticos, remito a Kristeva (61).
- [10] Vale decir, el nivel constituido por la enunciación de un relato a partir del nivel intradieгético” (Reis 176-8).
- [11] Esta modalidad, con practicantes tan disímiles como Calderón de la Barca, Shakespeare, Quevedo, Grimmelshausen, Dostoievski, Tolstoi o Tabucchi, por mencionar apenas algunos, no se ha frecuentado mucho en el ámbito de la literatura hispanoamericana.
- [12] La *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, de Herman, Jahn y Ryan, ofrece la siguiente definición: “A dream is an attempt to gain satisfaction of an Id tension by hallucinating a wish-fulfilment” (126).
- [13] Para un contraste entre lo visual (aislante) y lo sonoro (unificador), véase Ong 71-5.
- [14] Lo fecal posee una dimensión ambigua no solamente porque constituye un producto del cuerpo que se ha autonomizado con respecto a aquél, articulando así lo interno y lo externo (Paz; Pops; Žižek, *On Belief* 56-105), sino también por una dimensión trascendente de lo excremental, una sacralidad no admitida pero atestiguada abundantemente en diversas culturas (Bourke). De otro lado, quiero recordar la interesante atingencia de Julia Kristeva, quien indica que la asiduidad con que reaparecen ritos de profanación en sociedades sin escritura, lleva a pensar que semejantes operaciones funcionan como una “escritura de lo real” (74).
- [15] Freud indica que las dos fases de la organización pregenital de la vida sexual, la fase oral o caníbal y la fase anal, que, como aprecia el lector, reencontramos en elementos cruciales del cuento, constituyen regresiones a etapas zoomórficas primitivas (Freud, *Three essays* 64).
- [16] Sobre el encuentro de Cajamarca, consúltese Antonio Cornejo Polar, “El comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas: Voz y letra en el ‘Diálogo’ de Cajamarca”.
- [17] Roland Forgues ha hablado del carácter “redentor” del texto, “pues en él se plasma la revancha del oprimido sobre el opresor” (358-9). Gonzalo Portocarrero considera que el cuento plantea el problema de la recompensa del mártir (238) y, en un trabajo redactado con Santiago López Maguiña, habla del sueño como la expresión de un “anhelo de venganza” en un miembro de una comunidad que se siente vigilada desde un trascendencia (113). Para Oscar Quezada, el texto contiene una implícita “utopía subversiva” (52).
- [18] Asumir lo carnalesco como siempre progresista yerra el punto. Como indica Umberto Eco: “Carnival, in order to be enjoyed, requires that rules and rituals be parodied, and that these rules and rituals already be recognized and respected. One must know to what degree certain behaviors are forbidden,

and must feel the majesty of the forbidding norm, to appreciate their transgression. Without a valid law to break, carnival is imposible. (...) In this sense, comedy and carnival are not instants of real transgressions: on the contrary, they represent paramount examples of law reinforcement. They remind us the existence of the rule” (6). Sobre este mismo aspecto, consúltese, además, Stallybrass y White (201).

[19] Este mito, bien conocido a Arguedas, fue descubierto por Alejandro Ortiz Rescaniere en 1963, en la hacienda Vicos del distrito de Marcará, en Ancash (Arguedas, “Mitos” 176).

[20] No se me escapa que cuando hablo de “homosexualidad” estoy asumiendo un “esencialismo” por el cual se impone una organización metafórica estable sobre la metonimia del deseo. En rigor, la “identidad homosexual”, tal y como ha sido construida en Occidente, constituye un derivado parasitario y secundario con relación a la identidad heterosexual (como ocurre en toda oposición binaria, un elemento se halla marcado como positivo o superior al otro) y funciona de manera análoga a como el fonocentrismo ha entendido la relación entre la palabra y la escritura. En palabras de Lee Edelman: “For sexuality cannot be identified with the metonymic without acknowledging that the very act of identification through which it is constituted *as* sexuality is already a positing of its meaning in terms of a metaphoric coherent and necessity- without acknowledging, in other words, that metonymy itself can only generate ‘meaning’ in the context of a logocentric tradition that privileges the metaphor as the name for the relationship of essence, the paradigmatic relationship that invests language with ‘meaning’ through referent to a signified imagined as somewhere present to itself. (...) Metaphor, that is, binds the arbitrary slippages characteristic of metonymy into units of ‘meaning’ that register as identities or representational presences. Thus the historical investiture of sexuality with a metaphoric rather than a metonymic significance made it possible to search for signifiers that would testify to the presence of this newly posited sexual identity or ‘essence’” (8-9).

[21] “Un simple catálogo de las parejas ilustra sin dejar duda alguna la incompatibilidad social, individual y hasta física y mental de los participantes en esos desencuentros humanos que son los actos sexuales en Arguedas” (Castro-Klaren, “Crimen y castigo” 57).

[22] Para el poco explorado tema de la homosexualidad en el mundo andino, véase Kauffman (164-5), Stavig (35-6), y, sobre todo, el estudio de Michael J. Horswell, “Toward an Andean Theory of Ritual Same-Sex Sexuality and Third-Gender Subjectivity.”

[23] *El sueño del pongo* ha de ser entendido como piedra fundamental en toda relectura de Arguedas que asuma explorar esa “experiencia del toque”, de la que habla Noé Jitrik al examinar *Los ríos profundos* (90-1), presente en buena parte de la obra arguediana, y poco examinada.

[24] El lector agradecerá la cita completa: “La verga es proporcionada a la lengua en la manera de la postura, y en la figura, y en el estenderse, y en estar puesta en medio de todos, y en la obra; que assi como mouiendose la verga engendra generacion corporal, la lengua la engendra espiritual; y el beso es comun a entrambos, incitatio del uno al otro.” (Hebreo 12). Para un valioso estudio de la conexión entre el Inca Garcilaso y León Hebreo, remito a Sommer: “Mosaic and Mestizo. Bilingual Love From Hebreo to Garcilaso”.

[25] Sobre el canibalismo como “tropa” fundacional de la identidad de América Latina, revítese Palencia Roth y Jáuregui. Para la conexión entre el canibalismo y la razón colonial, remitimos al libro de Barker, Hulme e Iversen.

[26] Nuestras preguntas introducen deliberadamente lo “psicológico como explicación en un ámbito, el del cuento, que no lo requiere. Ya indicó Walter Benjamin que el verdadero arte de narrar consiste, en gran medida, en librar al relato de explicaciones psicológicas, lo que garantiza su virtualidad semántica, su apertura a la potencia expansiva de lo referible y lo renarrable (89-91).

© Sergio R. Franco 2007

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Sútese como [voluntario](#) o [donante](#), para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario