

Publicado: 1998-06



## La historia de Cecilio Encarnación. Milenarismo y conciencia en la obra de Manuel Scorza

History of Cecilio Encarnación. Millenarianism and consciousness in Manuel Scorza's work

Roser Sentís Maté  
Juan González Soto  
Antropólogos. Tarragona.

---

### RESUMEN

Entre 1960-63, el poeta y novelista peruano Manuel Scorza asistió a una de las grandes rebeliones campesinas que ha habido en Perú, y que es una de las muchas rebeliones campesinas habidas en el país que, salvo la de Túpac Amaru, han muerto en el olvido. Tal experiencia inspira un ciclo de cinco novelas, titulado *La guerra silenciosa*. El autor de este artículo se propone demostrar cómo el despliegue mítico que Scorza lleva a cabo en el ciclo novelístico se encamina hacia un fin muy concreto: explicar la pervivencia de los mitos mismos en el actual Perú.

### ABSTRACT

Between 1960 and 1963, the Peruvian poet and novelist Manuel Scorza participated in one of the big rural rebellions that have taken place in Peru, a rebellion that become one of many in the country that, except for that of Túpac Amaru, have been forgotten. This experience inspired a series of five novels, titled *The Silent War*. The author of this article intends to demonstrate how the mythical unfolding that Scorza carries out in the series heads toward a very concrete end: the explanation of the survival of the same myths in the current Peru.

### PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

Manuel Scorza | literatura y antropología | rebeliones campesinas | mito | Perú | literature and anthropology | rural rebellions | myth

---

## 1. Manuel Scorza, breve noticia

El poeta Manuel Scorza Torres (Lima, 1928 - Madrid, 1983) publica, a partir de 1970, un ciclo novelístico bajo un título genérico: *La guerra silenciosa*. Parece como si su producción poética anterior, realmente importante [\(1\)](#), diera paso a otra de signo narrativo.

*Redoble por Rancas*, su primera novela, abre el monumental ciclo narrativo *La guerra silenciosa*. Lo completan y culminan: *Historia de Garabombo, el invisible*, *El jinete insomne*, *Cantar de Agapito Robles* y *La tumba del relámpago* [\(2\)](#).

En febrero de 1983 aparece en Barcelona, publicada por Plaza y Janés, su sexta y última novela, *La danza inmóvil*. En esta obra, las intenciones experimentales y las novedades en cuanto a estructura narrativa son llevadas a límites insospechados. Ese mismo año, el 28 de noviembre, muere en un accidente aéreo en las cercanías de Madrid.

Este trabajo se centrará en la cuarta novela del ciclo narrativo *La guerra silenciosa*. *Cantar de Agapito Robles* es su título.

## 2. El ciclo novelesco *La guerra silenciosa*

Conviene analizar con detenimiento dos aspectos de esencia en todo el ciclo épico [\(3\)](#). Cuáles son los hechos reales de que parte la ficción novelesca, y cuál es la motivación del escritor.

La gesta narrada la expone el novelista en una entrevista con Manuel Osorio:

Yo partía directamente de los hechos: entre 1960-63 yo asistí a una de las grandes rebeliones campesinas que ha habido en Perú, y que es una de las miles rebeliones campesinas que ha habido en Perú que, salvo la de Túpac Amaru, han muerto en el olvido (...) La rebelión de 1960 duró tres años y durante ese tiempo se produjeron las innumerables y clásicas masacres silenciadas (...) En ese año el campesinado quechua se rebeló en Perú porque se dieron condiciones extremas: bajaron los precios de los minerales de la región, las minas arrojaron brutalmente miles de hombres a los campos, al mismo tiempo que el gamonalismo (4) de Perú expulsó de sus tierras a la mayor parte de los comuneros (5). Entonces estos hombres se encontraron en una situación límite: no tenían adónde ir. Situados en las altas punas (6) más arriba era imposible (...) Entonces iniciaron su gran combate, su guerra muda, que se dio en el anonimato (7).

He aquí, pues, el punto de arranque, la realidad más real sobre la que Scorza construirá no ya la crónica exasperantemente real de una lucha solitaria (8), sino la enormidad de todo un ciclo épico.

Manuel Scorza es un escritor que puede ser denominado comprometido. Y lo está, según sus propias palabras, en un doble sentido, con la literatura y con la realidad social en que vive:

El compromiso que un escritor tiene que tener fundamentalmente es con la literatura. Sucede que a veces vivimos en realidades tan extremas que no queda otra posibilidad que reaccionar políticamente (9).

Pero, ¿cuál es la motivación por la que escribe las cinco novelas? Persigue el fiel retrato de los hechos, de los acontecimientos:

Se trataba de escribir un ciclo de novelas regidas por un contexto histórico, no solamente muy fuerte, sino rigurosísimo, y de proyectar solamente situaciones dadas (10).

Su concepción de la literatura como herramienta de compromiso parece innegable. Pero hay otro elemento implícito en las palabras de Manuel Scorza: la utilización de la literatura como arma de denuncia.

Aún hay que anotar una segunda motivación en el ciclo épico. Motivación que va más allá de la denuncia, que va más allá de la sorprendente plasmación estética del «gran pánico» (11).

Yo tenía una dirección y un plan desde el principio. De otra manera era difícil poder escribir un ciclo de cinco libros, casi dos mil páginas, sin una idea, sobre todo si en el quinto vas a demostrar el porqué de la pervivencia de los mitos en nuestro continente. ¿Por qué, hoy, mitos? (12)

Pareciera como si el despliegue mítico que el poeta-novelistas llevará a cabo en todo el ciclo novelístico se encaminara hacia un fin muy concreto: explicar la pervivencia de los mitos mismos (13). Pero, ¿por qué tal pervivencia ha de ser demostrada?

Las páginas que siguen, centradas en el estudio de cuatro capítulos de *Cantar de Agapito Robles*, pretenden dar una respuesta a esta pregunta.

Previamente, conviene hablar, aunque sólo sea de una manera sintética de la cuarta novela del ciclo *La guerra silenciosa*.

En conversación con Manuel Osorio, Manuel Scorza declara cuál es uno de los núcleos medulares en torno al cual gira todo el desarrollo novelesco de *Cantar de Agapito Robles*. Una vez más, hace referencia a hechos reales, por él mismo vividos o de los que ha sido informado por quienes los protagonizaron. Le confesaba a Manuel Osorio:

En la parte real del libro, cuando se presenta la última masacre y llega la tropa para atacar a la comunidad que se subleva (...) Agapito comprende, una vez más, que la lucha ha sido inútil. ¿Qué es lo que hace? Se pone a bailar. Inicia una danza gigantesca con toda la comunidad. Yo he hablado con el capitán que estuvo en el lugar, y me dijo: «Yo no podía abrir fuego sobre esa gente que estaba bailando». Este tipo de metáfora no es literaria, no corresponde a la literatura histórica. Lo que quiero demostrar con esto es la superioridad y la belleza ética de la danza, que anula la

masacre. Mis personajes son seres enfrentados a circunstancias imposibles que ejecutan acciones imposibles (14).

*Cantar de Agapito Robles* narra el empeño de su protagonista, el prisionero (15) de Yanacocha, por reunir los esparcidos corajes de los campesinos tras la derrota sufrida en la tercera novela del ciclo, *El jinete insomne*. Y narra, sobre todo, el triunfo, provisional, no definitivo, de las comunidades indias.

El primer objetivo de Agapito Robles es conseguir que los campesinos adquieran la necesaria conciencia de lucha para lograr recuperar la hacienda Huarautambo. Su primer paso es convencer a las autoridades comunales de que el único modo de conseguir justicia es abandonar la cobardía y recuperar por la fuerza las tierras que les han sido usurpadas. Una vez que ha conseguido convencer a las autoridades comunales, el héroe realiza un portentoso viaje: visita diseminadas aldeas, lejanos pueblos, un sinnúmero de comunidades. Pretende convencerles de que ya es llegada la hora de la recuperación general de tierras, de que el momento de la revuelta ha llegado.

En ese viaje que realiza Agapito Robles llega a un pueblo salpicado en la falda de un cerro morado: Pumacucho. Un sol radioso excitaba la Plaza de Armas donde islas de hombres y mujeres discutían. Entró en la plaza (16: 124)(16).

### 3. Cecilio Encarnación, el arcángel de Pumacucho

A lo largo de cuatro capítulos consecutivos (16,17, 18 y 19) se narra la historia de Cecilio Encarnación (17).

El personaje, según afirma Anna-Marie Aldaz, tiene un precedente histórico:

Evoca el caso de un indio forastero que vagabundó por Punto como un Jesús de Nazaret viviente, con una cruz sobre sus hombros y una corona de espinas, descalzo y con una soga alrededor del cuello. El indio tuvo seguidores y éstos lo llevaron en procesión sobre sus hombros por diversos pueblos. Al cabo de tres días, el corregidor y la milicia capturaron al 'Nazareno' y lo colgaron (18).

Manuel Scorza, en conversación con Tomás Gustavo Escajadillo, ya lo había afirmado:

La historia del ángel de Pumacucho es totalmente cierta. ¿Cuál ha sido el «talento», entre comillas, del novelista? El haber puesto esta historia, que es una realización milenarista, en el camino de Agapito, pero la historia existió, yo he hablado con la viuda del ángel. Además me parece terrible y apasionante la historia (19).

Desde el punto de vista literario, llama la atención que la historia del arcángel pueda ser considerada de una manera independiente dentro del marco general de la novela. Así lo afirma Ricardo González Vigil apoyándose en la opinión del propio novelista:

La historia del arcángel Cecilio Encarnación, referida en cuatro capítulos de *Cantar de Agapito Robles*, posee -como el mismo Scorza reconoce- autonomía narrativa, pudiendo ser desgajada como un cuento, aunque, por cierto, enriquezca su contenido simbólico dentro del conjunto, como también le pasa a cada una de las cinco novelas si las juzgamos en la arquitectura global de la saga(20).

Roland Forgues compara los personajes Cecilio Encarnación y Maca Alborno y opina que con ambos se ofrece la desmitificación de la realidad concreta en relación con la cultura occidental (21). Este crítico subraya que en los sucesivos episodios en que participa Cecilio Encarnación se asimila Sodoma con el mundo de los blancos en contraposición al Tahuantinsuyo, que representa el bien. Se renueva o se hace más patente tal oposición entre ambos mundos cuando el capitán Salazar al mando de las tropas de asalto invade Pumacucho (19: 142-144). Frente al desorden y la capacidad de destrucción de los armados se abren la paz y la armonía del mundo ideal que rodea al arcángel.

Parece innegable cuanto apunta Roland Forgues, tanto Cecilio como Maca representan una especie de contrapoder popular (22). La equiparación de los dos personajes la establece el estudioso partiendo de

una premisa:

Tanto en la historia de Cecilio Encarnación como en la de Maca Albornoz, se puede averiguar todo el papel subversivo que Manuel Scorza le atribuye a la locura a lo largo de su obra narrativa (23).

Pero, aceptados los planteamientos de Roland Forgues, conviene tener presente que la locura se erige en símbolo frente al poder. Y, sobre todo, que las diversas naturalezas de las respectivas locuras de ambos personajes reflejan diversas entidades simbólicas.

En el caso de Cecilio Encarnación causa no poca sorpresa la calidad de la locura representada, el milenarismo; y, también, la calidad de la representación. En efecto, Manuel Scorza parece haber acudido a los estudios más pertinentes sobre antropología de los movimientos sociorreligiosos o haber sido un observador sagacísimo y, a partir de los modelos teóricos o de la observación detenida de la realidad, haber representado con dibujo de precisos perfiles la exacta naturaleza de un movimiento milenarista, encarnado en la ficción en Cecilio, el arcángel de Pumacucho.

Es pertinente al avance de este trabajo considerar los estudios antropológicos sobre milenarismo y mesianismo para comprobar, así, el minucioso entramado con que resuelve Manuel Scorza la naturaleza de la locura de Cecilio Encarnación (24).

Milenarismo, según establece Maria Isaura Pereira de Queiroz, es

la creencia en una futura era, sagrada y profana a la vez, en que los errores serán corregidos y las injusticias reparadas, y desaparecerán las enfermedades y la muerte (25).

Se trata, en definitiva, de esperar la llegada de un período de bienaventuranza sobrenatural.

Peter Worsley habla particularmente de los movimientos milenaristas activistas, de aquellos que consideran inminente la arribada del milenio y que se ocupan de los preparativos para el acontecimiento (26). El mesianismo, una forma específica del movimiento milenarista, presenta la figura del mesías, cuya función es instaurar el reino celestial, la sociedad perfecta.

Los estudiosos suelen hablar, indistintamente, de mesianismo y de milenarismo. Sin embargo, Maria Isaura Pereira de Queiroz aboga por la pertinencia de la distinción entre ambos conceptos. Para esta estudiosa, mesianismo es un caso particular de milenarismo que presenta la figura de un mesías, un líder sagrado en contacto directo con el más allá (27). No cabe duda que Cecilio Encarnación se encuadra dentro de este caso particular de milenarismo. Peter Worsley, sin embargo, es reacio a utilizar el vocablo mesiánico como adjetivo con valor especificativo porque considera que las actividades del mesías o de los profetas no son esenciales dentro del conjunto del movimiento (28).

Cuantos elementos teóricos han sido anotados hasta aquí son perfectamente percibibles desde el arranque del primer parlamento de Cecilio Encarnación:

- ¡Infame Pumacucho: Yo, Cecilio Encarnación, Ángel de primera Clase, por la voluntad de mi tío el Altísimo, los conjuro a la obediencia y les doy plazo para que arrepintiéndose de sus crímenes me reverencien y me obedezcan! Aquí ayunaré hasta que los justos comprendan y luego el rayo de mi cólera fulminará a los incrédulos y a los malvados. ¡Porque yo traigo la Justicia y la Libertad! (16: 128).

Junto a los conceptos que han sido reseñados, debe considerarse la naturaleza de los movimientos de revitalización. Son procesos de interacción política y religiosa en una casta, clase, minoría u otro grupo social necesitado y subordinado a un grupo dominante. Los movimientos de revitalización, en grupos étnicos oprimidos y en proceso de aculturación, pueden, si cuentan con una base mítica apropiada, expresarse en forma de movimiento milenarista. Aunque muchos movimientos de revitalización carecen de premisas políticas manifiestas, siempre ejercen funciones de índole política ya que cohesionan el grupo y propician un discurso simbólico de oposición al grupo opresor. Así, según señala el narrador de la historia de Cecilio,

El Arcángel Cecilio proclamaba la verdad en quechua (...) Sólo los justos, es decir los que comerciaban en la lengua del Arcángel Cecilio [quechua], conocerían su advenimiento (17: 131).

O, más adelante, Cecilio era ángel únicamente visible para los abusados (17: 131).

Los movimientos milenaristas suelen estar integrados por grupos de personas con intereses comunes, y enemigos igualmente comunes. De tal modo que, cuando carecen de instituciones políticas comunes y específicas, como es el caso de gran parte de los grupos étnicos oprimidos, la doctrina milenarista sirve para unificar a estas colectividades que estaban separadas o incluso enemistadas (29). Así, puede leerse en la historia de Cecilio Encarnación:

Porque en Pumacucho ya no cabían más peregrinos. Abandonando sembríos o esquilas, distritos enteros acudían a rendirle pleitesía [a Cecilio]. Shurubamba fue la primera (...) En la tarde llegó la gente de Cascai (...) El pueblo de Llacón llegó luego (...) pronto la minúscula Pumacucho amenazó ser tan populosa como Huánuco, la capital del departamento (17: 133).

Pero, qué condiciones hacen posible el surgimiento de un movimiento milenarista. En primer lugar, tiene que haber una colectividad oprimida y descontenta en la que habite la frustración. En el caso de grupos étnicos que han vivido procesos de colonización suelen darse rasgos de desestructuración social y de aculturación. Según afirma Alicia M. Barabas, se trata de colectividades que han llegado a una

situación de privación múltiple que se mantiene a través del tiempo brindando una base 'suficiente' de carencias como para que sea posible imaginar y plantear la resistencia (30).

En definitiva, debe tenerse en cuenta que se trata siempre de un proceso de aculturación traumática. En efecto, no es el caso de un proceso en que se obra un cambio social necesario, o, cuando menos, asumible; esto es, cuando proporciona resortes o contrapartidas que no lo hacen inútil, incluso en el caso de que la aculturación sea forzada o impuesta. Un proceso aculturador es traumático cuando desmorona el propio sistema socio-cultural y niega a los aculturados toda posibilidad de adquirir un lugar idóneo, o, cuando menos, digno, en el sistema socio-cultural impuesto. En este caso, los aculturados carecen de mecanismos culturales nuevos, están incapacitados para moverse en el nuevo sistema y se les mantiene al margen o en los estratos inferiores. Ésta es, en definitiva, la tesis fundamental de Alicia M. Barabas cuando afirma:

Explotación y poder político están justificados por ideologías sustentadas en la superioridad racial y cultural de los colonizadores respecto de los colonizados (31).

Ésta es la misma tesis que, en numerosas entrevistas, ha mantenido Manuel Scorza. Así, en conversación con Manuel Osorio, afirma:

La conquista sometió a los sobrevivientes de las culturas americanas a una historicidad que les negaba el ser, que les discutía su condición humana, su posibilidad de vida (...) se les arrancaba violentamente de la historia (32).

El movimiento milenarista se manifiesta, así, como un movimiento de resistencia contra la aculturación. En este sentido, es plenamente significativo que Cecilio Encarnación se exprese sólo en quechua:

El Arcángel Cecilio proclamaba la verdad en quechua (...) En quechua predicaba el Fin del Reino de la Injusticia (17: 131).

Y no sólo eso. El narrador subraya de manera contundente que el sonido del castellano le molestaba al arcángel:

Lo único que alteraba su condición angélica era el sonido de la lengua de los opresores (...) La reverencia con que entraban a saludarlo quienes desconocían la lengua de los justos [quechua] no impidió que los expulsaran a empellones. La noticia no era para los blancos (17: 131).

Y más aún: ¡El arcángel Cecilio dirigiría en persona la cruzada contra los blancos! (17: 135).

Otra de las condiciones que hace posible el surgimiento de un movimiento milenarista es que la colectividad posea una base mítica apropiada, ésta puede ser autóctona, o importada, o incluso sincrética. La base mítica debe contener los siguientes rasgos: la creencia en un paraíso, una 'tierra sin

mal' que sea, a la vez, sagrada y profana (33); la creencia en la venida o retorno de un emisario divino que redimirá y liberará a toda la colectividad y la creencia en que todo sufrimiento será retribuido. En la historia de Cecilio Encarnación, la 'tierra sin mal' se concreta de manera tajante:

El Arcángel Cecilio venía con órdenes expresas de fulminar sus ciudades [las de los blancos] y construir el Templo de la Abundancia. Él mismo notificó a las autoridades: tan pronto acabaran las lluvias (...) se erigiría el Templo de la Abundancia (17: 132).

En cuanto a la conciencia que toma la colectividad de la significación de Cecilio como emisario divino, conviene tener presente cómo se acercan a él Olga Torrico, la maestra, y Victoriano, el sacristán, después de un primer período de incredulidad:

Olga Torrico, maestra de la escuela -¡normalista limeña!- cruzó la plaza seguida por el cantor Victoriano -sí, el incrédulo sacristán Victoriano- y por sus cincuenta alumnas que le traían rosas, geranios y una inocencia que turbaba (...) Olga Torrico se arrodilló:

- ¡Ángel bendito! ¡Te saludo y venero! Divino Enviado: recibe con cariño las flores que te traen estos corazones inocentes.

La maestra y Victoriano se postraron. El coro de las niñas y la estupefacción de los curiosos crecía. El cantor Victoriano abrió de par en par las puertas de la iglesia. El sol entró hasta el altar mayor. El sacristán Victoriano suplicó:

- Ángel precioso: entra a tu casa y ocupa tu sitio. Nos equivocamos: ten corazón. ¡Perdónanos, Serafín! (16: 128-129).

En cuanto a la creencia en la reciprocidad entre sufrimiento y felicidad (34), cabe matizar, en primer lugar, que el concepto reciprocidad contiene el de futura gratificación; esto es, los sufrimientos y penurias que los individuos de la colectividad padecen en el tiempo presente se verán recompensados tras la arribada del milenio. En la historia de Cecilio Encarnación, el desarrollo de los padecimientos de la colectividad avanza en una doble dirección. Por un lado, el extenuante sacrificio que supone la edificación de una obra arquitectónica ciclópea se verá gratificado cuando sea concluida:

tres mil hombres comenzaron a cavar los cimientos del Templo de la Abundancia. Cuando lo acabaran, concluiría también, proclamó el recién consagrado Obispo de Berlín, la época de las tinieblas (17: 135).

Por otro lado, también forma parte del padecimiento de los tiempos presentes la cerrazón al comercio con Huánuco, allá donde viven los impíos y de donde parte la excomunión de Aurelio, el obispo católico de Huánuco. El sacrificio y las privaciones a que conduce la negativa a comerciar con Huánuco serán recompensados una vez que llegue el milenio:

Y mientras las bandas de música enardecían el aire sofocante, los jefes de las parcialidades, los alcaldes de los pueblos, y las autoridades (...) sentenciaron el bloqueo absoluto de la impía Huánuco. Los mensajeros salieron con instrucciones precisas: todo el comercio con Huánuco quedaba cancelado. Por ninguna razón y bajo ningún pretexto, la aborrecible ciudad recibiría la más mísera hilacha de carne o la más escuálida patata. Se las arrojarían a los chanchos, se las regalarían a los caminantes, se pudrirían en los trojes; cualquier cosa antes que la boca de los condenados masticaran la comida sembrada por las manos que ahora, arrojando arados, reclamaban rabioso acero (19: 141).

Una última condición que propicia el surgimiento de un movimiento milenarista es la aparición de la figura de un enviado. Se trata de la esperanza en la llegada real de un emisario divino (mesías, profeta, caudillo) que debe anunciar el cambio y/o corregir los males que la colectividad sufre (35).

Según opina Peter Worsley, «el líder funciona como centro simbólico de identificación más que como fuente de autoridad e iniciativa [dado que] la función del liderazgo es a veces primordialmente simbólica» (36).

Así, la personalidad y las actividades del enviado no son lo esencial, no son imprescindibles. Su función

es catalizadora; esto es, convierte la solidaridad latente en acción política y ritual (37). Lo verdaderamente esencial en todo movimiento milenarista es el mensaje que el enviado pronuncia en la medida en que dice todo cuanto el grupo a quien va dirigido espera oír. En este sentido, llama la atención que hombres y mujeres se dirijan a Cecilio en los siguientes términos:

- ¡No vuelles, papacito!
- ¡No nos dejes huérfanos!
- ¡Apiádate de los indios!
- ¡Dios te ha mandado para salvarnos! ¡Ten corazón! (17: 134).

El mensaje milenarista, pronunciado -según ya queda dicho- en los labios del enviado, promete un doble anuncio. Por un lado, propugna el castigo para el no creyente, el opresor, y la liberación del creyente, el oprimido; por otro, preconiza el trastocamiento del orden social vigente. Tal trastocamiento se presenta como un retorno al pasado mítico, no como mera involución, sino en su proyección hacia el futuro, esto es, como restauración del orden divino que los opresores no respetan y contra el que éstos se alzaron. Este mensaje aparece con toda claridad a lo largo de los diversos discursos del serafín Cecilio Encarnación:

Dios dijo: «Éste es Cecilio Encarnación, Primo de Jesucristo y mi sobrino bien amado. Delante de los Arcángeles lo nombro Serafín de Primera clase, Fiador del Mundo, Salvador de los indios. En la tierra los indios padecen y necesitan alivio y es mi voluntad nombrarlo Ángel para redimirlos. Serafín Cecilio: desciende a Pumacucho y predica que el tiempo de la salvación de los indios ha llegado. ¡Sodoma caerá y el Tahuantinsuyo renacerá!» (16: 127).

Aquí ayunaré [en Pumacucho] hasta que los justos comprendan y luego el rayo de mi cólera fulminará a los incrédulos y a los malvados [los blancos, los opresores]. ¡Porque yo traigo la Justicia y la Libertad! (16: 128).

También el narrador expresa bien a las claras el mensaje del enviado:

El Arcángel Cecilio venía con órdenes expresas de fulminar sus ciudades [las de los blancos, las de los opresores] y construir el Templo de la Abundancia (17: 132).

El mensaje del futuro trastocamiento del orden establecido aparece especialmente anunciado en la circular que Aurelio, el obispo de Huánuco, dirige a los fieles como prevención del peligro que suponen las creencias de los seguidores del serafín:

*In partibus dominus*, Aurelio, Obispo de Huánuco, en nombre de la Santa Iglesia Católica, a todos participamos: (...)

Que (...) en nuestra diócesis de Huánuco, un indígena llamado Cecilio Encarnación propaga la herejía de que es un ángel enviado por el Altísimo para salvar de sus sufrimientos a la raza de los indígenas. (...)

Que (...) el fermentado profeta de Pumacucho proclama la Guerra Santa contra la raza blanca. (...)

Que (...) el impostor proclama una Guerra Santa contra la raza blanca pretendidamente responsable de las injusticias cometidas por malos cristianos contra muchos de nuestros fieles indígenas (18: 136-138).

En cuanto a los destinatarios de todo movimiento milenarista, debe tenerse en cuenta que el mensaje no está dirigido a una suma indeterminada de individuos sino a toda una colectividad bien concreta. Además, debe advertirse que el mensaje es en sí mismo selectivo; esto es, sólo va dirigido a los justos, a los creyentes. En el caso de los movimientos milenaristas que se oponen a la aculturación, la comunidad de los justos es el propio grupo étnico, la colectividad de quienes serán redimidos y salvados:

«En Pumacucho se ha posado un Ángel destinado a absolver el sufrimiento de los indios». Pero la noticia no era para los blancos. El Arcángel Cecilio proclamaba la verdad en quechua. Lo único que alteraba su condición angélica era el sonido de la lengua de los opresores. En quechua predicaba el Fin del Reino de la Injusticia (...) La noticia no era para los blancos (...) Sólo los justos, es decir, los

que comerciaban en la lengua del Arcángel Cecilio, conocerían el advenimiento (17: 131).

Quienes integran los movimientos milenaristas se autopresentan como una comunidad de justos y de elegidos. En el seno de la comunidad milenarista son preceptivas la solidaridad entre sus miembros y la pureza, ya que la salvación es tarea colectiva. En este sentido, resulta significativo el episodio en que se narra la oposición de algunos comerciantes a que se interrumpa el comercio con Huánuco. Se narra, en definitiva, el intento de romper la solidaridad del grupo y la reacción que ese intento provoca:

- El comercio se interrumpirá por siete años.
- ¿Están locos? ¿ De qué quieren que vivamos? Si no vendo, no como.

De comer, no comió, pero bebió hasta hartarse. Porque considerando blasfematoria su respuesta los mayordomos del Arcángel le dieron carrizo antes de sumergirlo en la poza que por mandato del Arcángel cavaron. Hundieron el relapso con la orden de respirar a través de la caña hasta que el Arcángel lo absolviera. Lo sacaron boqueando (17: 132-133).

María Isaura Pereira de Queiroz especifica las cláusulas de la solidaridad y el control interno de los miembros del grupo:

La solidaridad interna del grupo (...) tiene por factor la dependencia recíproca grupo/individuo ante la finalidad que hay que alcanzar (...) Esa reciprocidad (...) constituye la fuerza del movimiento mesiánico y hace sus límites muy precisos: los 'tibios' no pueden ser admitidos en su seno; es preciso que todos demuestren su celo en el cumplimiento de sus deberes (38).

Así, los creyentes se unen sobre una base de absoluto igualitarismo, y jerarquías y enemistades no tienen cabida en la nueva comunidad (39). En este sentido, resulta significativo que el primer punto de la circular que Aurelio, el obispo de Huánuco, dirige a los fieles alertándoles de los errores en que caen los seguidores del arcángel, advierta de la naturaleza herética de la pretendida igualdad entre los sexos:

*In partibus dominus*, Aurelio, Obispo de Huánuco, en nombre de la Santa Iglesia Católica, a todos participamos:

«Que desconociendo la Ley Natural, [Cecilio Encarnación] sostiene que el hombre y la mujer son iguales y que, para demostrarlo, su perversión ha llegado al extremo de consagrar Obispo a una hembra (18: 138).

Causa no poca sorpresa el detalle con que Manuel Scorza habla de la estructura interna y la organización del movimiento mesiánico que representa Cecilio Encarnación. Merece la pena detallar las diversas figuras de los intermediarios entre el mesías y los fieles. De entre la larga lista de obispos que el arcángel nombra (obispos de Nueva York, de Haití, de París, de Cascaí, de Berlín, de Pekín, de Madrid) sobresalen el obispo de Jerusalén -cargo que adquiere Victoriano, el antiguo sacristán de Pumacucho- y la obispo de Huánuco -dignidad reservada a Olga Torrico, la maestra-. A este respecto, María Isaura Pereira de Queiroz afirma que en todo movimiento mesiánico puede detectarse tres niveles jerárquicos superpuestos, el mesías, los intermediarios y los fieles:

El mesías ocupa una posición de superioridad total respecto a sus fieles (...) Entre el mesías y la masa se interponen adeptos, apóstoles o discípulos que sirven siempre de intermediarios (40).

De entre el variado repertorio de acciones que pueden darse en un movimiento milenarista, hay tres que deben ser tenidas en cuenta por su relevancia arquetípica. En primer lugar, la construcción de templos o edificios destinados a acoger el nuevo gobierno o a la colectividad de los justos:

El Arcángel Cecilio venía con órdenes expresas de (...) construir el Templo de la Abundancia (...) En la cumbre del cerro de Pumacucho se alzaría el Gran Comedor donde se saciarían -¡por fin!- las naciones cobrizas. El Templo tendría una legua de ancho y una de alto (17: 132).

En segundo lugar, ante la inminente llegada del milenio, no se cultiva la tierra y los alimentos son consumidos de manera compulsiva y sin pensar en el mañana. Así, se abre un período de destrucción de los bienes y de cese de las actividades productivas:

El primero de enero se interrumpiría el comercio para iniciar las obras [del Templo de la Abundancia].

- ¿Interrumpiremos el comercio por un día o dos?- indagó un comerciante.
- El comercio se interrumpirá por siete años (17: 132).

La consumición desmedida de alimentos puede verse también en la historia de Cecilio Encarnación, si bien aparece narrada en un plano sobrenatural. Según se comprobará en el siguiente texto, no son los miembros de la colectividad quienes ingieren los alimentos:

Al anochecer, el Obispo de Jerusalén [Victoriano, el antiguo sacristán] cerraba las puertas del templo [la iglesia donde se halla Cecilio]. Sólo vírgenes lo acompañaban [a Cecilio]. A las doce de la noche el Obispo de Jerusalén le ofrecía una cucharadita de agua. Era todo lo que requería. Porque las ofrendas, los guisos, los carneros asados, las gallinas, los cuyes (41) fritos, las ollas de estofado, las pachamancas, (42) las frutas escogidas, sólo se aceptaban para que Cecilio agasajara a su parentela celestial. En la noche -con perceptible ruido de alas- los ángeles descendían para comunicarle mensajes o simplemente para distraerlo. Ellos consumían las ofrendas (17: 131-132).

En tercer y último lugar, la colectividad lleva a cabo acciones destinadas a acelerar la arribada del milenio. Autopurificación, suicidios, sacrificios rituales son las formas más dramáticas y llamativas. Pero también puede considerarse bajo idéntica perspectiva la resolución del arcángel cuando llega a sus oídos la excomunión que contra él y sus seguidores ha publicado Aurelio, el obispo de Huánuco:

Su cólera no resistió límites. No bien terminaron de leerle el desafío del ex-obispo de Huánuco, agitó siete veces su campanilla de plata (...)

- ¡Hoy lloverá agua, mañana lloverá sangre y después fuego y yo volaré! ¡Maldita sea la ciudad de Huánuco! (...)

El rostro se le ennegreció, se le blanqueó, se le azuló, se le verdeó, se le ensangrentó. Acometido por hambres de vuelo, el tórax sacro subía y bajaba. Pero pasado el pánico, la multitud comprendió que el Ángel -¡el único Ángel indio del Paraíso!- no volaría jamás en víspera de la guerra que acababa de declarar (...) La hora del gran combate llegaba. La cara del Serafín arrodillado cambiaba de color a cada minuto. ¡Los colores del arco iris, el estandarte de los quechuas! (19: 140-141).

En definitiva, Cecilio Encarnación, más allá de una concepción meramente religiosa, expresa y representa un vibrante enfrentamiento con el mundo significado por el poder los blancos. Una vez más, en el ciclo novelesco La guerra silenciosa, aparecen los elementos clave del tiempo mítico en su oposición a ese otro tiempo de opresión en que se halla enclavado el presente. Cecilio Encarnación, poseedor y representante de una concepción india, expresa el tiempo de una manera cíclica, a diferencia de las sociedades occidentales, para las cuales el tiempo tiene un desarrollo lineal ininterrumpido, nacido de un comienzo prístino, anterior, y encaminado hacia un fin igualmente lejano, pero posterior. Así, al hablar del tiempo que preconiza y representa Cecilio, no conviene referirse a los términos pasado y futuro como hitos cronológicos en sucesión o en progresiva consecuencia.

Según afirma Alicia M. Barabas, en las culturas indias, en las cuales la transmisión cultural depende fundamentalmente de la comunicación oral,

el pasado es absorbido por el presente y el futuro se modela según el conocimiento de lo que fue, atesorado en la memoria colectiva (43).

Conviene remarcar que, una vez aceptada su cualidad cíclica, el tiempo mítico no supone una mera repetición, mecánica, inacabable, baldía. El hombre, si bien integrante de cuanto el mito expresa, tiene capacidad para renovarse y para volverse a imbricar con el origen expresado por el mito. El mito, así, deja de ser inmutable, ya que permite que el hombre se proyecte en él gracias a su empeño, gracias a su voluntad. No se trata, en definitiva, de una vuelta al pasado, de una regresión temporal, de un retorno embrujado e impotente. Se trata de una concepción del tiempo que se enfrenta a otra, de una cultura que se enfrenta a otra, de una cosmovisión que se enfrenta a otra. De tal enfrentamiento el mismo Manuel

Scorza ha hablado en más de una ocasión. En conversación con Roland Forgues:

El tiempo peruano se interrumpe en la conquista y, a partir de ahí, se enlagna y se pudre. La represión insta en el Perú la cobardía y la pasividad aparentes del peruano, porque en realidad nosotros no somos cobardes ni pasivos, somos seres violentos y reprimidos (44).

O, en una entrevista con Manuel Osorio:

En realidad el mito recorre nuestra literatura desde el descubrimiento de América, porque era la única posibilidad de existir que le quedaba a los pueblos conquistados. A estos pueblos se les ofrecía una historia insoportable, en la cual ellos no tenían lugar. La Conquista sometió a los sobrevivientes de las culturas americanas a una historicidad que les negaba el ser, que les discutía su condición humana, su posibilidad de vida. Así se les arrancaba violentamente de la historia. Como resultado, encontramos que poco después de la Conquista comenzó a surgir una defensa casi instintiva que produce una serie de respuestas y reacciones de tipo mítico, cuyo trasfondo es más social e histórico que literario. Yo creo que estas respuestas míticas se ofrecían como medios para insertar e incluir a los vencidos en el transcurso de la historia, de la que fueron expulsados por la Conquista (45).

Volviendo a la cualidad de la locura que representa Cecilio Encarnación, conviene tener en cuenta las palabras de Manuel Scorza en conversación con José Guerrero Martín:

El mito es en la sociedad peruana, por lo menos como yo lo planteo en mis libros, la respuesta a una locura colectiva. Cuando se produce la Conquista española, lo más grave que ocurre es que expulsa de la historia a seres que tenían historia (...) Pero ningún ser puede existir fuera del tiempo. Entonces, estas sociedades entran en un trance de locura, que es lo que produce suicidios masivos en América Latina. Al no poder el hombre existir en la historia, se inventa otra historia (46).

En conclusión, puede decirse que, mucho más allá de una propuesta sociorreligiosa, o, más aún, al margen de ella, la historia de Cecilio Encarnación expresa la locura, el delirio, de una cultura enajenada. La novedad y la sabiduría literarias de Manuel Scorza consiste en haber sido capaz de incluir como centro narrativo el desarrollo de un movimiento milenarista. A partir de ahí, propone al lector una reflexión acerca de esa cultura enajenada. El delirio religioso deviene en discurso a través del cual la colectividad busca su propia razón de ser.

Muchos estudiosos consideran que el milenarismo es una primera fase de resistencia contra la opresión que daría paso a otras fases más maduras y eficaces (sindicatos, cooperativas, partidos políticos...)(47). Desde este punto de vista, el milenarismo es incapaz de liberar al oprimido, pero es un paso necesario antes de cualquier tipo de reivindicación política a la manera occidental. El milenarismo cohesionaba grupos de individuos que se unen por primera vez gracias a una doctrina que les proporciona una identidad común cargada de prestigio -el pueblo elegido-, les proporciona un proyecto futuro común, y les hace tomar conciencia de quién es el enemigo al cual han de oponerse. Pero no cabe esperar mucho más de él, puesto que carece de eficacia práctica en el proceso de lucha. Esta concepción del milenarismo tiene un marcado sentido evolucionista y etnocentrista y ha sido criticada por algunos estudiosos, fundamentalmente por Peter Worsley. Pero lo importante para el desarrollo de este trabajo es que en esta concepción se contiene una perspectiva muy occidental y muy de izquierdas. En este sentido, es muy posible que ésta sea la visión que -consciente o inconscientemente- tuviera Manuel Scorza y quizá fuera la que le movió a representar un movimiento milenarista en su ciclo novelesco. Quizá Manuel Scorza veía en el milenarismo -o en las doctrinas religiosas en general- un vehículo cohesionador y de toma de conciencia eficaz y, a veces, superior a ciertas doctrinas políticas. Y que, incluso, pueden propiciar el paso a un compromiso político, o convertirse en una apuesta de equiparables características. De hecho, puede decirse que era ésta la perspectiva que adquiriría en los años setenta la teología de la liberación -poseedora de un mensaje marcadamente mesiánico y escatológico- ante los ojos del marxismo: de la alienación a la toma de conciencia a través de la unión y el compromiso político adquirido mediante la religión.

Tras ser apresado Cecilio Encarnación le dice a Agapito Robles: ¡Sólo por la fuerza, Agapito! (19: 144). Este momento puede ser interpretado como una entrega del relevo entre ambos personajes. Cecilio Encarnación acabó su empresa. Su actitud así lo demuestra. Sabe que le buscan y no huye ni opone

resistencia cuando es innegable que podría reclamar ayuda de sus fieles y que éstos le asistirían. Una vez apresado, se limita tan sólo a mirar el cielo: Soberbiamente calmo, el ángel miraba el azul (19: 144). Esta actitud, en verdad pacífica, coincide plenamente con una de las cualidades que Maria Isaura Pereira de Queiroz establece para los movimientos mesiánicos:

son pacíficos, aunque el mesías utilice un lenguaje muy violento. Se trata por lo general de amenazas de castigos religiosos y sobrenaturales, y no de incitaciones a la acción inmediata; las divinidades destruirán a los blancos, los indígenas no tienen más que esperar orando y respetando las reglas fijadas por el mesías. La lucha que se desencadena a veces entre los indígenas y los blancos es resultado del miedo que sienten estos últimos ante una posibilidad de agresión mucho más que de una agresión concreta (48).

Pero, por otro lado, las palabras que Cecilio Encarnación le dice a Agapito Robles pueden ser entendidas de un modo muy distinto: dado que la acción pacífica no ha sido suficiente para lograr el éxito, no queda sino emplear la fuerza. Éste es el camino que le sugiere seguir a Agapito. Ésta lectura es absolutamente válida dentro del contexto general de la novela. Agapito Robles emprende el viaje a las diversas comunidades con un único objetivo: aunar los dispersos esfuerzos e informar que ha llegado el momento de la gran revuelta. Parece como si escuchara de labios de arcángel el estado de conciencia necesario para que verdaderamente se dé la unión de esfuerzos que Agapito pretende. En este sentido, son en verdad aclaradoras las palabras de Laplantine cuando dice que el movimiento mesiánico es un fenómeno de reestructuración de la sociedad que transforma la desesperación en esperanza (49).

Se trataría, en definitiva, de un mecanismo para canalizar la locura. Según se ha visto, ésta una de las ideas más generalizadas entre los estudiosos del mesianismo: una expresión de protesta y un factor para cohesionar a los oprimidos, pero ineficaz para luchar por la liberación. Afirman también que el mesianismo carece de sentido y que, por sí solo, está destinado a fracasar; que es, en definitiva, estéril. En muchos de los estudiosos, esta concepción del mesianismo está íntimamente conectada con un firme convencimiento: el marxismo es el único camino de lucha verdaderamente eficaz.

Frente a esta perspectiva, se halla la de aquellos autores que, aun aceptando el hecho de que el mesianismo generalmente plantea la lucha armada en sus discursos y que casi nunca la lleva a la práctica, entienden que este rasgo no es una muestra de ineficacia, una prueba de esterilidad. Hay estudiosos que interpretan este rasgo como una manifestación de una visión táctica especialmente lúcida, de una estrategia que se le escapa al observador que pretende juzgar este fenómeno religioso a partir de parámetros occidentales. A este respecto, Marvin Harris escribe:

Algunos movimientos de revitalización hacen hincapié en las actitudes pasivas (...) o [en] la salvación como recompensa después de la muerte; otras preconizan una resistencia más o menos abierta o una acción política o militar agresiva. Estas diferencias reflejan, fundamentalmente, el grado en que los grupos dominantes están preparados para hacer frente al desafío a su poder y autoridad. No hay que esperar desafíos directos a la autoridad política (...) cuando no existe posibilidad alguna de acción militar (...) Esto no significa que podamos pasar por alto sus funciones políticas, sino que las circunstancias concretas tal vez no sean apropiadas para una fase madura de la lucha política (50).

No hay duda que Manuel Scorza estaba convencido de que el milenarismo era incapaz de conseguir los objetivos que postulaba, pero ese convencimiento no le impedía mirarlo con especial apego. Tanto es así que llega a incluirlo -con muy especial lucidez, según queda demostrado- en la ficción de su ciclo novelesco. Quizá con la inclusión de un movimiento milenarista en *Cantar de Agapito Robles* pretendía expresar cuantas cualidades humanas se hallan contenidas en la toma de conciencia y de reivindicación de los grupos de hombres y mujeres oprimidos, desheredados, excluidos.

---

## Notas

1. Mera nómina de su obra poética es la siguiente: *Rumor en la nostalgia antigua*, poema (Lima, 1948); *Canto a los mineros de Bolivia*, poema (México, 1952); *Las imprecaciones*, poemario con el que obtiene

el Premio Nacional de Poesía de Perú el año 1956 (México, 1955); *Los adioses* (Lima, 1960); *Desengaños del mago* (Lima, 1961); *Réquiem por un gentilhombre: elogio y despedida de Fernando Quíspez Asín*, poema (Lima, 1962); *Cantar de Túpac Amaru* (Lima, 1969); *El vals de los reptiles* (México, 1970); y *Lamentando que Hans Magnus Enzensberger no esté en Collobrières*, poema (Buenos Aires, 1974).

La primera reunión de su obra poética es publicada con el título de *Poesía incompleta* (México, UNAM, 1976). La última, realizada ya tras la muerte del poeta, lleva por título *Obra poética* (México, Siglo XXI, 1990). Ésta ha corrido a cargo de María Ocos. Cecilia Hare, viuda de Manuel Scorza, en carta personal, fechada el 4 de mayo de 1993, escribe: contiene la última versión corregida por Manuel o publicada de dichos poemas más algunos otros encontrados aquí y allá como indica la edición de PEISA, Lima (1990), retomada por Siglo XXI, México. Esta edición (la de PEISA) estuvo a mi cargo.

2. *Redoble por Rancas* (Barcelona, Planeta, 1970); *Historia de Garabombo, el invisible* (Barcelona, Planeta, 1972); *El jinete insomne* (Caracas, Monte Ávila, 1977); *Cantar de Agapito Robles* (Caracas, Monte Ávila, 1977); *La tumba del relámpago* (México, Siglo XXI, 1979).

3. Obra-epopeya es la expresión elegida por Ramón Serrano Balasch (agente literario en España del escritor peruano) en un artículo periodístico aparecido al día siguiente de la muerte del escritor («Scorza, un indio que ejercía de indio», *La Vanguardia*, 29 nov. 1983). Giuseppe Bellini, por su parte, habla de gran poema épico-trágico (*Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid, Castalia, 1986: 581).

4. Gamonalismo. Para José Carlos Mariátegui, el término 'gamonalismo' no designa sólo una categoría social y económica, la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propietarios, agentes parásitos, etc. (...) El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado (*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Barcelona, Crítica, 1976: 31. La palabra 'gamonal', según Wilfredo Kapsoli, deriva de 'gamonito', planta parásita, conocida también con el nombre de 'chupón' y (que) se desarrolla en las raíces de los árboles alimentándose de la savia. La lengua popular ha sabido identificar esta planta con los hacendados, enganchadores, tinterillos, etc., que viven del trabajo gratuito de los campesinos (*Los movimientos campesinos en Cerro de Pasco: 1880-1963*. Huancayo, Instituto de Estudios Andinos, 1975: 26).

5. Comunero. Cada uno de los individuos integrantes de las comunidades indias (*ayllus*). José Carlos Mariátegui, citando a Hildebrando Castro Pozo (*Nuestra comunidad indígena*. Lima, El Lucero, 1924) expone que el ayllu o comunidad ha conservado su natural idiosincrasia, su carácter de institución casi familiar en cuyo seno continuaron subsistentes, después de la conquista, sus principales factores constitutivos (*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ed. Cit.: 68). Más adelante, el propio Mariátegui dice que en las aldeas indígenas (...) subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión de un espíritu comunista. La 'comunidad' corresponde a este espíritu. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la 'comunidad', el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla. El trabajo y la propiedad en común son reemplazados por la cooperación en el trabajo individual (*Ibidem*: 69).

6. Puna. Región inhabitable por exceso de frío (...) se encuentra en las altiplanicies de los Andes llamadas genéricamente 'puna', palabra quechua (Juan de Arona, seudónimo de Pedro Paz Solán Unanue: *Diccionario de peruanismos*. Lima, PEISA, 1974. Ed. original: 1883). La lectura de un fragmento de la novela *Yawar fiesta* (1941) de José María Arguedas ilustrará plenamente el término: «En la puna alta, bajo el cielo nublado, en el silencio grande; ya sea cuando el aguacero empieza y los truenos y las nubes negras asustan y hacen temblar el corazón; ya sea cuando en el cielo alto y limpio vuelan cantando las *k'ellwas* [especie de gaviota] y los ojos del viajero miran la lejanía, pensativo ante lo grande del silencio; en cualquier tiempo, esas *chukllas* [chozas] con su humo azul, con el ladrido de sus *chaschas* [perros pequeños], con el canto de sus gallos, son un consuelo para los que andan de paso en la puna brava» (*Yawar fiesta*. Lima, Horizonte: 18).

7. Manuel Osorio: «Conversación con Manuel Scorza: Desde sus orígenes, toda la literatura hispanoamericana es mítica». *El País*, 15 jul. 1979.

8. Con estas palabras se abre la «Noticia» que precede a la primera de las novelas del ciclo, *Redoble por*

Rancas (Ed. Cit.: 11).

9. José Guerrero Martín: «Manuel Scorza: La literatura, primer territorio libre de América Latina». *La Vanguardia*, 23 feb. 1984.

10. Manuel Osorio «Conversación... *Art. cit.*

11. *Redoble por Rancas*. Edic. cit., capítulo 6: 38.

12. Manuel Osorio «Conversación... *Art. cit.*

13. Scorza enlaza, así, con el realismo mágico de Miguel Ángel Asturias, el Nobel guatemalteco. En efecto, [Asturias] hace actuar (...) al mito como arma para concientizar al pueblo, arma política al fin. [Sus] personajes (...) sueñan sin evadirse, sin rehuir la realidad de su contorno. Se salen por momentos de la realidad aparente, se desdoblán, entran en levitación, para asumir así más y mejor la realidad en su totalidad ontológica. Lo mágico confiere a personajes, acaso triviales, una tercera dimensión espiritual, pero los potencializa al mismo tiempo para las luchas sociales. El realismo mágico es, en definitiva, reconciliación de un pueblo con su pasado y ayuda a superar en el futuro la condición heredada (Luis López Álvarez. *Conversaciones con Miguel Ángel Asturias*. Madrid, Editorial Magisterio Español, 1974: 17-18).

14. Manuel Osorio «Conversación... *Art. cit.*

15. Personero. Cargo que el ayllu o comunidad otorga a uno de sus miembros para que éste intervenga en las reclamaciones como representante de la colectividad. Manuel Scorza, en conversación con Alda Teja, habla de la figura del personero: Tiene una extraordinaria importancia en la comunidad. Es el delegado de las comunidades indias ante las autoridades. El origen de esta función se debe a una ley que prohibía que el indio presentara su caso individualmente a las autoridades porque era considerado un menor de edad. ¡Nada menos que eso! («Entrevista con Manuel Scorza», *Mester*, vol. VII, nº 1-2, 1978: 41).

En *Cantar de Agapito Robles* se narra el sistema de votación para elegir personero: Los candidatos se colocan al centro de la plaza; sus partidarios se alinean detrás. La fila más larga señala, inexorablemente, al vencedor (cap. 14: 112).

16. Las citas de la novela se indican, a partir de aquí, con dos guarismos entre paréntesis separados por una coma. El primero alude al capítulo; el segundo, a la página.

17. La narración, los cuatro capítulos, se publica de manera autónoma con el título de «Cecilio Encarnación» en *El cuento peruano: 1975-1979* (Ricardo González Vigil, Ed. Lima, 1983: 153-172).

18. Involves the case of an Indian forastero who wandered into Punto as a living Jesus of Nazareth -'with a cross on his shoulders and a crown of thorns, barefoot, and with a rope around his neck'. The Indian immediately gained a following, and was hailed in processions as his followers carried him into pueblos on their shoulders. Within three days, the local corregidor and militia captured 'the Nazarene' and hanged him (Alonso Carrió de la Vandra: *Reforma del Perú*. Lima, 1966. *Apud* Steve J. Popa en su artículo «The age of andean insurrection», *Resistance, and consciousness in the andean peasant world, 18th to 20th centuries*. Madison, University of Wisconsin Press, 1987: 82n. *Apud* Anna-Marie Aldaz: *The past of the future. The novelistic cycle of Manuel Scorza*. New York / Bern / Frankfurt am Main / Paris, Peter Lang Publishing, 1990: 110, n. 7).

19. Tomás Gustavo Escajadillo: «La historia, el mito y los sueños. Una entrevista inédita con Manuel Scorza», *Quehacer*, nº 69 (ene.-feb. 1991).

20. Ricardo González Vigil: «[Palabras introductorias a] Cecilio Encarnación», en *El cuento peruano: 1975-1979*. Ed. cit: 152.

21. Roland Forgues: *La estrategia mítica de Manuel Scorza*. Lima, CEDEP, 1991: 100.

22. *Ibídem*: 101.

23. *Ibídem*: 104. Roland Forgues, tras este planteamiento, equipara la figura del Niño Remigio a las de Cecilio y Maca.
24. Los siguientes estudios han sido tomados en cuenta para delimitar los elementos de que participa el milenarismo: *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, de Alicia M. Barabas (México, Grijalbo, 1989); *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media*, de Norman Cohn (Barcelona, Barral, 1972); *The religious of the oppressed: a study of modern messianic cults*, de Vittorio Lanternani (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1963); *Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía*, de F. Laplantine (Barcelona, Granica Editor, 1977); *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, de Maria Isaura Pereira de Queiroz (México, Siglo XXI, 1969); *Al son de la trompeta triunfal. Un estudio de los cultos 'cargo' en Melanesia*, de Peter Worsley (Barcelona, Siglo XXI, 1980).
25. Maria Isaura Pereira de Queiroz, *op. cit.*: 20.
26. Peter Worsley, *op. cit.*: 6.
27. Maria Isaura Pereira de Queiroz, *op. cit.*: 21.
28. Peter Worsley, *op. cit.*: 6.
29. F. Laplantine (*op. cit.*: 123) y Peter Worsley (*op. cit.*: 315 y ss.).
30. Alicia M. Barabas, *op. cit.*: 45.
31. *Ibídem*: 55.
32. Manuel Osorio: «Desde sus orígenes, toda la literatura latinoamericana es mítica», *El País*, 15 jul. 1979.
33. Alicia M. Barabas habla de la creencia en un paraíso sagrado y, al mismo tiempo, terrenal (...) que se encuentra contenida en el *corpus* mítico-religioso de las culturas nativas desde antes del contacto con el cristianismo (*op. cit.*: 45).
34. Sufrimiento y felicidad son los dos conceptos que, en opinión de Maria Isaura Pereira de Queiroz, viven en reciprocidad, o en futura alternancia, en el universo de creencias de todo movimiento milenarista (*op. cit.*: 25).
35. *Ibídem*: 46.
36. Peter Worsley, *op. cit.*: 20.
37. *Ibídem*, 23.
38. Maria Isaura Pereira de Queiroz, *op. cit.*: 275.
39. F. Laplantine, *op. cit.*: 121.
40. Maria Isaura Pereira de Queiroz, *op. cit.*: 277.
41. Cuy. Del quechua *quyi* o *qowi*, cobaya, conejillo de indias, pequeño roedor doméstico. Jordi Vives Conesa señala que en los Andes no hay casa campesina que no disponga de estos animalitos. Mientras que borregos y vacas se consumen en celebraciones importantes o por la muerte accidental del animal, los cuyes se comen en fiestas familiares o diarias (*Urquman. Cap a Cordillera*. Tarragona, 1990: 138).
42. Pachamanca. Palabra quechua que resulta de la fusión de *pacha*, tierra, y *manka*, olla. Clodoaldo Soto Ruiz propone la siguiente descripción del término: cocimiento bajo tierra (*Diccionario quechua ayacucho-chanca*. Lima, IEP, 1976). Jordi Vives Conesa explica que la pachamanca es una técnica culinaria usual en los días de fiesta grande. Consiste en cocinar en una especie de horno, un hoyo hecho en la tierra y cubierto de piedras. La cocción en la tierra, bajo las piedras y las ramas hacen exquisitas la

carne adobada y las papas (*op. cit.*: 143).

43. Alicia M. Barabas, *op. cit.*: 52.

44. Roland Forgues: «Manuel Scorza, entre la esperanza y el desencanto», *Table ronde. Manuel Scorza. L'homme et son oeuvre, samedi, 2 février, 1985*. Bordeaux, GIRDAL/AFERPA, Maison de Pays d'Iberique/Université de Bordeaux III, 6 (Esta entrevista vuelve a publicarse en el libro de Roland Forgues: *Palabra viva de escritores peruanos contemporáneos. Tomo I: Hablan los narradores*. Lima, Studium, 1988: 77-90).

45. Manuel Osorio: «Desde sus orígenes, toda la literatura latinoamericana es mítica. Conversación con Manuel Scorza», *El País*, 15 jun. 1979.

46. José Guerrero Martín: «Manuel Scorza: La literatura, primer territorio libre de América Latina», *La Vanguardia*, 23 feb. 1984.

47. Parecida es la perspectiva de Robert Kaufman, quien, estudiando los milenarismos en Melanesia y África, afirma que estos movimientos son una forma embrionaria del nacionalismo, la primera forma eficaz de lucha contra la pujanza colonialista y [que] forman parte de una fase transitoria que dará paso a la formación de partidos políticos progresistas (*Millénarisme et acculturation*. Bruselas, Editions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1964: 108. *Apud* Peter Worsley. *op. cit.*: 51).

48. Maria Isaura Pereira de Queiroz, *op. cit.*: 250.

49. F. Laplantine, *op. cit.*: 21.

50. Marvin Harris, *Introducción a la antropología general*. Madrid, Alianza, 1982: 438-439.