



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA CUAJIMALPA
POSGRADO EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**Las representaciones del ser en la literatura neoindigenista
del Perú**

Idónea comunicación de resultados
para obtener el grado de
Maestra en Ciencias Sociales y Humanidades

Presenta:

Alejandra Estefanía Quiroz Tirado

Directora:

Paulina Aroch Fugellie

Comité tutorial:

Akuavi Adonon Viveros

Sinodales:

Paulina Aroch Fugellie
Felipe Antonio Victoriano Serrano
Alicia Hopkins Moreno

Ciudad de México
2020

*Me gusta andar por las calles algo perro, algo máquina, casi nada hombre.
No estoy muy convencido de mi humanidad; no quiero ser como los otros.
No quiero ser feliz con permiso de la policía.*

Poemas underwood, Martín Adán, 1928

Índice de contenidos

INTRODUCCIÓN	1
CAPITULO I	21
CONTEXTO DEL NACIMIENTO DE LA NOVELA NEOINDIGENISTA EN EL PERÚ	21
1.1. ESCENA POLÍTICA DEL PERÚ EN EL NACIMIENTO DE LA NOVELA <i>EL TUNGSTENO</i>	21
1.2. EL <i>INDIO</i> Y EL SOCIALISMO EN EL PERÚ.....	32
1.3. EL MITO Y LA REVOLUCIÓN SOCIALISTA.....	38
1.4. <i>EL TUNGSTENO</i> Y EL NEOINDIGENISMO EN LA LITERATURA PERUANA.....	47
CAPÍTULO II	54
<i>EL TUNGSTENO</i> Y LA CONSTRUCCIÓN DE UN RETRATO DE LA REALIDAD PERUANA	54
2.1. LOS SORAS: LA INFANTILIZACIÓN DE LA RACIONALIDAD ANDINA.....	61
2.2. LOS YANACONAS: LO ABSURDO, LA NEGACIÓN Y EL DESCUBRIMIENTO DEL ODIO.....	83
2.3. SERVANDO HUANCA: EL LÍDER DE LA REVOLUCIÓN.....	91
2.4. CONCLUSIONES.....	94
CAPÍTULO III	98
LA CONSTRUCCIÓN DE LA VERDAD Y EL MOVIMIENTO EN <i>EL MUNDO ES ANCHO Y AJENO</i>	98
3.1. LA CONSTRUCCIÓN DE LA VERDAD EN LA COMUNIDAD DE RUMI.....	105
3.2. LA SUPERSTICIÓN Y LA RACIONALIDAD ANDINA.....	132
3.3. EL MOVIMIENTO DENTRO Y FUERA DE LA COMUNIDAD, DENTRO Y FUERA DE LA RACIONALIDAD ANDINA.....	138
3.4. CONCLUSIONES	147
CAPÍTULO IV	150
JOSÉ MARÍA ARGUEDAS: ZORRO DE ARRIBA Y ZORRO DE ABAJO	150
4.1. LOS ZORROS COMO METANARRADORES DE LA HISTORIA.....	153
4.2. EL RECONOCIMIENTO DEL OTRO: <i>VER AL OTRO</i> Y TENER <i>YAWAR MAYU</i> EN LOS OJOS	161
4.3. EL <i>INDIO DA MIEDO</i> : LA INTERPELACIÓN DE <i>EL OTRO</i>	170
4.4. EL MOVIMIENTO ENTRE LOS MUNDOS DEL ZORRO DE ARRIBA Y DEL ZORRO DE ABAJO: <i>ESTAR EN CUALQUIER PARTE</i> ..	175
4.5. CONCLUSIONES	185
CONCLUSIONES	190
LISTA DE REFERENCIAS	210
ANEXO I	213
BREVE RESUMEN DE LAS NOVELAS DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS	213
LOS RÍOS PROFUNDOS.....	213
TODAS LAS SANGRES.....	215
EL ZORRO DE ARRIBA Y EL ZORRO DE ABAJO	218

Dedicatoria

A Laura y Luis, símbolos perpetuos de todo lo que es sagrado en mi vida, por enseñarme a amar.

A mis hermanas, Alondra y Coralí, guardianas anónimas de mi felicidad, por las risas bulliciosas y las lágrimas de amor.

A mi vieja y eterna familia en Cajamarca (Perú), por llenarme de pueblo el corazón; y a mi nueva familia en México, por abrazarme cada vez más y hacerme sentir menos extranjera.

A las comunidades indígenas del Perú, por mostrarme nuevas y hermosas formas de ser en el mundo.

Agradecimientos

A la Universidad Autónoma Metropolitana por darme la oportunidad de ser estudiante en México y de crecer en sus aulas.

A Conacyt por hacer posible el logro de mis metas académicas en México y en esta Unidad de Posgrado.

A Paulina Aroch, mi directora de tesis, por compartir conmigo sus palabras, sus horizontes y su amistad.

A quienes leyeron y comentaron mi trabajo, Akuavi Adonon, Felipe Victoriano y Alicia Hopkins, por su tiempo, su conocimiento y su compromiso con mi labor académica y personal.

A mis compañeras y compañeros de ruta: Ani, Anabel, Cuau y Daniel, por hacer de mi vida y mis estudios en México una experiencia llena de emociones maravillosas.

Resumen

Esta investigación contiene el análisis de las historias narradas y los discursos narrativos de cinco novelas representativas del neoindigenismo peruano: *El Tungsteno* (César Vallejo), *El mundo es ancho y ajeno* (Ciro Alegría), *Los ríos profundos*, *Todas las sangres* y *Zorro de arriba y zorro de abajo* (José María Arguedas). El análisis se conduce desde las siguientes fuentes teóricas: la Filosofía Andina, la Filosofía Crítica, la Teoría Decolonial y lo Estudios Subalternos. El objetivo del análisis es identificar cómo se representan en dichos textos literarios las preguntas “¿quién soy?” y “¿quién soy en el mundo?”. Con representación se está entendiendo la manera en que nacen, se formulan y se intentan contestar dichas preguntas, a través de la construcción de personajes y de tramas narradas. De la cantidad de personajes que contienen las novelas, el énfasis se coloca en la comunidad indígena y quienes la integran; y de todos los elementos que abarca la trama, se ha seleccionado como escenario en conjunto de dinámicas que tienen origen a partir del contacto entre racionalidad andina y racionalidad occidental/instrumental, y entre prácticas comunitarias y modo de producción capitalista. De allí que las preguntas que guían la investigación son: ¿Cuáles son las representaciones de *el ser* que expone la literatura neoindigenista del Perú?, ¿Qué nos dicen dichas representaciones de *el ser* respecto a la relación que existe entre las comunidades indígenas y el modo de producción capitalista y la racionalidad instrumental en las piezas literarias estudiadas?

Introducción

Esta investigación surge a partir de una intuición, una sospecha. Y es que, aunque a los estrictos márgenes del método y la teoría les resulte incómodo, pienso que toda investigación brota de una elección un tanto arbitraria. No obstante, el hecho de que esta elección nazca de la curiosidad individual por explorar un espacio desconocido y de las ganas de sorprenderse con lo habitado o inhabitado que puede estar ese espacio, no le resta importancia al viaje. En esta sección introductoria, quiero empezar narrando cómo surgió la elección del tema de investigación y cómo transité por los laberintos del espacio descubierto.

Haber nacido y vivido en un país y una región con fuerte presencia de cultura indígena y, a la vez, una de las más azotadas por la extracción de recursos naturales de toda Latinoamérica ha sido un factor determinante. Dentro de las dinámicas que más fuertemente han impactado en mí, está precisamente la defensa de los territorios y formas de vida conducida desde las comunidades indígenas. Entre el año 2000 y el 2012, tuvieron lugar en mi país – Perú – y en mi región – Cajamarca, los enfrentamientos más brutales de las últimas décadas entre comunidades indígenas y el Estado a causa de los procesos de despojo y expropiación para implementar proyectos de extracción de recursos naturales¹. Los medios de

¹ En el departamento de Cajamarca (Perú), se ubica la Minera Yanacocha, la empresa dedicada a la extracción de oro más grande de Sudamérica. En el año 2004, tuvo lugar el conflicto entre la comunidad cajamarquina, la Minera Yanacocha y el Estado a raíz de las actividades extractivas autorizadas por el gobierno en el Cerro Quilish, fuente acuífera de toda la región. En el año 2012, similar situación ocurrió, pero esta vez la movilización se realizó para impedir la destrucción de las lagunas de Conga, cuyas reservas acuíferas iban a ser utilizadas para la actividad minera y vaciadas para servir como depósito de residuos tóxicos. Asimismo, en el año 2009, ocurrió un enfrentamiento entre las comunidades de la

comunicación, como es costumbre, hacían público un mensaje distorsionado: las comunidades de la sierra y de la selva se oponen al progreso, se rehúsan a negociar con el Estado y prefieren la violencia, etcétera².

En ese momento, fuimos muchos quienes nos sumamos a las protestas públicas, algunos por convicción, otros por inercia. Sin embargo, en algún momento, participar de esas marchas y emitir una opinión sobre la escena política implicaba más que la sola indignación o la preocupación por la violencia que se estaba viviendo en el país. Participar de un plantón ya no significaba únicamente perder meses de clases en la universidad o superar el temor a los gases lacrimógenos; todo ello parecía sencillo si se lo comparaba con el remolino de dudas que implicaba reflexionar acerca de quiénes eran aquellos otros y otras que se resistían al poder, que cuestionaban las formas hegemónicas de vida y las “maravillas” del “progreso”. Intentábamos entonces correr el velo mediático para descubrir los rostros y las miradas de aquellos nombres que relucían en nuestros lemas de protesta y títulos de pasquines universitarios. “Agua sí, oro no”, “Estado asesino”, “la vida no se vende, se defiende”, etcétera decían las pintas que clausuraban la entrada a los edificios públicos y anunciaban la voluntad de los huelguistas de hambre en las

región selvática de Bagua (Perú) a partir del proceso irregular de firma del Tratado de Libre Comercio con EEUU que autorizaba el desalojo y expropiación de los pueblos indígenas para ejecutar proyectos madereros y petroleros.

² Los medios de comunicación escritos y televisivos jugaron un rol muy importante en la construcción del discurso que ubicaba a las comunidades indígenas en el lugar de la violencia y la insurrección injustificadas frente al gobierno y la sociedad. Así, los titulares decían “Extremistas exigen que Humala declara inviable Conga” (El Comercio, 23/11/2011), “El gobierno no debe caer en la tentación de imponerse por la fuerza” (La Primera, 22/11/2011), “Matanza de Bagua fue iniciada por nativos” (El Comercio, 30/12/2009), entre otros.

carpas donde pasaban día y noche, pero ¿qué significa todo ello?, ¿qué intentábamos defender?

Valorar moralmente las resistencias de los pueblos indígenas no es un proceso que abarque mayor complejidad, pero sí lo es cuando una intenta comprender por qué surgen esas resistencias desde lo diferente, desde los márgenes y de qué manera me interpelan y me mueven. Con esta batalla interna por entender lo que estaba ocurriendo a mi alrededor y tendiente siempre al viaje literario como ruta de autodescubrimiento, volví los ojos hacia la literatura neoindigenista. Vallejo, Alegría, Arguedas...ocupaban un sitio vetusto en las bibliotecas, relataban historias que ya a nadie parecían importarles. Sus novelas se habían publicado entre el año 1930 al 1970, sin embargo, sus narraciones no distaban mucho de los acontecimientos que en ese momento sacudían al país: el despojo de recursos naturales y el intento por desprestigiar y colonizar las subjetividades de las comunidades indígenas. En realidad, aunque por mecanismos y dinámicas cada vez más soterradas y sutiles, aquello nunca habían dejado de ocurrir.

La literatura neoindigenista³ se escribió en un escenario político de máxima tensión, por un lado, el Perú atravesaba la disputa entre partidos comunistas,

³ Gonzáles Vigil, citando a Tomas Escajadillo, presenta la distinción entre el indianismo, el indigenismo ortodoxo y el neoindigenismo en la literatura peruana. Así, señala que el indianismo presenta una visión exótica del indio, retratándolo desde fuera y bajo estereotipos que carecen de referentes reales; el indigenismo ortodoxo, por otro lado, supera ya la visión romántica del indio y se aproxima a su problemática social, a fin de reivindicarlo. Sin embargo, es recién con la llegada del neoindigenismo que la literatura representa la situación social y económica en que la dinámica nacional y global ha colocado

socialistas y liberales, y, por otro lado, la llamada *cuestión indígena* se encontraba en pleno auge. Desde todas las esquinas, se estiraba la denominación *indígena* y se disputaba el utilizarla como etiqueta de poblaciones vulnerables, de sectores empobrecidos, de identidades negadas, de márgenes excluidos del “progreso”. Lo cierto es que ninguno de aquellos debates se cristalizó en una real visibilización de la diferencia de lo indígena y de la necesidad de comprenderla y convivir con ella, al menos no a nivel de políticas públicas o transformaciones sociales. Menos todavía se reconocieron las formas de ser de las comunidades indígenas como posibilidades de vida tan válidas como las liberales. La diferencia de aquellos pueblos se seguía llenando de contenido desde el poder hegemónico.

Es precisamente este último punto el que me parece más problemático en toda defensa que se hace de la cultura andina y su diferencia hasta hoy, y ha sido también un constante fantasma a enfrentar a lo largo de la investigación. Ya sea en un texto académico o literario, en un manifiesto, en una opinión personal o en una protesta pública, pienso que es necesario superar los márgenes de la sola empatía con los pueblos indígenas y la preocupación por conservar la cultura ancestral, ya que si los actos de resistencia se siguen librando desde aquellos frentes será muy

a los pueblos indígenas y, desde ese punto, busca su reconocimiento como sector históricamente marginalizado y señala la transformación de esas dinámicas como un proceso necesario en el país. (González, 2014, pp. 45-57)

En este contexto, se entiende que la representación del indio como un personaje adolorido y resentido, prescindiendo de su contextualización económica y política, no resulta útil para comprender la problemática indígena en toda su complejidad. Así, si bien la angustia está presente también en las novelas de corte neoindigenista, esta sensación de vacío y confusión se explica a la luz de los procesos de expropiación, explotación y alienación que vivencian las comunidades indígenas a partir de su inserción forzada en prácticas capitalistas y liberales.

difícil evitar que sean asimilados una y otra vez por los mecanismos hegemónicos del Estado y del mercado. Superar esos márgenes implica un real cuestionamiento de lo que nos constituye, del sitio que ocupamos y desde el cual nos expresamos para confirmar, para negar, para juzgar, para interpretar a otros y sus formas de vida, y también para autorepresentarnos. La literatura neoindigenista abre puertas hacia dicho proceso, intentaré explicarlo a continuación.

Todo texto literario es una apelación a la conciencia que se tiene de una misma y del espacio y tiempo que se habitan. Tienen razón quienes afirman que leer un buen libro es ingresar al universo de este, pero, a la vez, dejar que su universo ingrese en ti. Se teje así una retroalimentación poderosa que reposa sobre palabras y sensaciones, conocimientos y experiencias. De mi paso por la literatura, fueron las novelas neoindigenistas las que más fracturaron mi forma de comprenderme y de comprender el mundo inmediato que habito. Para explicar mejor las razones, empezaré por construir una definición poco convencional de esta categoría literaria. Para mí, las novelas neoindigenistas narran historias en las que existen múltiples rupturas de sentido y retos para la comprensión; de estos procesos, me interesan en particular los que ocurren a nivel estético y político, aunque, evidentemente, ambos se condicionan e implican.

A nivel estético, ya que las novelas neoindigenistas describen como bellas y agradables a los sentidos escenas que hasta el momento recibían la etiqueta de feas y salvajes: una mujer sudorosa con las manos agrietadas por el trabajo en la tierra, una movilización indígena que se conduce con rabia y violencia, etcétera. Y, además, lo hacen a través de un lenguaje que simboliza en sí mismo lo imbricado

de la historia: el comunero que se expresa frente al capitalino y al extranjero en un idioma que no deja de ser el quechua de los ancestros, pero a la vez se castellaniza para alcanzar los oídos oficiales. A nivel político, ya que esta literatura plantea la situación de las comunidades indígenas desde su complejidad histórica y económica en un contexto nacional y global, lo cual permite visibilizar a los pueblos andinos como parte activa en una constante lucha por los recursos y en disputa con el Estado y el mercado frente a la legitimación de estructuras hegemónicas tanto a nivel material como subjetivo.

Entender la propuesta de autores como Vallejo, Alegría y Arguedas exige entonces una transformación de la sensibilidad de los lectores, una disposición para apreciar y comprender la literatura desde sitios en los que probablemente no todos se sienten cómodos. Entender el porqué del texto es importante. Ocurre un poco lo mismo que comenté al principio: se puede participar de una movilización en contra de un proyecto extractivo transnacional y empatizar con la causa, pero comprender que lo que se está defendiendo no es solo un territorio sino formas de vida y de ser diferentes requiere mayor reflexión. En mi caso, si bien ya la literatura existencialista – de autores como Sartre, Camus, Kafka, Dostoievski, etc. – había empatado con las preguntas que estaba intentando resolver - ¿quién soy?, ¿para qué existo?, ¿qué sentido tiene mi ser cotidiano? -, fue la literatura neindigenista la que perfiló una clave de entendimiento importante: el pensar mi duda, mi angustia y mi horizonte desde mis circunstancias materiales, desde mis limitaciones y arbitrariedades.

Esta afirmación última parece una obviedad, sin embargo, el pensarse a una misma reconociendo que las formas de ser que escoge son unas entre otras tantas posibles no es tan simple. Abrirse hacia esas otras formas posibles de ser implica un esfuerzo importante – personalmente, lo siento siempre algo lejano e inconcluso –, ya que se trata no solo de reconocer que existen sino de intentar comprenderlas ¿y por qué comprenderlas? Porque convivimos con ellas en el día a día, porque invisibilizarlas conduce a una violencia brutal sobre los otros y otras diferentes que nos rodean y que conforman las redes sociales y económicas que sustentan nuestra existencia, las comunidades indígenas y los espacios que habitan son clara prueba de ello. Limitarse a tolerar la diferencia no es más que otra danza en solitario, por eso creo que es necesario aprender a conocer y conocerse de maneras que reten y quiebren aquellas a las que nos hemos acostumbrado y que asimilamos como mejores o más válidas.

Siguiendo esa ruta, empecé a reflexionar con mayor conciencia acerca de las particularidades de mis circunstancias, es decir, el ser mujer, latinoamericana, peruana, provinciana, profesionalizada dentro de los reducidos márgenes de la educación oficial, entre otros, y ahora extranjera en México⁴, migrante por decisión. El movimiento entre espacios, formas de vida e imaginarios, además de la reflexión acerca de cómo esos cambios me van determinando, definitivamente han motivado mi elección del tema de investigación. A cada página de las novelas que leía percibía ese cuestionamiento por la vida que sentía tan mía, que me llevaba a

⁴ En setiembre de 2018, llegué a la Ciudad de México para iniciar mis estudios de posgrado en la Universidad Autónoma Metropolitana. Esta es mi primera experiencia de residencia estable fuera de mi región y mi país.

preguntarme por qué ser de una manera y no de otra, por qué existe tan poco espacio para lo que es diferente a lo hegemónico, por qué se siente en el aire esa intención de homogeneizarnos, medirnos, calificarnos a todas y todos, por qué el pensar y ser de una manera que escape a esos márgenes tiene que ser una decisión arriesgada y un trance doloroso, un enjuiciamiento público sin garantías.

Pensarme a mí misma era pensar las estructuras económicas, políticas y sociales asimiladas en mi subjetividad, enquistadas en mis formas de vida, repetidas en mis prácticas cotidianas. Conservadas, excluidas o transformadas, todas dentro y fuera de mí. Pero lo más importante es que implicaba pensar también aquellas formas de vida que dejé fuera y en las razones de dicha elección. Ese proceso reflexivo se vio reforzado y estimulado por la lectura de las novelas que analizo en este trabajo; como ya dije, pienso que poseen una potencia que pide ser escuchada, observada, sentida. Este atributo no es difícil de comprender si se tiene en cuenta que las novelas neoindigenistas representan las realidades cuya diferencia me interpeló y me interpela hasta hoy; además, lo hacen a través de historias y discursos que están cifrados en códigos que combinan la creación estética y la reflexión filosófica, la propuesta teórica y la manifestación política. Todo ello sumerge a quien las lee en una convulsión de sentido.

Sé también que aquel proceso habría sido más difícil si no fuera porque, aun con mis limitaciones y velos, me siento parte del conjunto de voces que buscan eco en los espacios hegemónicos y que se resisten a ser homogeneizadas. Evidentemente, no puedo comprender del todo las formas de ser de los pueblos cuyas experiencias intenta representar la literatura que analizo, pero mis

circunstancias personales creo yo que me aproximan un poco hacia dicha comprensión. Mi voluntad por lograr una apertura hacia el mundo que me rodea desde canales no solo racionales – o al menos no en los términos que la entiende la cultura occidental –, mi explicación de los sucesos a partir del reconocimiento de las complejas redes que reposan sobre lo humano y lo no humano, así como mi apuesta por prácticas más comunitarias y mi rechazo hacia el sueño empresarial me hicieron darme cuenta de que incluso a niveles más prudentes – ajustados a estándares que no rebasan el límite de la tolerancia – esta diferencia en la forma de ser y actuar no encuentra lugar en la sociedad del neoliberalismo, sino que sigue recibiendo la etiqueta de pensamiento folklórico o propuesta política utópica.

Aunque no es el eje de este trabajo, me parece importante señalar que no niego que el rechazo hacia lo diferente, las resistencias hacia su comprensión y su consiguiente estigmatización están en todos lados. Es decir, pienso que al interior de las comunidades indígenas y desde sus formas de vida, - o de quienes intentamos comprenderlas - existen también prejuicios y etiquetas respecto a las dinámicas de las sociedades capitalistas y neoliberales. Resulta evidente que se adolece universalmente de formas de convivencia entre diferentes. Sin embargo, no se puede negar el hecho de que cuando el rechazo y la estigmatización viene desde el sitio del poder que controla las dinámicas globales, la situación se encuentra en desequilibrio, los caminos de aproximación se tejen desde el poder y siguiendo sus normas, atendiendo sus prioridades y aceptando sus límites más sutiles.

Dicho esto, creo que se delinean con mayor nitidez la intuición y la sospecha de las que hablé al inicio del texto y se traducen, primero, en preguntas más claras:

¿por qué la resistencia desde la diferencia me interpela a pensar en lo que soy y en mis elecciones de ser?, ¿por qué me invita a poner en duda las formas en que siento y pienso, las formas en que soy? Y, segundo, en búsquedas más precisas: decidí dar respuesta a estas preguntas a través de la literatura, busqué comprender cómo es que en las novelas neoindigenistas se representaba la construcción del ser en el mundo de una comunidad indígena y de quienes la integran, y qué tanto decía esa construcción acerca de la interpelación desde la diferencia y desde los márgenes.

Aunque en este trabajo hablo desde mi particularidad, creo que algo puede significar mi voz y mi intento por comprender otras voces, y por construir un espacio de expresión y escucha, así como en su momento las vidas y las palabras presentes en las realidades que viví y en la literatura que leí me hablaron a mí, y me hablaron tan fuerte que no pude evitar escucharlas. En este sentido, la investigación es íntima y a la vez pública, callada y a la vez bulliciosa, introspectiva y a la vez sociable. Como señalé al principio, el que la elección de un tema de investigación sea arbitraria no significa que no tenga un sentido o justificación, que no busque satisfacer un deseo importante. La experiencia que implica intentar comprender un fenómeno – desde el sitio de aquel deseo o interés – habilita rutas de aproximación hacia diversos planos de la realidad y a la interacción entre los mismos, esas rutas pueden servir como canales de aprendizaje para posteriores experiencias.

Hasta este punto, he buscado transmitir cómo surgieron las preguntas de investigación y explicitar los motivos por los cuales la literatura constituyó la fuente de aproximación hacia los temas que me interesaba investigar. Sin embargo, una vez ubicada en el campo de la literatura, me pregunté en su momento ¿por qué

intentar comprender una representación literaria para dar respuesta a cuestionamientos de naturaleza existencial? Pienso que el contacto con la narración, con el uso del lenguaje y la elección de los símbolos en una creación literaria abre puertas hacia una interpretación más compleja de la realidad. El engranaje entre el contexto que ve nacer una novela y la manera en que ésta última afecta la escena social de un momento en particular se ubica en la representación propuesta en la creación literaria.

Me explico: el diálogo entre seres, todos diferentes y en defensa/disputa de lo que son y por lo que quieren ser, se construye sobre interpretaciones, sobre lecturas de los actos, omisiones, palabras, emociones de los otros y otras. Intentamos comprender a y relacionarnos con los otros a partir de la representación que tenemos de ellos – lo que hemos leído, escuchado, imaginado, etc. –. También, los otros construyen representaciones como canales de comunicación. Lo que me digo a mí misma acerca de los otros u otras será finalmente lo que defina la forma en que interactúe con los demás. Por estas razones, me interesa investigar las representaciones que la literatura, como importante espacio de expresión y transformación cultural, ofrece. Ahora, la representación suele ser apropiada por la hegemonía, se la llena de prejuicios y estereotipos, de allí que me interese consultar fuentes que intentan escapar de dichos lazos. De todas formas, no niego que el riesgo de caer en los mismos hoyos y puntos ciegos está presente.

Así, sobre binomios y contrastes, construyo este trabajo. He decidido hacer, entonces, una lectura de las novelas desde dos fronteras: la racionalidad andina y la racionalidad occidental/instrumental; las prácticas comunitarias y el modo de

producción capitalista. Me interesa no enemistar un concepto o una idea con otra, sino entender a una desde la otra y viceversa, recorrer varias veces el camino a fin de comprender por qué una busca imponerse frente a la otra, a través de qué rutas lo hace y qué genera ese contacto – a veces dialogado y otras veces disputado – en las formas de responder a las preguntas por *el ser*. Como mencioné líneas arriba, el concepto de la diferencia y la propuesta de normas de convivencia entre diferentes se suele construir desde el lado del poder hegemónico⁵, lo cual implica la reproducción del desequilibrio. Por ello, intento hacer una lectura que reduzca los estereotipos y sesgos que existen desde un lugar y otro, y que identifique campos de interacción entre ambas formas de vida, ya sea como disputas, transiciones o asimilaciones.

Así pues, la investigación tiene como eje central las representaciones de *el ser* presentes en la literatura neoindigenista del Perú, específicamente, la obra de los autores César Vallejo, Ciro Alegría y José María Arguedas, y, con mayor énfasis, la creación del tercero. Ahora bien, con representaciones de *el ser* aludo a la manera en que dichos autores, a través de la construcción de historias y discursos en sus novelas, representan la formulación de la pregunta por *el ser*, así como la búsqueda y construcción de posibles respuestas. La pregunta por *el ser* abarca diferentes y complejos cuestionamientos, sin embargo, para efectos prácticos en esta investigación, la he desglosado en dos interrogantes: ¿quién soy? y ¿quién soy en

⁵ A lo largo de este trabajo, he utilizado la expresión “poder hegemónico” - para referirme a los actos del Estado y del sistema capitalista - y no solo “poder”, ya que busco señalar que la resistencia de las comunidades indígenas es también una forma de poder, una expresión de su agencia y su potencia.

el mundo? Sobre la relación entre ambas preguntas, volveré al momento de explicar cada uno de los capítulos.

De la cantidad de personajes y tramas que contienen las novelas, los personajes que me interesa analizar en este trabajo son la comunidad indígena como sujeto colectivo y las personas que la integran como seres que son individuales pero que no por ello dejan de ser parte de un todo y de entenderse como tales. Las tramas de interés son aquellas que relatan el proceso de modernización de las comunidades indígenas. Ahora, de dicho proceso de modernización, analizo dos dinámicas en particular: el impacto del modo de producción capitalista y el contacto entre la racionalidad andina y la racionalidad occidental. Es necesario dejar claro que el término representaciones ha sido seleccionado precisamente para manifestar que no son los cuestionamientos existencialistas de las propias comunidades indígenas los que he estudiado – ni pretendo adjudicarme su voz –, sino la representación que de dicho fenómeno hacen los autores seleccionados.

Es importante señalar que en el Perú, se suele estudiar la literatura neoindigenista para la comprensión de una cultura andina y una realidad social que se asumen, erróneamente, superadas en el tiempo, es decir, como si no quedase vestigio de dicha cultura y como si la problemática económico-social de las comunidades indígenas ya hubiese sido resuelta, sin embargo, no se ha abordado aún a esta literatura como una fuente de filosofía existencialista y, al contrario, se suele recurrir a autores como Sartre y Camus para comprender al existencialismo y la pregunta por *el ser*. Resulta, por ello, importante para la filosofía y la literatura

latinoamericanas hacer, una relectura de la creación neoindigenista, esta vez con miras a identificar en ella el planteamiento existencial de las comunidades indígenas a partir de su interacción con dos elementos propios de la modernidad: el modo de producción capitalista y la racionalidad occidental/instrumental.

Dicho esto, voy a señalar el trabajo que llevo a cabo en cada uno de los capítulos que componen esta investigación. Asimismo, me ocuparé de mostrar los giros que dio la investigación a lo largo de estos meses a partir de la retroalimentación entre secciones. En todos los capítulos, para la interpretación de la manera en que se construyen las historias y los discursos narrativos, con especial énfasis en los personajes, los monólogos y diálogos que cada autor coloca en su voz, me sirvo, principalmente, de las siguientes fuentes teóricas: la Filosofía Andina – particularmente el concepto de racionalidad andina –, el análisis de la racionalidad occidental/instrumental que plantea la Filosofía Crítica y la Teoría Decolonial, y los Estudios Subalternos. Estas fuentes serán constantes a lo largo de toda la investigación.

Para dar una idea más precisa de cómo utilizo estos aparatos teóricos, en principio, hay que recordar que en las novelas neoindigenistas se presenta no solo una descripción de las dinámicas de los pueblos indígenas, sino que también se recoge una propuesta existencial o vital no hegemónica. En los mencionados textos literarios, frente al individualismo, la promoción de la competencia entre unos y otros, el dominio de la naturaleza y el relego de los afectos en favor de la razón como único canal para comprender el mundo; la comunidad indígena se conduce

desde lo colectivo y lo cooperativo, y su apertura hacia el mundo reconoce importancia al componente emocional y sensorial de los seres humanos.

De manera sucinta puedo señalar que la conjugación entre estas fuentes teóricas como vía de interpretación la realizo de la siguiente manera. Para aproximarme a la comprensión de un ser individual y colectivo que es diferente y vive de manera diferente a la hegemónica, utilizo principalmente las categorías de la Filosofía Andina que explican una apertura al mundo desde canales que rebasan la racionalidad occidental/instrumental y una forma de vida distinta a las prácticas capitalistas. Con el fin de poner a dialogar aquella racionalidad con la andina, me sirvo también de la Filosofía Crítica, ya que esta desglosa y explica los mecanismos de autovalidación de la racionalidad occidental/instrumental y lo hace además en el contexto de crítica hacia el sistema capitalista.

El canal teórico que me permite observar los procesos de interacción entre la racionalidad andina y la occidental/instrumental desde una perspectiva más histórica y económica es primordialmente la Teoría Decolonial, ya que no se puede perder de vista que las prácticas capitalistas y liberales en las comunidades indígenas se han llevado a cabo repitiendo el patrón de dominación económica y negación ontológica que inició con la colonización. Los Estudios Subalternos son útiles en el rastreo de la agencia de las comunidades indígenas, a partir del reconocimiento de la negatividad, la diferencia y los procesos de resistencia dirigidos desde los grupos subalternizados.

En resumen, a partir de estas fuentes teóricas trato de hacer una lectura de las novelas neoindigenistas consciente de los procesos históricos y económicos que

subyacen a la representación que se elabora de la comunidad indígena como sujeto colectivo y a sus integrantes como seres individuales. Ahora bien, el aterrizaje de los referidos procesos en los textos literarios lo ubico en los cuestionamientos existenciales latentes en las historias narradas y los discursos narrativos, de allí que mis preguntas guía sean cómo se entienden a sí mismos los personajes desde su ser indio, india, comunero o comunera, y qué lugar se asignan a sí mismos en el mundo. Para desenmarañar estas preguntas, me dedico a identificar cómo se representan sus formas de ser en el mundo, lo cual abarca la manera en que se aproximan a y se relacionan con su entorno y consigo mismos en sus prácticas cotidianas y en sus movimientos.

Así pues, en el primer capítulo, trazo un contexto histórico de los años circundantes a la publicación de la primera novela de corte neoindigenista, *El tungsteno* de César Vallejo, en 1931. Esta narración e interpretación de hechos resulta importante para hacerse una idea las intenciones que laten en el señalado libro: las reacciones que se esperaban en el público receptor, las interpelaciones tanto al mundo del arte como a la escena política, etc. No obstante, conocer el contexto – incluido el personal del autor – favorece también la identificación del discurso narrativo que se construye de manera sutil y que a veces dice más del texto que el propio texto. El estar atenta al lugar desde donde se escribe la novela y a la ingeniería del texto en sí ha sido una herramienta importante al momento de analizar las representaciones que contienen los libros estudiados.

Asimismo, analizar con detalle el contexto del nacimiento de *El tungsteno* es importante, puesto que esta novela marca profundamente la obra de los otros dos

autores: Ciro Alegría y José María Arguedas. Si bien, cada uno de los libros aporta con elementos diferentes que se van sumando a la comprensión de las representaciones de *el ser* que me propuse investigar, es innegable la fuerte influencia que ejerció Vallejo sobre los relatos neoindigenistas que le siguieron a nivel de estructura y construcción de la trama. Así pues, en todos los libros estudiados se relatan, aunque con diferentes perspectivas y complejidades, procesos de despojo de recursos naturales y movilizaciones indígenas. Alegría y Arguedas no se limitan a replicar las reflexiones de Vallejo, sino que las actualizan, reinterpretan y alimentan de acuerdo a sus propios espacios y tiempos.

Cabe precisar que este es el único capítulo en el que me dedico a analizar con detalle el contexto del nacimiento de la novela, ello debido a que me interesa particularmente explicar por qué surge la literatura neoindigenista, con su primera novela *El tungsteno*, y con qué objetivo empiezan a escribirse historias que siguen dicha ruta. De todas formas, en todos los capítulos hago referencias a los elementos históricos y económicos que subyacen a la propuesta literaria. Esta justificación tiene más sentido si se comprende que el objetivo de esta tesis no es hacer un exhaustivo análisis histórico, económico o antropológico de las dinámicas de la comunidad indígena, sino que su objeto de estudio es la representación literaria. Claro que, para hacer una interpretación profunda de aquella, es necesario tener cierto conocimiento del contexto de la novela y de su autor.

En el segundo capítulo, llevo a cabo el análisis de *El tungsteno*. Para interpretar la historia y el discurso de este libro, me concentro en los personajes que considero más importantes en la novela: los soras, los yanacunas y Servando

Huanca. Dos elementos clave de este capítulo – ya que serán retomados en los capítulos posteriores – son el reconocimiento del lugar que ocupan las comunidades indígenas en las dinámicas estructurales y la semilla de la acción de resistencia. Vallejo representa a través de sus personajes las etapas por las que pasa un ser individual y colectivo antes de empezar a ejecutar acciones que repelen el poder. Si bien la alusión a una movilización colectiva es exigua en esta novela, pienso que posee el enorme mérito de haber encargado a los neoindigenistas más jóvenes el pensar qué viene después del odio y la toma de consciencia. En efecto, estos temas serán retomados por Alegría y Arguedas.

En el tercer capítulo, analizo la novela *El mundo es ancho y ajeno* (1941) de Ciro Alegría, la cual es considerada por la crítica nacional e internacional como el libro que mejor refleja la problemática indígena. Al igual que en el capítulo anterior, el análisis por personajes ha sido una guía muy útil en la investigación. No es mi objetivo adelantar en esta sección las conclusiones del capítulo comentado; sin embargo, me parece importante retomar uno de los aspectos que dejé inconcluso líneas arriba: la relación entre las preguntas ¿quién soy? y ¿quién soy en el mundo? *El mundo es ancho y ajeno* evidencia que la primera pregunta lleva inserta en sí misma a la segunda.

Me explico. En este capítulo, empieza a tomar forma el entendimiento del ser individual desde lo colectivo y comunitario, y viceversa. La relacionalidad del todo que constituye un eje de la filosofía andina – y sobre la cual se ha reflexionado en el capítulo anterior con el objeto de interpretar la novela de Vallejo – cobra especial importancia para entender las representaciones de *el ser* que se desarrollan en la

mencionada novela. Se hace, entonces, más clara la ruta para entenderse a una misma a partir de la forma en que se vive en el mundo y se relaciona con otros seres.

Asimismo, empieza a delinearse en esta sección la construcción de la verdad en comunidad, la cual se convierte en una reflexión necesaria para comprender el sentido que dirigen los actos que componen la vida, principalmente, los que defienden la diferencia frente a las prácticas hegemónicas. La otra categoría clave que nace en este capítulo es el movimiento; con ello me refiero al desplazamiento objetivo y subjetivo de los personajes; es decir, la migración que permite conocer las formas de vida fuera de la comunidad y el descentramiento de la racionalidad andina para comprender la occidental/instrumental. Ambos procesos serán abordados como necesarios para, nuevamente, proteger una forma de ser en el mundo que no se sujeta a los márgenes que el poder pretende imponer.

En el cuarto capítulo, se analizan las tres novelas del escritor José María Arguedas: *Los ríos profundos* (1958), *Todas las sangres* (1964) y *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971, libro póstumo). El análisis en esta sección lo construyo ya sobre las conclusiones de los capítulos precedentes, esto es, retomando las categorías de reconocimiento de la negatividad, acción de resistencia, construcción colectiva de la verdad y movimiento, por mencionar las más importantes.

Sobre las representaciones de *el ser* en la obra arguediana se dirá mucho en el capítulo respectivo y en las conclusiones de la investigación. Sin embargo, me parece pertinente mencionar que es Arguedas quien más se conecta con la sospecha o intuición de la que hablé al inicio de esta introducción y, por tanto, quien

mejor encaja con los objetivos de la investigación. No obstante, es necesario reconocer que la interpretación de sus novelas requiere imprescindiblemente de los hallazgos de los capítulos dedicados a la creación de los otros dos autores.

Así, este literato representa el proceso a través del cual una comunidad indígena y sus integrantes cuestionan la legitimidad de las formas de ser en el mundo que el poder hegemónico pretende imponer. En este sentido, la pregunta ¿por qué ser de esta manera y no de otra? es un cuestionamiento latente. El otro eje temático de la obra arguediana que se vincula directamente con la pregunta de investigación es *el ser* en movimiento. Es decir, Arguedas dota de actualidad a la temática neoindigenista al construir personajes migrantes que conjugan en sí mismos racionalidades y formas de vida diferentes. Por último, es importante señalar que el análisis se ha hecho tanto a nivel del relato como del metarelato. A lo que me refiero es que la estructura particular de la novela – suma de historia narrada y diarios personales del autor – ha posibilitado una lectura mucho más allá de lo textual, una experiencia más profunda para mí como lectora.

El último capítulo de la tesis está dedicado a las conclusiones. He buscado no sumar las reflexiones de cada uno de los capítulos sino darles unidad desde aquellas preguntas iniciales que dieron origen a la investigación. Intento, entonces, recoger los hallazgos de todas las secciones precedentes, y, a la vez, reconocer que es la obra arguediana la que los condensa y les da una intención y una estructura finales. Asimismo, la tesis culmina sugiriendo una pregunta, intentando resolver un cuestionamiento y provocando el surgimiento de otro; este es, creo yo, el espíritu de toda investigación.

CAPITULO I

Contexto del nacimiento de la novela neindigenista en el Perú

El tungsteno, novela publicada en 1931, constituye el primer texto que problematiza la situación de las comunidades indígenas del Perú desde el frente económico-político, de allí que se haya afirmado que esta es la primera novela que une la temática indígena con la óptica marxista (González, 2013, p.25). Esta última característica es precisamente la que marca el nacimiento de una literatura ya no indigenista ni indianista sino neindigenista. Así, hasta la publicación de *El tungsteno*, la realidad de las comunidades indígenas era representada en la literatura de manera romántica y esencialista, se obviaba el hecho de que en el Perú las comunidades indígenas venían atravesando un proceso de transformación económica, política y cultural como consecuencia de las políticas públicas asociadas al ingreso del país al flujo del capital internacional. En este capítulo, ofrezco una visión general del contexto del nacimiento de esta novela, el cual también servirá para la interpretación de los otros textos que analizaré a lo largo de toda la tesis.

1.1. Escena política del Perú en el nacimiento de la novela *El tungsteno*

La derrota en la Guerra del Pacífico, el despojo de las fuentes de guano⁶ y la deuda externa sumieron al Perú en una fuerte crisis económica, política y social en las últimas décadas del siglo XIX e inicios del XX. En este sentido, la escena política que enmarca la producción prosística de César Vallejo está atravesada por el

⁶ Traslado al castellano de la palabra quechua wanu que significa estiércol o basura. Para este caso, hace referencia al estiércol de las aves marinas del departamento de Ica (Perú) que era utilizado como fertilizante (Ayay, 2018, p. 83).

proceso de reconstrucción del país, la fragmentación de la sociedad y la pugna entre los partidos socialistas y liberales por dirigir dicho proceso. Aunque el recuento histórico de esta etapa del país no constituye el eje de la investigación, resulta necesario contextualizar el surgimiento de la novela a fin de identificar las posturas políticas que se encontraban en interacción y el diálogo entre estas y la producción literaria. Al respecto, resulta importante recordar a Bourdieu cuando señala que el campo de poder, caracterizado por las fuerzas económicas y políticas dominantes, ejerce influencia sobre el campo del arte y sus dinámicas internas (1995, pp. 319-321).

La publicación de una novela significa la plasmación de determinada lectura de una realidad, la adopción de una postura política y la búsqueda de la transmisión de un mensaje hacia la sociedad. Las representaciones contenidas en una novela, a su vez, impactan en la escena social y en la interpretación que se elabora de la misma. Así, dado que, como se observará en los segmentos dedicados específicamente al análisis de la novela, le interesa a Vallejo evidenciar la problemática indígena a partir de la intervención del modo de producción capitalista, a lo largo de este breve recuento histórico, se colocará énfasis en identificar el lugar que han ocupado las comunidades indígenas en el contexto económico, político y social en las décadas circundantes a la publicación de *El tungsteno* en 1931.

Antes de ingresar al desarrollo de este apartado, resulta necesario advertir al lector y lectora que, en los archivos históricos y sociológicos del Perú, se suelen utilizar términos que invisibilizan la heterogeneidad que existe al interior de una comunidad indígena, los conflictos de poder y las relaciones complejas que aquellas

contienen. Así pues, se suele hablar de *el indio*⁷, *la causa indígena* y *la comunidad indígena* como si se tratase de construcciones arquetípicas y estáticas. Como consecuencia de dicha visión superficial de la problemática, se incurre en las siguientes polarizaciones: el personaje de *el indio* puede desempeñar la faceta de lo abyecto y lo salvaje que debe ser dominado o, en el otro extremo, la faceta de la víctima desprovista de agencia y sujeta a los vaivenes de la historia. Conocer esta visión esencialista de lo indígena resulta útil para comprender y analizar la postura adoptada por Vallejo en su novela *El tungsteno*.

Esta alusión a lo pétreo y esencialista de las palabras *indio* o *indígena*, no obstante, pienso que no debe conducir a la inhibición de su uso, al contrario, creo que justamente se trata de hacer un uso consciente y crítico de ambas denominaciones. En este trabajo, las discusiones y reflexiones se construyen alrededor de dichos términos, ya que, tal como señala Butler, citada por Hall, a propósito del término “negro”, hay muchas palabras con connotación negativa que puede ser transformada a positiva, debido a que “(...) mantienen en sí mismas los rastros de la lucha por el cambio. Esta podría constituir una estrategia alternativa a la “corrección política”, que intenta limpiar el idioma de cualquier rastro de negatividad” (2010, p. 599). En el mismo sentido, es necesario tener en cuenta que hay denominaciones que inevitablemente deben seguirse usando por más cargadas

⁷ A lo largo de la tesis usaré de manera reiterativa la palabra *indio*, sin embargo, con ella estoy aludiendo tanto a las integrantes como a los integrantes de una comunidad indígena. La elección del término *el indio* no pretende invisibilizar a las mujeres que forman parte de los pueblos originarios, sino que se trata únicamente de una elección mía a efectos de conservar una sola categoría de análisis cuando resulte necesario a efectos de politizar su contenido.

que estén de contenido problemático y relativo, ya que es precisamente aquella carga dogmática política, emocional, moral, etc. lo que mantiene viva la reflexión⁸.

En la década de 1840, el Perú dio sus primeros pasos de ingreso en el flujo de capital global a través del comercio de guano con Inglaterra y Francia; sobre la explotación de dicho recurso reposó la economía posterior al proceso de independencia de 1821 (Cotler, 2016, p. 101). Mariátegui señala dos transformaciones importantes a las que esta etapa en la historia económica del país dio lugar. Primero, los sucesores y terratenientes de la colonia se convirtieron en la burguesía. El resultado fue que, si bien los integrantes de esta naciente burguesía habían heredado su poder y posición social del periodo feudal⁹, tuvieron que adoptar los principios y las dinámicas de la economía y política liberales. Segundo, el auge económico a partir de la extracción de los recursos naturales ubicados en las costas del Perú posicionó a esta zona geográfica como la más rica y poderosa. Este evento constituye un antecedente importante del abandono por parte del Estado de las actividades económicas de la sierra y de las comunidades que en esta habitaban (2007, p. 15).

⁸ A propósito, resulta interesante la reflexión de Hall acerca de la palabra multiculturalismo. Veamos. El término “multiculturalismo” se utiliza ahora universalmente. Sin embargo, esta proliferación no ha estabilizado ni ha aclarado su sentido. Tal como otros términos relacionados —por ejemplo, “raza”, “etnicidad”, “identidad”, “diáspora”— el multiculturalismo está ahora tan enredada discursivamente que sólo puede usarse “bajo borradura” (Hall 1996). Sin embargo, y ya que no tenemos conceptos menos implicados con los cuales reflexionar sobre este problema, no tenemos más alternativa que seguir usándolo y preguntándonos sobre él. (2010, p. 583)

⁹ Existe un intenso debate acerca de si existió o no feudalismo en el Perú, sin embargo, esta no es una discusión que abone sustancialmente a la resolución de mis preguntas de investigación. No obstante, siguiendo a Agustín Cueva, es importante señalar que las formas económicas heredadas del periodo colonial si bien estaban caracterizadas por el bajo nivel del desarrollo de las fuerzas productivas y por las relaciones sociales de producción basadas en la esclavitud y la servidumbre, fueron un engranaje más en el desarrollo del capitalismo global. (2004, p. 15)

Entre 1850 y 1860, el guano se convirtió en el producto más exportado por América Latina hacia Inglaterra. En 1866, el comercio de este producto contribuía con el 75% de los veinte millones de soles del presupuesto nacional. Así pues, se evidencia que las ganancias que obtuvo el Estado peruano a raíz del comercio de guano fueron muy elevadas, sin embargo, al contrario de lo que podría imaginarse, la época dorada del país no sirvió para superar las brechas económicas y sociales. A principios de la década de los setenta, la inversión interna se vio seriamente disminuida a raíz de la aparente bonanza que vivía el país gracias al comercio internacional; los grupos poderosos no se vieron en la necesidad de innovar en actividades económicas al interior del país y se conservaron las estructuras coloniales de poder y la estratificación social entre los dueños de la tierra y quienes la trabajaban. A ello se sumó el hecho de que Inglaterra y los países vecinos al Perú exigieran el pago de las deudas contraídas durante las guerras de la independencia (Cotler, 2016, pp. 103-108).

En 1850, Ramón Castilla, entonces presidente del Perú, aprobó la Ley de Consolidación de la deuda interna, la cual reconocía los préstamos que habían realizado los propietarios nacionales para sostener económicamente las guerras de la independencia. Lo que se buscaba era crear una clase económicamente poderosa que quisiera invertir en las haciendas y minas. Sin embargo, lo que ello generó a nivel social fue el enriquecimiento de quienes ya se encontraban en una situación privilegiada, la apropiación de tierras comunales y la movilización de las masas populares en contra de las nuevas élites. De 1854 a 1857, se vivió en el país un periodo de guerras civiles que culminó con la revolución liberal, la cual tenía como objetivo eliminar aquellas prácticas e instituciones de origen colonial, de allí

que se suprimieron los mayorazgos, gremios y fueros de la iglesia, se concedió libertad a 20 000 esclavos y se eliminó el tributo indígena. Respecto a esta última reforma, Dávalos y Lisson, citados por Cotler, llegaron a afirmar que la supresión del tributo indígena rompió el lazo que unía al indio con la administración del Estado y lo impulsó a la rebeldía, ya que al tener que trabajar la tierra solo para comer y ya no para contribuir con su país, el indio se volvió ocioso y egoísta (2016, pp. 108-110).

En 1862, los propietarios nacionales que habían sido beneficiados con el pago de la deuda interna lograron asumir el negocio del guano y desplazaron a los extranjeros que habían sido colocados por Castilla en el manejo de su explotación y comercio. Así pues, los terratenientes del país se posicionaron como los comerciantes y banqueros de la época, sin embargo, señala Cotler, el posicionamiento económico y social de aquella parte de la sociedad peruana no se trasladó a la vida política del país. Es decir, si bien el comercio exterior se encontraba ahora en manos de los nacionales, ello “(...) no se asoció a la destrucción de los fundamentos precapitalistas de la sociedad peruana, dando cabida a que jefes militares y oligarquías mantuvieran su ámbito de poder local” (2016, p. 112). Esta afirmación del sociólogo peruano es una hipótesis común cuando se esbozan las razones por las cuales, pese al importante crecimiento económico del Perú a partir del comercio de guano, no se logró su posicionamiento como país capitalista en América Latina.

Respecto a este último punto, el historiador Peter F. Klaren señala un aspecto muy interesante:

(...), tal vez el efecto más pernicioso de la economía rentista del guano fue psicológico. Los conocimientos y habilidades empresariales no se desarrollaron y quedaron atrofiados porque una economía como ésta produce riquezas, pero no gracias al esfuerzo individual, sino simplemente por tener la propiedad y la explotación de los recursos por parte de una fuerza laboral cautiva. De esta manera, el ejemplo de la plata colonial y los trabajadores indios se repitió en el siglo XIX con el guano y los culís chinos contratados. (2004, p. 204)

En este contexto, cabe mencionar dos transformaciones importantes impulsadas por la clase propietaria y comerciante. Así, en principio, convencido este grupo de que la manera de incrementar el comercio con Europa era crear redes de conexión, propuso como solución la contratación de empréstitos para construir ferrocarriles que conectaran a las minas y haciendas con los puertos. Por otro lado, propulsó el desplazamiento de los militares de la conducción del país a través de la constitución del Partido Civil. En este escenario, se presenta una de las decisiones políticas más importantes de la época: la firma del contrato Dreyfus. En 1868, bajo la presidencia de Balta, el ministro de Hacienda Nicolás de Piérola firmó con la casa comercial Dreyfus un contrato a través del cual el Estado le vendía dos millones de toneladas de guano a un precio de sesenta soles la tonelada y, a cambio, dicha casa se comprometió a pagar la deuda externa del país, amortizar la deuda del Estado con los consignatarios nacionales y entregar al fisco 17 millones de soles anuales. El objetivo de la firma de este contrato era construir la red de ferrocarriles y así propiciar una economía que no se basara únicamente en el comercio de guano (Cotler, 2016, pp. 113-115).

Desprovista la clase comerciante del Perú de su fuente de ingresos vinculada a la venta de guano, el énfasis se redireccionó hacia la agricultura y la minería. Sin

embargo, la liberación de los esclavos y la eliminación del tributo indígena hicieron que ya no fuese tan fácil para los propietarios de la tierra obtener ganancias de sus haciendas o al menos ya no en los términos en los que estaban acostumbrados, es decir, mediando la explotación y la mano de obra gratuita. En este contexto, se trajeron 100 000 coolíes chinos que pasaron a ocupar el lugar y las circunstancias de los esclavos y los indios. A la par, tal como propuso Piérola, se construyó – nuevamente mediante la explotación del trabajo indígena – la tan ansiada red de ferrocarriles, sin embargo, ello no condujo a la diversificación comercial ni a la ampliación de las exportaciones hacia el terreno del producto agrícola y minero (Cotler, 2016, pp. 116-117).

Como causas del fracaso de la red de ferrocarriles se señala que, por un lado, el medio de transporte tradicional en mulas continuó siendo el más usado y, por otro, el bajo costo de los productos importados provocó que se los prefiriera al producto nacional. El contrato Dreyfus, pues, en lugar de favorecer la economía del país, terminó complejizando aún más la situación. Desprestigiada la dirección del Estado en manos de los militares, en 1872, triunfa en las elecciones el Partido Civil y accede al cargo de presidente Manuel Pardo y Lavalle. La situación que hereda Pardo es caótica, la deuda externa ascendía a 35 millones y el guano empieza a agotarse. La bancarrota fiscal y de la economía nacional se hizo evidente. En este panorama, un nuevo acontecimiento histórico recrudece la situación del Perú: la Guerra del Pacífico (Cotler, 2016, pp. 117-121).

En 1879, Nicolás de Piérola da un golpe de Estado al gobierno de Mariano Ignacio Prado, quien había salido huyendo del país ante la amenaza de la guerra con Chile. Así pues, la Guerra del Pacífico inicia augurando desde ya la derrota del

Perú. Por un lado, estaba la burguesía chilena consolidada que tenía a la mayoría de la población afiliada a la consecución de sus intereses y que había propiciado la construcción de un Estado militarmente poderoso; y, por otro, se encontraba un Perú económica y militarmente debilitado. No obstante, lo más interesante de este hecho histórico es que evidenció lo fragmentada que se encontraba la sociedad peruana. Los propietarios que en otra hora habían ocupado la élite comercial y banquera desconocían la dirección de Piérola, debido a que lo responsabilizaban de su exclusión del negocio del guano y su consigna era “Primero los chilenos que Piérola”. Asimismo, las clases populares y la población indígena hallaron las circunstancias propicias para intentar revertir la posición de poder que tenían los terratenientes y los comerciantes (Cotler, 2016, pp. 121-122).

En este contexto, surge la figura del general Andrés Avelino Cáceres, quien impulsa la resistencia *desde abajo* y en oposición a los intereses de las élites. Así pues, los indios que vivían y trabajaban en las propiedades de los terratenientes del país se movilaron tanto frente a la invasión chilena como frente a los dueños de las haciendas a fin de liberarse de su estado de servidumbre y explotación. La inesperada respuesta de los sectores empobrecidos de la sociedad ante la confrontación con Chile devino en la profundización del resentimiento y el rechazo por parte de las élites hacia los indios, a quienes percibían como los enemigos de la patria. Cotler relata que pueblos enteros con fuerte presencia indígena se negaron a pagar las contribuciones forzosas que exigían los chilenos argumentando que ellos no tenían nada que ver con el Perú (Cotler, 2016, pp. 123-125). Al respecto, resulta muy ilustradora la carta, citada por Cotler, que Ricardo Palma le dirigió a Andrés Avelino Cáceres:

En mi concepto, la causa principal del gran desastre del 13 está en que la mayoría del Perú la forma una raza abyecta y degradada que Ud. quiso significar y ennoblecer. El indio no tiene el sentimiento de la patria; es enemigo nato del blanco y del hombre de la costa y, Señor por Señor, tanto le da ser chileno como ser turco. Así me explico que batallones enteros hubieran arrojados sus armas, en San Juan, sin quemar una cápsula. Educar al indio, inspirarle patriotismo, será no obra de las instituciones sino de los tiempos. (Cotler, 2016, p. 125)

Se evidencia, pues, en esta carta elaborada por uno de los intelectuales más influyentes de la época que la causa indígena en términos de liberación de su estado de pobreza y servidumbre no era concebida como una tarea pendiente del Estado, más bien, se planteaba como urgente la integración del *indio* a los valores de la nación, de tal manera que dejase de percibir al costeño y al blanco como enemigos y desistiese de su rebelión frente a los propietarios nacionales. La movilización indígena contra el abuso de los terratenientes fue juzgada desde la visión de las élites, es decir, se la concibió como un obstáculo para la unificación de fuerzas frente a la invasión chilena, pero no se analizaron las causas de dicha insurgencia, las cuales obedecían al maltrato que sufrían los indios en manos de los terratenientes, tanto en los latifundios como en las haciendas.

Por otro lado, cabe precisar que no fueron solo los indios quienes aprovecharon el contexto bélico para sublevarse, sino que los trabajadores esclavizados chinos y los descendientes de los esclavos africanos también tuvieron participación. Pese a las diferencias, ambos grupos participaron en la destrucción de las propiedades agrarias de la burguesía (Cotler, 2016, p. 125). En este sentido, si algo le quedó claro a las autoridades y a la sociedad peruanas después de la

derrota en la Guerra del Pacífico (1883) fue que existían profundas fisuras entre los diversos grupos que conformaban el pueblo peruano y que estas podían devenir a la larga ya sea en la obstaculización del proceso de modernización o en la sedición de los sectores empobrecidos.

La realidad social se interpretó a través de los siguientes binomios: por un lado, los blancos de la costa y, por otro, los indios, chinos y negros que habitaban la periferia; en la costa estaban los ciudadanos civilizados y en la sierra los primitivos que debían ser modernizados. Frente a ello, se identificó como una herramienta valiosa la difusión de la idea de un Perú mestizo que justificaba la integración cultural de todos los sectores de la población. Asimismo, se planteó como objetivo la integración física de las regiones y la incorporación de la economía serrana a la dinámica capitalista de la economía de la costa (Cotler, 2016, p. 128).

La derrota en la Guerra del Pacífico tuvo como consecuencia el despojo de las fuentes de guano y salitre, lo cual agravó la situación del país; hubo, además, paralización de las fuerzas de producción y del comercio, depreciación de la moneda nacional y ruina del crédito exterior. El Perú quedó, en términos de Mariátegui, anémico (2007, p. 16). En este contexto, las clases que habían ascendido a la élite burguesa gracias al auge del guano y el salitre se vieron en la necesidad de buscar nuevas rutas para la reinserción en el capital global. En este afán, el gobierno de Andrés Avelino Cáceres entregó en 1888 a Inglaterra la red de ferrocarriles del Perú a través de la firma del contrato Grace por un lapso de aproximadamente setenta años. De esa manera, nuevamente capital extranjero ingresó en la nación y empezó a hacer importantes inversiones. Sin embargo, la acotación de Mariátegui – en 1928 – es que, pese a que se reestableció el contacto

con el capital global, la economía peruana nunca dejó de ser colonial, ya que la clase beneficiada por el capital extranjero tampoco logró esta vez consolidarse como una clase burguesa (2007, pp. 10-19).

El teórico peruano señala que, en el Perú de la posguerra, uno de los ejes de la economía fue la agricultura y esta, al igual que durante la colonia, se impulsó a costa de la explotación del *indio* y del mestizo en los latifundios de los cuales era propietaria la clase media criolla y cuya administración heredaron desde las encomiendas. En los latifundios, en su mayoría de azúcar y de algodón, persistía un sistema de trabajo feudal, pese a la abolición del tributo indígena. La existencia de latifundios en la costa incentivó la migración desde la sierra y, por ende, se incrementó el número de indios en situación de pobreza alrededor de los centros de producción (2007, pp. 20-21).

1.2. El *indio* y el socialismo en el Perú

La sección anterior ha concluido introduciendo a escena a una importante figura para la política peruana y, principalmente, para aquella que circunda el momento de publicación de *El tungsteno*; se está hablando, pues, de José Carlos Mariátegui, pensador marxista nacido en el Perú y fundador del Partido Socialista del mismo país en 1927. Para comprender la importancia del mensaje que este pensador introdujo en el Perú de aquel entonces y su influencia en la obra de César Vallejo, se hará un breve repaso acerca del socialismo en la escena internacional y la lectura que de este hizo Mariátegui. Cabe precisar que lo que pretende aclarar la revisión del contexto político e ideológico es que la construcción que realiza Vallejo de *el indio* y de la *comunidad indígena* persigue un objetivo político vinculado a la discusión que

existía en ese momento acerca de la revolución socialista y el sujeto político encargado de dicha misión.

Michael Löwy ubica a Mariátegui dentro del periodo revolucionario de la historia del marxismo latinoamericano, de 1920 a 1930; en este periodo, señala, la revolución es caracterizada como socialista, democrática y antiimperialista. Al igual que las demás etapas del marxismo en América Latina, esta recoge la constante discusión entre el excepcionalismo indoamericano y el eurocentrismo. Para la primera de estas posturas, la especificidad cultural, histórica y estructural del contexto latinoamericano hacía del marxismo una teoría lejana y ajena para los países de esta parte del mundo; mientras que, desde la segunda, se buscaba a toda costa la aplicación de los postulados marxistas aunque ello implicase un acople forzoso de los elementos de la realidad latinoamericana a las categorías y problemáticas abordadas por Marx y Engels, tales como la contradicción entre fuerzas productivas capitalistas y las relaciones feudales de producción, el papel históricamente progresista de la burguesía, la revolución democrático-burguesa contra el Estado feudal absolutista (2007, pp. 9-11). En este punto, Löwy realiza una aclaración importante al señalar que, como consecuencia de esta perspectiva eurocentrista:

(...) la estructura agraria del continente fue clasificada como feudal, la burguesía local considerada como progresista, o al menos revolucionaria, el campesinado definido como hostil al socialismo colectivista, etc. En esa problemática, toda la especificidad de América Latina fue implícita o explícitamente negada, y el continente concebido como una especie de Europa tropical, con su desarrollo retardado de un siglo, y bajo el dominio del imperio norteamericano. (2007, p. 11)

Mariátegui adopta una postura que no encaja perfectamente dentro de ninguna de las dos ya señaladas, pero sí que responde a las críticas formuladas desde ambos extremos. Así pues, Mariátegui se niega a aceptar que el marxismo sea una ciencia capaz de explicar los procesos sociales y económicos que atraviesa toda realidad. Rechaza, entonces, la afirmación según la cual el marxismo es un materialismo dialéctico y una filosofía de la historia, más bien lo comprende como una teoría abierta que deberá desarrollarse en cada contexto según el nivel de desarrollo del capitalismo que se haya alcanzado y de los vestigios de las etapas previas; y, a la vez, como una *praxis* revolucionaria al servicio de la transformación social. A este último aspecto, se lo identifica con el elemento voluntarista cuya discusión se encontraba vigente en la Italia de comienzos de los años 20, país donde Mariátegui vivió de 1919 a 1922 (Ruiz, 2015, p. 255). Al respecto, resulta valiosa la siguiente cita y las palabras de Mariátegui que la misma refiere en el pie de página:

De esta forma, Mariátegui rompe por primera vez con el eurocentrismo dominante en la tradición marxista, al que sucumbió también el marxismo latinoamericano. El socialismo que él plantea no quiere ser “calco y copia”¹⁰ del socialismo europeo, sino que tiene que ser un socialismo adaptado a las condiciones concretas de los pueblos latinoamericanos. (Ruiz, 2015, pp. 254, 255)

Otro punto importante a desarrollar es el relativo al sujeto político. Hasta el momento se ha podido apreciar que para Mariátegui la revolución es la vía para la

¹⁰ Pie de página introducido por Ruiz. A este respecto afirma Mariátegui de manera programática: “No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. He aquí una misión digna de una generación nueva” (*Ideología y Política*, Lima, Amauta, 1986, pág. 249).

transformación del sistema vigente injusto, sin embargo, aún más importante es la respuesta que da el marxista peruano frente a la pregunta de a quién le corresponde liderar la revolución e integrar los grupos revolucionarios. Para comprender este debate, es necesario retroceder unos años. ~~De~~ La década de 1910 a 1920 está marcada por dos hechos de suma relevancia para entender los postulados de Mariátegui: el inicio de la Primera Guerra Mundial en 1914 y la creación de la Tercera Internacional o Internacional Comunista en 1919. Ambos eventos están íntimamente ligados.

Así pues, en los documentos que recogen las tesis planteadas en los Cuatro Primeros Congresos de la Internacional Comunista se lee que la ruptura con la Segunda Internacional se debió a la postura que ésta adoptó durante el primer conflicto global, ya que, a decir del ala comunista, éste no era más que una lucha entre potencias imperialistas en defensa de los intereses de sus propias burguesías, por tanto, el adherirse a alguno de los bandos implicaba el olvido de la lucha proletaria. De manera literal, uno de los integrantes de la Internacional Comunista, Mathías Rakosi, señaló:

La II Internacional debía actuar en momentos de la guerra imperialista, y estaba intelectualmente preparada para hacerlo. Anticipadamente se había analizado con gran precisión el carácter de la guerra. En varias oportunidades, los congresos internacionales habían decidido llevar a cabo la lucha más enérgica y a la vez ejemplar contra la guerra: la huelga general internacional.

Cuando la guerra estalló, sucedió lo contrario. La II Internacional no fue capaz de lanzar incluso ni una sola protesta. En lugar de declarar la huelga general o la lucha contra la guerra imperialista, los líderes socialdemócratas se apresuraron a apoyar a su propia burguesía, con el pretexto de la defensa nacional. Todos

estaban devorados por el oportunismo y el chauvinismo, vinculados a través de innumerables nexos con la burguesía. (Germinal, 2017, pág. 8)

La Tercera Internacional, ya independiente, adoptó como tarea principal el impulsar y gestar la revolución proletaria contra los gobiernos capitalistas; en palabras que tomaron de Lenin como directrices, se buscaba preparar al proletariado “(~~...~~) para la guerra civil contra la burguesía de todos los países, en vistas a la toma de los poderes públicos y de la victoria del socialismo” (Germinal, 2017, pág. 8). En este contexto, en el Primer Congreso de la Internacional Comunista, celebrado en marzo 1919, se señalaron como agentes revolucionarios al proletariado y a las masas obreras del campo, estas últimas debido a que, sobre sus tierras o su trabajo, y en algunos casos ambas cosas, le es posible a la burguesía construir su riqueza. Así, se coloca énfasis en la alianza que debe existir entre el proletario de la ciudad y el obrero campesino. En dicho congreso, bajo el título “Tesis sobre la cuestión agraria”, se señaló:

Sólo el proletariado industrial de las ciudades, dirigido por el partido comunista, puede librar a las masas trabajadoras rurales del yugo del capital y de la gran propiedad agraria de los terratenientes, de la ruina económica y de las guerras imperialistas, inevitables mientras se mantenga el régimen capitalista. Las masas trabajadoras del campo no tienen otra salvación que su alianza con el proletariado comunista y apoyar abnegadamente su lucha revolucionaria para derribar el yugo de los terratenientes (grandes propietarios agrarios) y de la burguesía. (Germinal, 2017, pág. 85)

La Tercera Internacional fue muy enfática al encargar al proletariado la tarea de sumar a las masas campesinas a la lucha contra la burguesía, para ello era necesario dirigirlas y organizarlas, a fin de que identifiquen al comunismo como la

única vía para liberarse de la opresión del capital. Mariátegui adoptó la revolución socialista – como contracara de las reformas socialdemócratas representadas por el APRA – y el rol de las masas campesinas en dicho proyecto como ejes para su interpretación de la realidad peruana y la creación de un socialismo de raíces latinoamericanas. Así pues, en octubre de 1927, Mariátegui funda el Partido Socialista del Perú y en 1929 es designado como miembro del Consejo General de la Liga contra el Imperialismo, organismo que forma parte de la III Internacional (Quijano, 2007, págs. XLIV - XLVII).

Ahora bien, la ya mencionada originalidad de Mariátegui en su lectura del marxismo y en su interpretación para el contexto latinoamericano a partir del caso peruano, si bien haya coincidencias con los postulados de la III Internacional relativos a la participación de las masas campesinas y la necesidad de una revolución socialista, se distancia de su análisis (el de la Tercera Internacional) en muchos otros aspectos, provocando incluso que Mariátegui fuese calificado de “populista” por parte de los comunistas de la Unión Soviética. Ruiz señala que, al contrario de la Tercera Internacional, la cual dejaba de lado la particularidad de cada región y apostaba por la construcción de un partido como vanguardia, para Mariátegui, la estrategia socialista debía derivarse de la realidad social y el partido debía adaptarse a las condiciones y exigencias de las masas populares, de tal manera que sea reflejo de la voluntad social (2015, pp. 261, 262).

Así pues, en su obra *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui señala que las características económicas e históricas del Perú que generan la necesidad de un socialismo original se derivan de la confluencia de formas económicas precapitalistas y capitalistas – en los términos occidentales – en

un solo momento. En la sierra del Perú, afirma, se observa una sobreviviente economía comunitarista y a la vez un régimen semifeudal encarnado en la figura del latifundio, asimismo, en la costa existe una burguesía inmadura al servicio del capital imperialista. En una frase concluye que “En el Perú, contra el sentido de la emancipación republicana, se ha encargado al espíritu del feudo –antítesis y negación del espíritu del burgo– la creación de una economía capitalista” (2007, págs. 25 – 29).

No es posible concluir a partir de esta breve revisión si la interpretación que llevó a cabo Mariátegui del Perú fue o no correcta, pero sí es necesario comprender de qué manera su pensamiento influenció a César Vallejo en la creación de su novela *El tungsteno*. Con dicho objetivo, conviene ir concluyendo que, para Mariátegui, en el Perú de ese entonces supervivían formas de economía semifeudal en los latifundios, donde los indios constituían la mano de obra de los terratenientes. Así, identifica que sobre el *indio* han recaído todas las formas de opresión económica que ha atravesado el Perú, desde su conquista hasta la República (2007, pp. 20-25). Frente a ello, afirma, primero, que en el Perú debe tener lugar una lucha de reivindicación indígena y, segundo, que para combatir al imperialismo y al capital no se puede prescindir del potencial revolucionario de las masas indígenas, ya que desde su plataforma es posible subvertir la mecánica opresora tanto del feudalismo como del capital imperial (2007, pp. 37-38).

1.3. El mito y la revolución socialista

Hasta el momento, se tiene entonces que Mariátegui ubica en el *indio* a una pieza clave de la lucha frente al capitalismo y el imperialismo, sin embargo, para

argumentar dicha postura no se detiene en el análisis del lugar que ocupa el *indio* y su trabajo en la economía peruana, sino que a ello añade un elemento más bien cultural: la revolución debe ser socialista porque socialista es la dinámica económica indígena. Para arribar a esta conclusión, el pensador peruano se remite al período prehispánico, así, señala que cuando el Perú formaba parte del Imperio Incaico, la economía era eminentemente agrícola y a la vez comunitaria. Los pobladores no se encontraban desposeídos de iniciativas individuales, pero obedecían religiosamente a su deber social. La posesión de la tierra era comunitaria y el trabajo colectivo servía a fines sociales (Mariátegui, 2007, p.7).

Dentro de las instituciones comunitarias destacan el *ayllu* y la *minka*, vocablos quechua. El primero significa familia y el segundo reunión de trabajo o trabajo en reciprocidad. Así, la siembra y cosecha de una parcela agrícola la realizaban en colectivo, es decir, varios ayllus, y posteriormente se dividían los productos, separando previamente una porción para el inka, la cual hacía las veces de reserva para la comunidad en caso de escasez (Estermann, 2009, pp. 220-223). Esta dinámica, afirma Mariátegui, situó al imperio como uno de los más poderosos de la historia (2007, p.7).

Para el proyecto colonizador, esta forma de producción económica no servía. Se trataba de una economía autosostenible y de subsistencia que, ante sus ojos, era muy lenta y exigua para saciar las ingentes cantidades de recursos naturales que constituían la acumulación originaria. Así, como ya se ha mencionado, se implementó la estructura económica de la encomienda y, posteriormente, el encomendero se transformó en el latifundista de la república. En esta etapa republicana, aunque el régimen de las encomiendas fue teóricamente desplazado -

se eliminó el tributo indígena y el trabajo gratuito - en la realidad de los hechos, el latifundio continuó concentrando la cadena de opresión sobre el indígena. El *indio*, ya pobre, no podía más que vender su mano de obra al terrateniente a cambio de que lo dejase vivir en su propiedad y quedarse con parte de los productos obtenidos de la tierra.

Se aprecia, entonces, que, según Mariátegui, durante el Incanato, las dinámicas económicas comunitarias resultaron exitosas porque vinculaban al indio con la tierra a través de formas colectivas, la primera la posesión y la segunda el trabajo. Así, el esfuerzo que exigía del indio el trabajo en la tierra era recompensado por el reparto de los productos y por el bien social que traía para la comunidad. Con el trabajo colectivo el indio hallaba la razón de su ser individual y social, ya que no solo satisfacía su propia necesidad, sino que además se sentía útil para la comunidad. Esta organización comunitaria fue ignorada por el conquistador y posteriormente por la república, ya que en ambas etapas se conservó el latifundio, figura totalmente opuesta a lo comunitario. En alusión al inicio de la destrucción de lo colectivo en etapa colonial, señala:

Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente reemplazarla, esta formidable máquina de producción. La sociedad indígena, la economía incaica, se descompusieron y anonadaron completamente al golpe de la Conquista. Rotos los vínculos de su unidad, la nación se disolvió en comunidades dispersas. El trabajo indígena cesó de funcionar de un modo solidario y orgánico. Los conquistadores no se ocuparon casi sino de distribuirse y disputarse el pingüe botín de guerra. Despojaron los templos y los palacios de los tesoros que guardaban; se repartieron las tierras y los hombres, sin preguntarse siquiera por su porvenir como fuerzas y medios de producción. (...) Sobre las ruinas y los

residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal.
(2007, pp. 7-8)

Del párrafo citado interesa especialmente la última expresión de Mariátegui, en la que afirma que la economía indígena es, en sus bases, socialista, ya que ello da un guiño de la intención política de la mirada de Mariátegui hacia el indio y hacia los orígenes indígenas del Perú. Así pues, el estudio histórico y económico que llevó cabo el político peruano lo condujo a concluir que el grupo humano más empobrecido y marginado del país fue, antes del latifundio y del ingreso del capital imperialista, socialista. Sin embargo, su propuesta no culmina allí, sino que indica como causa del éxito de la economía indígena prehispánica precisamente a ese socialismo. Esta argumentación le dará a Mariátegui el impulso necesario y la autoridad para concluir que la reivindicación del indio podrá lograrse únicamente a través de una revolución socialista. Así, afirma de manera contundente, que la historia ha demostrado que el socialismo corre por las venas del Perú y, por tanto, la superación de los dos obstáculos más grandes para su crecimiento – la pobreza del indio y el poder del capital imperialista – podrán ser superados si se retoman los hilos socialistas y se teje la revolución.

Puestos los argumentos por los cuales la reivindicación del indio en el Perú se logrará únicamente a través de una revolución socialista, Mariátegui se embarca en un nuevo análisis de la interacción entre el indio y la tierra, esta vez, desde una perspectiva mucho más metafísica, incluso diríase mística. En este proceso, George Sorel y Nietzsche se convierten en innegables referentes para el pensador marxista,

por lo que es necesario hacer un breve comentario de aquello que el peruano tomó de ambos.

Hasta el momento, la principal fuente ha sido la propia obra de Mariátegui, sin embargo, para analizar la influencia de los autores europeos mencionado en la propuesta del filósofo peruano, corresponde reemplazar esta fuente por aquella que producen los que estudian a Mariátegui. Dentro de estos, empezaremos por Aníbal Quijano, quien señala que la obra mariateguiana no puede ser comprendida únicamente desde una perspectiva marxista, al contrario, es en la influencia no marxista donde Mariátegui halla la semilla de su originalidad, de allí la importancia de informarse acerca de aquellos referentes (2007, pág. XVI).

En este contexto, Quijano señala que la lectura de Sorel dotó a Mariátegui de las bases teóricas necesarias para afirmar que la voluntad revolucionaria debía construirse, también, desde lo heroico, lo que además constituía una herramienta valiosa para alejarse del positivismo. Sin embargo, ello no debe llevar a concluir que Mariátegui estudió a Sorel con fines únicamente estratégicos, sino que, en efecto, su lectura lo ayudó a construir una teoría más sólida acerca de cuáles son los factores que determinan la movilización de un grupo humano y, finalmente, lo impulsan a una revolución (2007, págs. LXX-LXXIV). A ello, Villaverde, añade que la influencia de Sorel en Mariátegui se hace evidente en el recurso que hace este último al concepto de *mito* como activador de la acción social, así pues, reconoce en ambos autores la conjunción de estos tres elementos: el mito tiene que ser aceptado por la masa; el mito tiene que ser claro y definido; el mito es una construcción que mueve a la acción (1980, p. 148).

Por otro lado, la voz de Nietzsche también se percibe en la obra del peruano, a través de la importancia que le otorga Mariátegui a la fe combativa y a la voluntad de poder como impulsor del ser humano y de las masas, y, a la vez, como elementos que dotan de sentido a la vida del ser humano, quien está llamado a vivir de manera peligrosa. Quijano recuerda la influencia nietzscheniana en Mariátegui cuando afirma que “ni la razón ni la ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el *hombre*” y que “únicamente el mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo” (2007, pág. XLVI).

El texto de Mariátegui que mejor refleja la influencia de ambos autores se ubica en uno de los ensayos que comprende su obra *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*:

Pero el *hombre*, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al *hombre* en la historia. Sin un mito la existencia del *hombre* no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama. La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de un mito. (2010, pág. 48)

Descritos los antecedentes a partir de los cuales Mariátegui asimila la idea del mito como impulsor de personas y de masas, corresponde identificar de qué manera aplica dicha tesis a la realidad peruana y, más específicamente, a la realidad indígena; todo ello en el contexto de un socialismo que identifica como necesario y urgente en el Perú, conforme se ha señalado en el apartado precedente.

Así pues, Mariátegui hace nacer de la interacción entre el *indio* y la tierra aquel mito que considera imprescindible para que el *indio* emprenda una revolución

socialista. El pensador peruano afirma que el *indio* siente por la tierra una devoción religiosa, se siente parte de ella y, a la vez, la faena colectiva en la tierra lo que le enseña el valor y la importancia del trabajo. Ya se había precisado líneas arriba que es el trabajo en la tierra lo que le otorga al *indio* no solo los alimentos para su subsistencia, sino que además determina su utilidad social, su rol en la comunidad. Desde esta perspectiva, las ansias de recobrar aquella relación con la tierra que para el *indio* es sagrada y es además lo que dota de sentido a su existencia, implica la destrucción de la opresión semifeudal y capitalista, pues solo así podrá retornar a su organización comunitaria.

La relación entre indio y tierra a la que el autor marxista se refiere, claro está, es aquella que nació en el Incanato, sin embargo, su origen remoto no deslegitima la existencia del mito, puesto que, afirma Mariátegui, a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, el indio no se ha hecho individualista y conserva el comunitarismo que aprendió de la posesión comunal de la tierra y el trabajo colectivo en ella. Por ello, en los lugares donde dichas dinámicas han sido reemplazadas por el latifundio, se buscan otros hábitos de cooperación y solidaridad, ya sea en las prácticas de la vida diaria o en el trabajo individual (2007, pág. 67).

En los siete ensayos, se ubican dos párrafos que develan claramente la existencia del mito y su importancia para la revolución socialista según el pensamiento de Mariátegui: el primero es propio del texto y el segundo es tomado del prólogo que elaboró el propio José Carlos para la novela “Tempestad en los andes” de Luis E. Valcárcel. A continuación, se transcriben en dicho orden:

A la República le tocaba elevar la condición del indio. Y contrariando este deber, la República ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado

su miseria. La República ha significado para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras. En una raza de costumbre y de alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral. La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que “la vida viene de la tierra” y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente. (2007, pág. 36)

La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de ‘occidentalización’ material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. (2007, pág. 26)

En este contexto, las formas económicas que implementó la república en el territorio indígena, esto es, la encomienda y el latifundio, cambiaron fundamentalmente la forma en que el pueblo andino interactuaba con la tierra. Si bien, continuaba trabajando en ella, ya no lo hacía respetando las directrices de su cosmovisión, dado que, por un lado, el trabajo ya no representaba un ritual espiritual del sujeto y de la comunidad y, por otro lado, la sobreexplotación de los recursos naturales aniquilaba el culto que el indígena rendía a la naturaleza. Así pues, resulta importante señalar que la marginación de la cosmovisión indígena es una constante en las repúblicas nacientes de América Latina. En palabras del mexicano Francisco Pimentel, debía procurarse que los indios olvidasen sus costumbres y de ser posible hasta su idioma mismo, pues solo así se integrarían a la población blanca (König, 1999, pág. 21).

Ahora bien, resulta muy interesante señalar que este embate cultural y moral del indígena a través del latifundio arrojó evidencias materiales. Así, Mariátegui

señala que, un latifundio, sometido al control y poder del terrateniente, no lograba superar la producción del trabajo de la comunidad indígena que se realizaba en relativa libertad, es decir, sin el cuidado del propietario de las tierras. Ello demostró que una economía asentada sobre la esclavitud y la servidumbre no podía ser del todo exitosa, ya que, bajo esas condiciones, un obrero, por decirlo en términos capitalistas, no podía ser productivo (2007, p. 69).

Se observa, entonces, que la reivindicación del indio que plantea el Amauta pasa por dos niveles, uno económico y otro cultural. Ambos procesos están relacionados con la forma en que el indio se relaciona con la tierra. Así, desde una perspectiva económica, el marxista peruano critica la existencia del latifundio y busca revitalizar las dinámicas comunitarias de las comunidades indígenas y, desde una perspectiva cultural, busca reconocer el valor de la cosmovisión andina que coloca a la tierra como uno de los componentes más importantes. En este contexto, la literatura se convirtió en uno de los campos más importantes de disputa y definición. Así pues, los suscriptores de la lectura marxista del Perú propuesta por Mariátegui y los simpatizantes del APRA¹¹ apostaron por la creación de obras literarias de corte indigenista.

Las reflexiones expuestas en este apartado resultan valiosas para esta investigación porque permiten comprender de qué manera se empieza a construir al personaje de *el indio* y a la *comunidad indígena* desde Mariátegui, ya que los

¹¹ En el Perú de 1930, existen posiciones políticas claras y diferenciadas: el marxismo con Mariátegui, el APRA (Alianza popular revolucionaria americana) con Haya, Sánchez y Seoane, los modernos desarrollos del capitalismo con Mariano 1. Prado y Pedro Beltrán (Escobar, 1984, p. 21), claro está que estas son las más relevantes pero no las únicas, entre ellas existen diversos matices.

elementos de dicha construcción serán recogidos por Vallejo en su obra prosística. Así pues, en principio, se trata de un indio económica y culturalmente oprimido por la estructura vigente, desde los terratenientes de las haciendas donde trabaja hasta las élites de la ciudad obtienen provecho de su explotación. Por otro lado, se concibe al indio como un ser comunitario que se siente afectivamente ligado a la tierra en la que habita y trabaja, ya que es a partir de las actividades que en la tierra realiza que su vida cobra sentido. Estas características expuestas por Mariátegui en sus escritos de corte convencionalmente político cobran una tónica distinta una vez que son adoptadas por la literatura de Vallejo, dado que la creación de una novela permite construir personajes que reflexionan, sueñan, proyectan, dialogan, actúan y demás; a través de dicho proceso creativo, se construyen representaciones del indio y de la comunidad indígena que no solo recogen las intenciones políticas del marxismo y su lectura para América Latina, sino además las del propio Vallejo, sus pasiones y sus deseos.

1.4. *El tungsteno y el neoindigenismo en la literatura peruana*

En el ya mencionado *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Mariátegui dedica una amplia parte de su obra a convocar a los creadores literarios a seguir la ruta de reivindicación indígena, ya no en los términos románticos y esencialistas del indianismo, sino desde una perspectiva económica. En ese trayecto, reconoce a Vallejo como el poeta que ha sabido retratar de manera más leal la voz indígena del Perú (2007, p. 137). Esta exégesis literaria que realiza Mariátegui ejerció una fuerte influencia en los escritores de la época y de las

posteriores, su propósito de llevar al campo literario las pretensiones del marxismo latinoamericano era claro, él mismo señala en la parte introductoria lo siguiente:

Declaro, sin escrúpulo, que traigo a la exégesis literaria todas mis pasiones e ideas políticas, aunque, dado el descrédito y degeneración de este vocablo en el lenguaje corriente, debo agregar que la política en mí es filosofía y religión. (2007, p. 192)

El reconocimiento que hizo Mariátegui de la producción de César Vallejo se produjo tres años antes de que el literato escribiera *El tungsteno* y, por tanto, hacía referencia no a su prosa sino a su poesía. En esta última, reconocía la presencia del sentimiento indígena: la indignación, la rabia, la nostalgia y el dolor frente a la opresión y la violencia. Vale la pena citar las siguientes palabras de Mariátegui sobre Vallejo:

Resume la experiencia filosófica, condensa la actitud espiritual de una raza, de un pueblo. No se le busque parentesco ni afinidad con el nihilismo o el escepticismo intelectualista de Occidente. El pesimismo de Vallejo, como el pesimismo del indio, no es un concepto sino un sentimiento. (...) Este pesimismo se presenta lleno de ternura y caridad. Y es que no lo engendra un egocentrismo, un narcicismo, desencantados y exasperados, como en casi todos los casos del ciclo romántico. Vallejo siente todo el dolor humano. (2007, p. 263)

Habría resultado de gran valor contar con la opinión de Mariátegui respecto a la producción literaria de Vallejo en prosa, ya que la narrativa ofrece herramientas que permiten retratar de manera más profunda la visión que se tenga de la realidad nacional, sin embargo, es posible aproximar que el marxista latinoamericano habría reiterado sus halagos hacia el escritor, ya que hay mucho de Mariátegui en el Vallejo de *El tungsteno*. Así, al elemento afectivo del relato que realiza Vallejo sobre el indio, se suma con gran intensidad el elemento económico. Es precisamente sobre esta

ligazón de *El tungsteno* con el marxismo y, específicamente, con la interpretación que de este hace Mariátegui, que recaen gran parte de las críticas hacia la novela. Así pues, Gonzáles Vigil lamenta que se la haya reducido a una de las obras de "(...) proselitismo ideológico sujetas al 'realismo socialista' de escaso valor literario" (2013, p.13).

Como he venido mencionando, *El tungsteno* es la primera novela neoindigenista del Perú. Con el objetivo de tener más clara la configuración del neoindigenismo, Gonzáles Vigil, citando a Tomas Escajadillo, presenta la distinción entre el indianismo, el indigenismo ortodoxo y el neoindigenismo en la literatura peruana. Así, señala que el indianismo presenta una visión exótica del indio, retratándolo desde fuera y bajo estereotipos que carecen de referentes reales; el indigenismo ortodoxo, por otro lado, supera ya la visión romántica del indio y se aproxima a su problemática social, a fin de reivindicarlo. Sin embargo, es recién con la llegada del neoindigenismo que la literatura representa la situación social y económica en que la dinámica nacional ha colocado a los pueblos indígenas y, desde ese punto, busca su reconocimiento como sector marginalizado y señala su liberación como un paso justo y necesario en el país (2014, p. 27).

En este contexto, se entiende que la representación del indio como un personaje adolorido y resentido, prescindiendo de su contextualización económica y política, no resulta útil para comprender la problemática indígena en toda su complejidad. Así, si bien la angustia está presente también en las novelas de corte neoindigenista, esta sensación de vacío y confusión se explica a la luz de los procesos de expropiación, explotación y alienación que vivencian las comunidades indígenas durante su modernización. Asimismo, en la literatura neoindigenista

inaugurada por *El tungsteno*, la división en clases sociales y grupos económicos se explica a través de una contextualización histórica y económica; si bien se presentan grupos dominantes y dominados, no se afirma que esta sea una estructura cerrada, sino que, al contrario, existen fluctuaciones de poder, rebeliones por parte de los dominados, comunicación entre ambos grupos, etc.

Conforme se detallará en los segmentos posteriores, en *El tungsteno*, Vallejo problematiza la situación del indio y de la comunidad indígena, rompiendo así con la visión de un mundo andino que se construye y se entiende únicamente a partir de sus diferencias con el mundo civilizado de la ciudad. Así, el relato que construye Vallejo persigue la representación de una comunidad indígena que se transforma según la variabilidad de los tiempos, los espacios y las voluntades de las personas que la conforman. Si bien se expone la interacción y el diálogo con dinámicas y racionalidades distintas a las de la comunidad, con ello no se está proponiendo a los binomios costa/sierra o civilizado/salvaje como las estructuras a partir de las cuales es posible comprender al indio y la comunidad indígena y su contacto con lo que se podría denominar *moderno*. Por tanto, para el análisis de la novela, se procurará no perder de vista que lo diferente no siempre significa lo opuesto o lo contrario, ya que si se concibe al mundo andino como antónimo del mundo moderno se llegará únicamente a las mismas interpretaciones esencialistas y superficiales del indianismo y el indigenismo.

Persiguiendo el objetivo de exponer el sistema de explotación económica y dominación cultural que recae sobre el indio y la comunidad indígena se suele incurrir en una caracterización básica de ambas realidades. Así pues, se presenta al indio como aquel personaje noble que vive en armonía con la naturaleza y que no se sirve

de ella, tal como lo haría un capitalista, sino que interactúa con ella a fin de completar el ciclo de la reproducción de la vida. A la par, está la comunidad indígena como una institución en la que gobierna la armonía, la cual se deriva del trabajo comunitario y el sentido de unidad que comparten los indios. Visto desde lejos, esta concepción del mundo andino no hace sino replicar la lógica del sistema hegemónico, binario por excelencia, a partir del cual las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa Occidental y el resto del mundo fueron codificadas en un juego entero de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa (Quijano, 2014, p. 789).

Entonces, el objetivo de la literatura neindigenista es precisamente romper con dichas estructuras binarias como vías para interpretar una realidad mucho más compleja que la lucha entre contrarios. No obstante, la negación de estos binomios no implica que se esté admitiendo a la idea de *lo mestizo* como ruta conciliadora de la nación. Lo que sucede a través de textos como *El tungsteno* es representar a través de la literatura las experiencias de las comunidades indígenas y del indio a partir de su contacto e interacción con un modo de producción de corte capitalista y la racionalidad instrumental. Ahora bien, la comprensión de dicho fenómeno no pasa por oponer la economía capitalista a la economía comunitaria ni la racionalidad instrumental a la andina; más bien, se relata la vivencia del indio y de la comunidad indígena que resultan inmersos, voluntaria o involuntariamente, en prácticas económicas capitalistas en el contexto de la inversión internacional y nacional para la extracción del metal llamado tungsteno.

Con relación a este tema, resulta valioso recordar el estudio que hiciera Gramsci de la obra literaria de Alessandro Manzoni (1785-1873), a través del cual buscaba comprender cómo la concepción que tenía dicho escritor del mundo y de la historia influenció sus descripciones en sus novelas de la gente que conformaba los grupos subalternos. Esta comparación resulta pertinente, ya que se le suele criticar a autores como Vallejo, Alegría y Arguedas el arrogarse la voz del indio y de las comunidades indígenas, cuando, en realidad, quien está plasmando sus ideas es el autor de la novela. Al respecto, es necesario tomar en cuenta que toda construcción literaria, filosófica o teórica puede resultar sesgada en el sentido que no transmite en sí misma la voz ni del indio ni de la comunidad, sino una representación de ésta a través de la palabra escrita. Ello, no obstante, no hace que el análisis de dichas representaciones sea inútil, al contrario, su estudio abre una puerta hacia la comprensión de un contexto, una percepción y una apuesta ideológica.

Para el caso de Manzoni, Gramsci concluyó que su visión se construía desde su posición aristocrática y su filiación católica; desde ese sitio, concebía a los pobres, campesinos, artesanos, etc. como gente humilde condenada a la miseria y sin mayor profundidad en su comprensión de sí mismos y de la vida. Esta imagen de lo que Gramsci llama “sujeto subalterno”, al contrario de ofrecer una visión crítica de las estructuras contribuye al ejercicio de la hegemonía, afirma el autor (Green, 2010, p. 14). En este contexto, vale la pena conocer algo más respecto a la relación entre la vida personal de Vallejo y el contenido de la novela *El tungsteno*. Al respecto, Larra, citado por Gonzáles Vigil señala cuatro eventos que influyeron en la trama del texto.

Primero, Vallejo nace en la provincia de Santiago de Chuco en 1892, departamento de La libertad, y, posteriormente, llega a conocer los asentamientos

mineros que allí existían de tungsteno en Tamboras y a trabajar en los de Quiruvilca – se presume que, de este nombre, Vallejo habría obtenido la palabra Quivilca con que bautiza al escenario de la novela. Segundo, en 1911, conoció los departamentos de Pasco y Huánuco, donde también existía actividad minera y los pueblos indígenas se encontraban ubicados en una zona cercana a la cuenca amazónica, perfil geográfico que se aproxima al relatado en la novela. Tercero, Vallejo accedió a relatos vinculados a la forma en que las autoridades políticas, económicas, judiciales y eclesiásticas ejercían abusos sobre los indios, a partir de su estancia en la Hacienda Roma, donde trabajó como ayudante de cajero en 1912, y la estancia de su hermano Víctor en la Hacienda Tulpo, ambas en Santiago de Chuco. Y cuarto, el 1 de agosto de 1920, Vallejo participa en una movilización de apoyo al presidente Augusto B. Leguía, de corte populista y pro indígena, y se lo responsabiliza de los desmanes ocasionados, razón por la cual se lo condena a 112 días de prisión (González, 2013, pp. 27-31).

Tal como se precisó líneas arriba, dentro de la literatura neoindigenista se ubica la producción de César Vallejo, Ciro Alegría y José María Arguedas. Ahora, *El tungsteno*, como antecesora de las novelas de los otros dos autores, marcó una pauta estructural para la construcción de un texto que intenta representar en su complejidad las dinámicas de las comunidades indígenas en un contexto de conflicto, desigualdad y abuso del poder. Así, la influencia de la novela de Vallejo en la creación de los otros dos autores es poderosa. De allí que el crítico literario Ricardo González Vigil haya afirmado que en la trama de la novela neoindigenista existen cuatro rasgos recurrentes: analizar las consecuencias del influjo del capital extranjero en la economía nacional y de las comunidades; problematizar el

fenómeno de la migración de la sierra hacia la costa y viceversa; colocar especial énfasis en la manera en que el Estado y la Iglesia se coluden con las formas de dominación feudales (haciendas) y semicapitalistas (minas); y la movilización de diversos grupos para subvertir las estructuras vigentes de poder (González, 2013, pp. 25-26). Claro está que estos rasgos no son estáticos, sino que son reinterpretados y reformulados por cada autor. Este aspecto se hará evidente en los siguientes capítulos cuando se analicen las novelas de los otros dos autores y se establezca un diálogo puntual entre estas y *El tungsteno*.

CAPÍTULO II

***El tungsteno* y la construcción de un retrato de la realidad peruana**

Antes de ingresar al análisis detallado de la novela, realizaré un breve resumen de la misma. En *El tungsteno*, César Vallejo inicia narrando la llegada de la empresa norteamericana Mining Society a la provincia de Quivilca (Cuzco) para la explotación del metal llamado tungsteno. Para el trabajo en las minas, la empresa recluta a los indios de la capital de la provincia, Colca, y de las comunidades aledañas, ya que en la propia zona de Quivilca no existe suficiente número de pobladores para cubrir la cantidad de trabajo en las minas.

Junto con el primer grupo de peones y mineros, marchan también a Quivilca los gerentes, directores y altos empleados de la empresa. Se presentan en este momento a los principales personajes de la novela: místers Taik y Weiss, gerente y subgerente de la empresa; Javier Machuca, cajero de la empresa; Baldomero Rubio, ingeniero peruano; José Marino, comerciante que asume exclusivamente el negocio del Bazar y la contratación de trabajadores; Baldazari, comisario del asiento minero; y Leónidas Benites, el agrimensor y ayudante de Rubio. Este grupo de personas se ubica en una despoblada falda de la vertiente oriental de los andes, donde encuentran como únicos habitantes a los soras. Los soras son descritos por Vallejo como indígenas que nunca antes habían mantenido contacto con la modernidad y que, sin ningún afán de lucro, proveen a los foráneos de información necesaria para desenvolverse en la zona; asimismo, ceden sus granos, animales, artefactos y servicios a los recién llegados cuando estos lo necesitan.

Posteriormente, Vallejo centra la atención sobre la figura de José Marino. Este personaje es importante, debido a que, por un lado, se dedica a conseguir mano de obra para la actividad minera, ya sea celebrando contratos abusivos con los indios

u obligándolos a trasladarse hacia la mina bajo la amenaza de ser golpeados o encarcelados por los militares, de allí que guarde con el comisario Baldazari un profundo lazo de complicidad y servilismo. Y, por otro lado, Marino junto a su hermano, Mateo, conforma la sociedad “Marino hermanos” que asume la exclusividad comercial con la empresa y, además, inserta en la comunidad el comercio de productos y artefactos que les vende a los indios como si se tratase de algo valioso cuando en realidad no son más que baratijas, tales como lámparas, espejos, etc. Así pues, Marino obtiene buen dinero de dichas transacciones, lo cual posibilita que pueda empezar a comprar la tierra de los indios, sin embargo, aprovechando el desconocimiento de los indios acerca del valor monetario, lo hace a precios irrisorios.

El bazar de Marino se convierte en un escenario importante a lo largo de la novela, ya que allí los personajes descritos en el párrafo anterior se reúnen para discutir sobre asuntos mundanos y también sobre la escena política del ámbito local, nacional e internacional. A través de sus conversaciones, Vallejo busca personificar los grupos que se encontraban en disputa por el poder en ese momento de la realidad nacional. En una de las tantas reuniones, Vallejo narra uno de los episodios más crudos de la novela: Marino invita a su amante, Graciela, una pobladora de Quivilca, a fin de embriagarla y que tanto él como sus amigos puedan abusar sexualmente de ella. Así pues, violentada en múltiples maneras, Graciela muere. Todo el pueblo sabe la causa de su muerte, sin embargo, los responsables insisten en negar el episodio y su participación.

En este contexto, tiene lugar la huida de algunos trabajadores de la mina, ya sea porque han sido llevados a la fuerza o porque, habiendo pasado un tiempo

trabajando allí, se rebelan frente al maltrato, la explotación y la insuficiencia del salario. Ante dicha situación, José y Mateo Marino requieren el auxilio de las fuerzas militares para capturar a quienes han huido y obligarlos a retomar su trabajo en las minas. Sin embargo, el subprefecto Luna se excusa señalando que no puede enviar a sus hombres, ya que se encuentran enrolando a los indios para prestar el servicio militar. Así pues, se relata que los indios eran capturados por las fuerzas militares no solo para recaudar mano de obra para la mina, sino también para prestar el servicio militar obligatorio a partir de los dieciocho años.

En la siguiente sección de la novela, Vallejo narra el caso particular de Isidoro Yepes, de dieciocho años, y Braulio Conchucos, de veinte años, ambos yanacunas¹² de Guacapongo que habían sido capturados para ser llevados al Colca, donde la Junta Conscriptora Militar resolvería su situación, es decir, ordenaría la prestación del servicio militar obligatorio. Así pues, pese a las súplicas de su familia y la resistencia del pueblo, los dos jóvenes son capturados, amarrados a dos mulas y llevados por los gendarmes desde Guacapongo hasta Colca por una ruta pedregosa y atravesada por dos ríos, lo cual significó el profundo agotamiento y maltrato físico de los yanacunas. Al llegar frente a las autoridades militares, Braulio se desploma y fallece. Este acontecimiento enardece al pueblo y a las familias que habían acompañado a los yanacunas, por lo que se desata una movilización liderada por Servando Huanca, un indio respetado por la comunidad. Los indios son apresados y parte de ellos es enviada al trabajo en las minas a fin de cumplir con el contrato entre la empresa y los hermanos Marino.

¹² Traslado al castellano de la palabra quechua *yanakuna* que significa esclavos. (Ayay, 2018, p. 88)

Pese a la derrota de la movilización indígena, Vallejo culmina la novela con un diálogo entre Leonidas Benites, quien había perdido su puesto como agrimensor, Servando Huanca y el apuntador, ex amante de la fallecida Graciela, que trasluce un ánimo revolucionario. Así pues, los tres personajes concuerdan en que la alianza entre los empresarios mineros y los hermanos Marino han desatado una serie de actos crueles y abusivos en contra de los indios de Quivilca. Frente a ello, Servando Huanca expone que dicho patrón dominador se replica en diferentes partes del mundo y no solo en el Perú, por ello, ya a nivel mundial, se está hablando de una revolución que subvierta dicha estructura perversa. El diálogo culmina con la discusión acerca de quién y contra quién debe dirigirse la mencionada revolución, escenario que aprovecha Vallejo para transmitir la necesidad de comprometer y organizar a los trabajadores, a los indios y a los intelectuales. Culmina la novela con el acuerdo de los tres personajes de volver a encontrarse al día siguiente, clandestinamente, para continuar con el proyecto subversivo.

Descrita a grandes rasgos la trama de la novela, es posible identificar que, a partir de la intervención de la empresa “Mining Society”, ocurren las siguientes transformaciones materiales: primero, los jóvenes indígenas son reclutados contra su voluntad – incluso a través de las fuerzas militares – para trabajar en la extracción del metal; segundo, las tierras de las comunidades son expropiadas o compradas a precios irrisorios por parte de la empresa minera y de los pequeños comerciantes que llegan a la localidad; y, tercero, mercancías desconocidas y triviales ingresan en el flujo de la vida cotidiana de los indios. Esta lectura es, por el momento, muy superficial, sin embargo, identificarlas ayuda a plantear una ruta de análisis. Asimismo, es necesario observar que estas transformaciones no ocurren de manera

aislada, sino que se acompañan de factores y circunstancias previas al influjo del capital extranjero y las formas de producción capitalista. Así pues, el enrolamiento al servicio militar obligatorio y el rol de sumisión en el que se suele colocar a los personajes femeninos son realidades que, si bien pueden haberse visto agudizadas con la llegada de la empresa minera, no son consecuencia de la misma.

Ahora, de la mano de dicha transformación material, principalmente económica, Vallejo se encarga de presentar la transformación subjetiva y cultural de la comunidad indígena. Así pues, de manera general, se diferencian dos tipos de impacto: primero, el menoscabo de la dignidad a partir del maltrato biológico-espiritual de los indios; y, segundo, la negación y el desplazamiento de la cultura andina a partir de la imposición de un sistema de producción que les resulta ajeno y hasta perverso, dadas las condiciones en las que se desarrolla. Estas circunstancias, a su vez, propician la alienación de los indios, ya que se encuentran insertos en una cadena de producción que niega sus formas económicas tradicionales, atenta contra la naturaleza y se posibilita a costa de su agotamiento físico y moral.

En este punto, cabe recordar lo dicho en los segmentos anteriores con relación a evitar el análisis de la novela a partir de las estructuras binarias hegemónicas de civilizado/salvaje o tradicional/moderno; por ello, no se partirá de afirmar que las comunidades indígenas practicaban una economía diametralmente opuesta al sistema de producción capitalista ni que su racionalidad sea el antónimo de la racionalidad instrumental, sino que se buscará identificar de qué manera la lógica que conduce la economía capitalista y los modos en que esta se llevó a cabo, todo ello en el contexto de la trama de la novela, retaron las prácticas y la racionalidad de la comunidad indígena.

Por otro lado, un rasgo sumamente relevante de la novela se ubica en la rebelión de los indios frente a la opresión de la empresa minera, de los trabajadores extranjeros y nacionales, y de los comerciantes locales. La diversidad de sujetos opresores que expone Vallejo obedece al objetivo de representar una realidad compleja en la que no todos los poderosos hacen de enemigos ni todos los indios de héroes, ya que, entre ambos grupos siempre existen aliados y desertores. Asimismo, el hecho de mostrar la conciencia política de los indios al momento de organizar un levantamiento rescata la agencia de quienes solían ser presentados únicamente como víctimas que debían ser rescatadas.

Finalmente, conviene concluir esta sección recordando lo dicho en el punto número dos (2) de este texto. Así, se afirmó que la revisión del contexto político e ideológico era necesaria para comprender que la construcción que realiza Vallejo de *el indio* y de la *comunidad indígena* persigue un objetivo político vinculado a la discusión que existía en ese momento acerca de la revolución socialista y el sujeto político encargado de dicha misión. En sentido, al conocer ya la trama de *El tungsteno* confirma dicha aproximación, ya que, en efecto, se presenta al *indio* y a la *comunidad indígena* como el último eslabón del sistema económico de corte capitalista y dependiente de las inversiones extranjeras; asimismo, se incide en la necesidad de una revolución socialista en la que participarán indios y obreros, ambos unidos por la conciencia de clase. Así pues, se percibe que el contexto largamente descrito en los títulos precedentes pasa de ser lo que circunda la novela a ser parte de la novela, el contexto se convierte en los elementos de la trama y de los personajes.

2.1. Los soras: la infantilización de la racionalidad andina

Los soras son los primeros personajes indios introducidos por Vallejo en la novela. Estos viven en cabañas en la “(...) despoblada falda de la vertiente oriental de los Andes, que mira a la región de los bosques (...)” (2013, p. 248). De la contextualización que hace Vallejo de estos indios interesan dos elementos en particular, primero, la zona en la que viven los soras se encuentra alejada de las actividades comerciales y mineras del pueblo de Quivilca y, segundo, al principio, el trabajo de los soras no es requerido por la empresa para las actividades mineras. A partir de la exposición de estos elementos, se interpreta que Vallejo empieza a construir la imagen de un indio cuyas formas de vida y racionalidad no han tenido aún contacto con el modo de producción capitalista y la racionalidad instrumental.

Con relación al término *racionalidad*, Josef Estermann lleva a cabo unas precisiones que resultan útiles en este punto. Así pues, parte de señalar que con *racionalidad* no se está aludiendo a la actividad de la razón, sino a un modo específico de concebir la realidad e interpretar la experiencia vivencial, una forma de re-presentar el mundo; en este sentido, cita que “el mito tiene su propia racionalidad, el corazón tiene razones que la razón desconoce (Pascal) y la fe tiene su racionalidad peculiar” (2010, p. 100). A ello añade que no es posible afirmar que a determinadas formas de vida preexista una racionalidad específica, sino que más bien la racionalidad es el armazón estructurado de diversas manifestaciones de vida: la forma en que se celebra, se piensa, se produce, etc. Sin embargo, la racionalidad de un pueblo no se halla explícita en los textos que produce o en sus manifestaciones fenomenológicas, identificarla y comprenderla implica un fino trabajo hermenéutico,

para dicho objetivo resulta muy útil el colocar en diálogo a distintas racionalidades. Para el caso de la racionalidad andina, señala que le sirve de trasfondo iluminativo la racionalidad occidental, así pues, la convergencia y divergencia que se identifican a partir de su comparación permite el esclarecimiento de una a través de la otra (2010, p. 101-104).

Las reflexiones de Estermann marcan ciertas pautas interpretativas del texto literario, ya que identifica al diálogo entre racionalidades como necesario para la clarificación de ambas y no como una ruta hacia la invalidación de una por otra ni a su contraposición. Asimismo, advierte al lector la importancia de leer los símbolos presentes en el texto para aproximarse a la racionalidad de un pueblo, al respecto señala:

La forma predilecta de la representación cognoscitiva en Occidente es el concepto que reemplaza en el caso ideal a la realidad, hasta el extremo de convertirse en la misma (...) Para la filosofía andina, la realidad está presente (o se presenta) en forma simbólica, y no tanto representativa o conceptual. (2010, p. 104)

En *El tungsteno*, Vallejo intenta ofrecer una imagen de la racionalidad andina a partir de sus símbolos y, para ello, construye unos nuevos: las palabras. Son estos últimos símbolos los que llegan al lector y es su lectura e interpretación lo que permite formar una idea de la representación que está haciendo Vallejo de las formas de vida y la cosmovisión de los pueblos indígenas. Ahora bien, la interpretación de dichos símbolos parece necesario llevarla a cabo a la luz del contexto de producción de la novela y las intenciones políticas y personales del autor, en dicho proceso se evidenciará además el sesgo de quien está leyendo la novela. Así, la interpretación de una novela como *El tungsteno* significa recorrer un camino pedregoso. Respecto

a este punto, resultan valiosas las palabras de Camus con relación a la novela kafkiana:

Un símbolo se mueve siempre en lo general y, por precisa que sea su traducción, un artista no puede restituirle sino el movimiento: no hay traducción literal. Por lo demás, nada más difícil que entender una obra simbólica. Un símbolo supera siempre a quien lo usa y le hace decir en realidad más de lo que él tiene conciencia de expresar. (2006, p. 177)

Los símbolos que Estermann asocia a la racionalidad andina y que Vallejo representa en su novela requieren de mayor explicación. Así, cuando el filósofo expone la presencia simbólica en dicha racionalidad se está refiriendo a la manera en que el ser humano andino concibe a la realidad, dentro de la cual se incluye, y la forma en aquella realidad se revela frente al ser humano. Sirviéndose de la comparación con la racionalidad occidental, señala que el *runa/jaqi*¹³, a diferencia del ser occidental, no busca la "(...) adquisición de un conocimiento teórico y abstracto del mundo que lo rodea, sino la inserción mítica y la (re-)presentación cültica y ceremonial simbólica de la misma" (2011, p. 104).

Precisando, el *runa/jaqi* no formula su relación con la realidad en términos de sujeto/objeto, no se entiende a sí mismo como un espectador que aprehende la realidad a través de su conceptualización, sino que la realidad es un momento de sí mismo y sí mismo, a la vez, es un momento de la realidad. En la celebración, señala

¹³ Estermann señala que para referirse al ser humano utilizará la yunta de los términos *runa/jaqi*, el primero de origen quechua y el segundo de origen aimara. Dicha selección se justifica en su negativa a utilizar términos exógenos y creados por Occidente para aludir a los pobladores del ande. Asimismo, señala que a través de esos vocablos se transmite un significado no solo étnico, sino también cultural y geográfico: el ser humano identificado con y arraigado en el mundo andino (2011, pp. 65-66).

Estermann, la realidad se vuelve más intensa, se presenta a través de símbolos. Sin embargo, estos símbolos no son una re-presentación cognoscitiva sino una presencia vivencial. Para ejemplificar, Estermann coloca el caso de la tierra que trabaja el indio para obtener alimentos. Así, la tierra no es una materia inerte que recibe la acción del indio, sino un símbolo del círculo de vida, una manifestación de la comunicación entre los diversos elementos de la naturaleza (2011, pp. 105-106). La presencia del símbolo y la celebración en la racionalidad andina es, para la racionalidad occidental, el ancla con lo primitivo, con lo irracional y lo pre-moderno.

Hechas estas precisiones, sobre las cuales se regresará más adelante, se ingresará a analizar secciones de la novela que describen a los soras, ya sea a través de Vallejo como narrador en tercera persona o de los diálogos de los personajes. Así pues, se produce una confluencia entre la representación que Vallejo construye de los soras como narrador y la representación que coloca en la voz de otros personajes de la novela. Ahora, un elemento importante a considerar en esta parte inicial del análisis es que en ningún momento Vallejo presenta una reflexión que los soras lleven a cabo sobre ellos mismos, al contrario de lo que ocurre con los indios yanacunas. Esta es, pues, una diferencia importante de la cual partirá el análisis.

La construcción de un indio sora que no se cuestiona acerca de su existencia y sus circunstancias en contraste con un indio yanacuna que sí lo hace conduce a preguntarse el porqué de dicha diferenciación. En auxilio para resolver esta pregunta, se halla este fragmento:

La conciencia económica de los soras era muy simple: mientras pudiesen trabajar y tuviesen cómo y dónde trabajar, para obtener lo justo y necesario para vivir, el

resto no les importaba. Solamente el día en que les faltase cómo y dónde trabajar para subsistir, solo entonces abrirían acaso más los ojos y opondrían a sus explotaciones una resistencia seguramente encarnizada. Su lucha con los mineros, sería entonces a vida o muerte. ¿Llegaría ese día? Por el momento, los soras vivían en una especie de permanente retirada, ante la invasión, astuta e irresistible, de Marino y compañía. (2013, pp. 252. 253)

Así expuesto, un indio sora es presentado por Vallejo como un personaje que al no sufrir la misma violencia que sufren los yanacunas no alcanza el punto de reflexión necesario para enfrentarse al poder opresor. Parece afirmarse, entonces, que es necesario que el indio sea interpelado por la injusticia y el dolor para que empiece a interrogarse acerca de quién es y cuál es el lugar que ocupa en el mundo – tal como lo hacen los indios yanacunas – y, posteriormente, identifique en la empresa minera, los hermanos Marino, el poder eclesiástico, militar y judicial los eslabones de la maquinaria que lo mantiene sometido y a la que es necesario destruir. Sin embargo, esta lectura puede conducir peligrosamente a afirmar que antes del contacto con la racionalidad occidental y el modo de producción capitalista, no existían en las comunidades indígenas cuestionamientos acerca de la existencia. Dada la formación marxista y mariateguista de César Vallejo, no parece ser esta la mejor respuesta. ¿Cómo entonces interpretar esta representación de los indios soras?

El camino hacia una interpretación más coherente y rica parece iluminarse con el siguiente fragmento de Leopoldo Zea en su libro *La filosofía americana como filosofía sin más*:

Los latinoamericanos vueltos ya sobre sí mismos tratarán no solo de saberse en un determinado horizonte de historia sino también como hombres, como los actores concretos de esa historia, como los que sufren la situación o circunstancia

que los determina, personaliza, individualiza. De aquí que al lado de la preocupación por el pasado cultural y filosófico del hombre en esta América surja también la preocupación por lo que este hombre sea. Hombre, sí, así con mayúscula, pero hombre también concreto, determinado. Este hombre cuya esencia no esencial ha tratado de describir el existencialismo. No, por supuesto, el hombre de Alemania, de Francia, de Europa, del Occidente, sino otra expresión del hombre, el hombre de esta América, con sus angustias, náuseas, proyectos y proyecciones. El hombre que se sabe enajenado, no ya por sus propios proyectos, sino por proyectos que considera le son extraños, el hombre subordinado a otros hombres, colonizado. (2016, p. 72)

Lo dicho por Zea resulta muy pertinente para comprender la estrategia narrativa de Vallejo, ya que conduce a pensar que el indio sora ha sido privado de ese diálogo introspectivo que sí poseen los yanacunas no por subestimar la capacidad reflexiva de los indios que no se encuentran en contacto con lo *moderno*, sino para traslucir la necesidad de cuestionamientos existencialistas situados en América Latina y, particularmente, en las comunidades indígenas en el contexto del dominio capitalista y el eurocentrismo. Con relación a esta diferencia, Emilio Uranga, citado por Zea, señala:

Al abordar el estudio del existencialismo no lo hemos hecho por ser dóciles a la moda. Nos ha guiado otro motivo. Un afán, más bien un proyecto...dar una descripción del hombre mexicano. En definitiva, lo que decide el valor del existencialismo es su capacidad de dar base a una descripción sistemática de la existencia humana, pero no de una existencia humana en abstracto, sino de una existencia situada, en situación. (2016, p. 73)

Así pues, las reflexiones existenciales que lleva a cabo el indio sora no son del interés de Vallejo en este momento, ya que el sora no ocupa el sitio desde el cual es

posible interpelar con mayor agudeza la crueldad de la estructura política y económica que, en cambio, sí sufren en carne propia los yanaconas. Así planteada la situación, se va identificando que al neoindigenismo le importa abordar temas existencialistas en la medida que particularizan la situación de los pueblos latinoamericanos. Esta especificidad se hace más visible para el caso de los pueblos indígenas, ya que han atravesado no solo el proceso de colonización sino además el de explotación y exclusión al interior de las naciones ya independientes.

Otro aspecto importante que resulta del contraste entre los indios soras y los yanaconas, aunque totalmente predecible, es el hecho de que el líder de la rebelión indígena, Servando Huanca, no surge de la comunidad de los soras, sino de los artesanos del Colca. Este es un elemento que se condice totalmente con el marxismo y, más aún, con la lectura que de aquel hace Mariátegui, ya que Huanca es un indio que no solo ha experimentado la crueldad del sistema, sino que además reflexiona acerca de la misma y comprende su funcionamiento. Sobre el tema relativo al personaje de Servando Huanca se reflexionará a profundidad en la última sección de este capítulo.

El siguiente elemento sobre el cual reposará el análisis en torno a los soras es el relativo a la *infantilización* de su racionalidad. Así pues, desde la perspectiva de la racionalidad occidental, la forma en que se conduce un indio frente a la realidad y su cosmovisión resultan ser mágicas, pre-conceptuales y primitivas. Por ejemplo, en el caso que colocaba Estermann sobre el trabajo en el campo, un ser humano a través de la racionalidad occidental entabla con la tierra una relación instrumental y no una ritual y ceremonial como lo haría un indio, es decir, la tierra se entiende como un objeto sobre el cual recae la acción humana a fin de obtener beneficios, mas no

como un símbolo de la celebración de la vida o como componente del cosmos que posibilita la reproducción aquella (2011, p. 106).

Esta distinción que desde el pensamiento hegemónico se hace entre la racionalidad andina y la racionalidad occidental ha sido metaforizada en términos de edad cronológica, es decir, el indio – con su racionalidad andina – es un niño frente al hombre ilustrado, el cual, para el caso de *El tungsteno*, es personificado por el empresario, el comerciante, el profesional y el gendarme. Con relación a esta asociación, resultan pertinentes las palabras de Adorno y Horkheimer:

La ilustración es, en palabras de Kant, “la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía del otro”. El entendimiento sin la guía del otro es el entendimiento guiado por la razón. (2018, p. 127)

Así pues, en la novela, Vallejo relata el contacto entre los soras y los mineros con las siguientes palabras:

Los soras, en quienes los mineros hallaron todo género de apoyo y una **candorosa y alegre mansedumbre**, jugaron allí un rol cuya importancia llegó a adquirir tan vastas proporciones, que en más de una ocasión habría fracasado para siempre la empresa, sin su oportuna intervención. Cuando se acababan los víveres y no venían otros de Colca, los soras **cedían** sus granos, sus ganados, sus artefactos y servicios personales, sin tasa ni reserva, y, lo que es más, sin remuneración alguna. **Se contentaban con vivir en armoniosa y desinteresada amistad con los mineros, a los que los soras miraban con cierta curiosidad infantil**, agitarse día y noche, en un forcejeo sistemático de aparatos fantásticos y misteriosos. (2013, p. 249), (las negritas son mías¹⁴).

¹⁴ A lo largo de toda la investigación, cito párrafos textuales de las novelas analizadas. En estos, resalto con **negritas** las partes de mayor interés. Sin embargo, a efectos de no

Del fragmento transcrito, importa por el momento analizar el adjetivo *infantil* con que se caracteriza a los soras. Así, el comportamiento de los soras es descrito como *infantil* debido a dos motivos nítidamente identificables: primero, no comprenden por qué los obreros se dedican al trabajo en la mina y, segundo, son bondadosos con los mineros sin esperar nada a cambio. Ahora, el no comprender las actividades de los mineros nos habla de aquello que Estermann identificó con la *racionalidad*, es decir, los soras pueden llegar a comprender la dinámica de la actividad minera y cómo funciona tal o cual máquina e incluso aprender a utilizarla, pero no le hallan lugar ni sentido en el conjunto de relaciones que como soras entablan con el mundo [Pero el sora se empeñó en trabajar en la forja. Al fin, le consintieron y trabajó allí cuatro días seguidos, llegando a prestar efectiva ayuda a los mecánicos. Al quinto día, al mediodía, **el sora puso repentinamente a un lado los lingotes y se fue** (2013, p. 250)].

Dentro de la incompreensión del sistema de significados que distancia la racionalidad de los soras de la de los mineros, hay un elemento en el que Vallejo coloca especial énfasis: el dinero. El dinero representa el valor de cambio que el modo de producción capitalista introduce en una realidad que hasta el momento se movía, primordialmente, alrededor del valor de uso y, aunque sí conocían los pueblos indígenas el valor de cambio, éste se materializaba en el trueque¹⁵ y no en la compra

interrumpir la lectura, no lo señalaré en todos los casos, sino únicamente en este pie de página, donde busco dejar claro que todos los resaltados son de mi autoría.

¹⁵ Traslado al castellano de la palabra quechua *truykiy* que significa intercambio de productos a través del cual se movilizaba la economía incaica y que perdura hasta la actualidad en algunos pueblos indígenas. (Ayay, 2018, p. 76)

y venta a través del dinero. El dinero es pues no solo un objeto que el sora desconoce sino además una abstracción que no alcanza a comprender, un concepto al cual no le halla ningún referente en la vida real, no es un símbolo que transmita la presencia vivencial de la que hablaba Estermann. En el siguiente pasaje, un obrero de la mina intenta explicarle al sora qué es el dinero:

- Esto es dinero. Fíjate. Esto es dinero. ¿Lo oyes?...

Dijo el obrero esto y sacó a enseñarle varias monedas de níquel. El sora las vio, como una **criatura que no acaba de entender una cosa**:

- ¿Y qué haces con dinero?

- Se compra lo que se quiere. **¡Qué bruto eres, muchacho!**

Volvió el obrero a reírse. El sora se alejó saltando y silbando. (2013, p. 249)

La racionalidad occidental – personificada en el obrero con el cual el sora entabla el diálogo –, como ya mencionó Estermann, reposa en una red de conceptos a la cual se accede a través de una subjetividad y una práctica específicas. Así, quien no posea dichas herramientas queda excluido de la racionalidad occidental y, como en el caso del sora, calificado de infantil, ingenuo o tonto. El sora, por ejemplo, no comprendía que la tierra o los alimentos pudiesen ser cambiados por dinero, para él, la naturaleza y la tierra son hogar, alimento e incluso alegría; trabajando en la tierra era cómo el sora le hallaba sentido a su existencia tal como describía Mariátegui al momento de explicar el mito revolucionario del indio. Respecto a lo mencionado, resultan ilustrativos los siguientes pasajes:

Porque no podían los soras estarse quietos. Iban, venían, alegres, acezando, tensas las venas y erecto el músculo en la acción, los pastoreos, en la siembra, en el aporque, en la caza de vicuñas y guanacos salvajes, o trepando las rocas y precipicios, en un trabajo incesante y diríase desinteresado. **Carecían en**

absoluto del sentido de la utilidad. Sin cálculo ni preocupación sobre sea cual fuese el resultado económico de sus actos, parecían vivir la vida como un juego expansivo y generoso. (2013, p. 250)

En otro fragmento, Vallejo narra cómo José Marino logra que un sora le entregue su tierra a cambio de una baratija de su bazar (franelas en colores, botellas pintorescas, fósforos, etc.):

El sora no se había dado cuenta de si es esa operación de cambiar su terreno de ocas con una garrafa, era justa o injusta. **Sabía en sustancia que Marino quería su terreno y se lo cedió.** La otra parte de la operación – el recibo de la garrafa – la imaginaba el sora como separada e independiente de la primera. (2013, p. 252)

Este extremo del análisis conduce a reflexionar acerca de la desmitificación del mundo y la desacralización de la naturaleza de la que hablan, nuevamente, Adorno y Horkheimer. Así pues, los filósofos críticos señalan que en búsqueda de derribar todo lo que en el entorno natural era nombrado como tenebroso y desconocido, a lo cual se respetaba y rendía culto, la razón ilustrada reduce la naturaleza a materia, los pensamientos a conceptos; todo lo quiere explicar y entender desde la lógica y los números. En este afán, la ilustración niega la pluralidad y la diferencia, busca la unificación y la neutralidad (2018, pp. 61-63).

La ilustración, añaden los estudiosos de la Escuela de Frankfurt, modifica la relación entre el sujeto y las cosas de una manera muy particular. En principio, para comprender el mundo siempre se reconduce hacia el sujeto, todo pasa por la subjetividad del ser humano para ser definido (unificación). Por otro lado, todo conocimiento que busca el ser humano sobre el mundo es para dominarlo. En esta

tónica, los componentes del mundo pierden su particularidad y su esencia para pasar a ser parte de aquel todo que el ser humano busca comprender para dominar (2018, pp. 64-65). Desde esta lógica, la naturaleza y la tierra tienen un valor no solo por la vida que brota de ambas sino, además, y primordialmente, porque pueden ser intercambiadas por dinero, operación carente de sentido en la racionalidad andina de los soras.

Por otro lado, el dinero ocupa también el lugar de aquella abstracción que oculta toda la cadena de explotación que ocurre para su producción. El dinero llega a manos de los mineros y de los empresarios en forma de un pequeño trozo circular de níquel que lleva tras de sí el fantasma de los indios muertos en las minas y de los yanacunas arrebatados a sus familias y a sus tierras. En este contexto, el sistema de producción capitalista que conocen los indios llega para transformar en mercancía a la naturaleza y para encerrar dentro de un pedazo de metal la explotación de su comunidad. Al respecto, señala Dussel:

El ente de la economía capitalista es la mercancía: el producto que porta esencialmente valor. Sería ideológico pensar que la mercancía o el valor de cambio son un momento absoluto; por el contrario, son relativos a una totalidad que explica y sustenta: el sistema capitalista. (...) En el capitalismo, sin embargo, todo producto es producido para cumplir primeramente no una necesidad, sino para ser mediación de aumento de capital, de ganancia: es mercancía antes que satisfactor. La mercancía, entonces, como mediación nos remite al sistema económico como totalidad. (2014, pp. 219, 220)

Continuando, se tiene que en un diálogo que construye Vallejo entre Benites (el agrimensor), José Marino y Rubio (el ingeniero) se formulan algunas conjeturas acerca de por qué los soras trabajan sin esperar nada a cambio y regalan sus tierras.

Benites señala que son una raza endeble, ignorante y servil; Marino, que son una raza no ignorante pero sí débil; Rubio, que los soras son trabajadores y aventureros pero ignoran el derecho de propiedad y eso los hace ingenuos (2013, pp. 254, 255). Todas estas opiniones confirman lo que se ha venido señalando hasta el momento, es decir, que al escapar los soras de la racionalidad de la producción capitalista son tomados por tontos, por niños que aún no dan el salto hacia la adultez, que aún no han sido alumbrados por la luz de la razón occidental. Ahora bien, los soras ocupan ese rol de inferioridad no solo para los más *ilustrados* del grupo, sino también para los peones de la mina, quienes se dirigen hacia ellos como locos o animales:

Los peones veían a los soras como si estuviesen locos o fuera de la realidad. Una vieja, la madre de un carbonero, tomó a uno de los soras por la chaqueta, refunfuñando muy en cólera:

- ¡Oye, **animal!** ¿Por qué regalas tus cosas? ¿No te cuesta tu trabajo? ¿Y ya te vas a reír?...¿No ves? Ya te vas a reír. (2013, p. 253)

Por otro lado, de las muchas afirmaciones que realizan Benites, Rubio y Marino, interesan particularmente las siguientes:

- (...) Leonidas Benites decía, con aire de filósofo y en tono redentor y adolorido:
- ¡Pobres soras! Son unos **cobardes** y unos estúpidos. Todo lo hacen porque **no tienen coraje para defender sus intereses**. Son incapaces de decir no. **Raza endeble, servil, humilde hasta lo increíble. ¡Me dan pena y me dan rabia!**

Marino, que ya estaba en sus copas, le salía al encuentro:

- Pero no crea usted. No crea usted. Los indios saben muy bien lo que hacen. Además, esa es la vida: una disputa y un continuo combate entre hombres.

La ley de la selección. Uno sale perdiendo, para que otro salga ganando
(...).

(...) Rubio se exasperó:

- ¿Llama usted débiles a quienes se enfrentan a los bosques y jalcas, entre animales feroces y toda clase de peligros, a buscarse la vida? ¿A que no lo hace usted, ni ninguno de los que estamos aquí?
- Eso no es valor amigo mío. **Valor es luchar de hombre a hombre; el que echa abajo al otro, ése es el valiente.** Lo demás es cosa muy distinta.
(2013, p. 254, 255)

Son dos elementos los que interesa rescatar de este diálogo. Primero, se presenta a los soras como los culpables del abuso que ejercen sobre ellos, ya que son ingenuos y débiles; esto se traduce en la culpabilidad por no ser parte de y no comprender la racionalidad del poderoso. Segundo, se va construyendo la figura de lo que es ser un “hombre honrado y valiente”. Con relación al primer elemento, vale traer a colación la explicación que hace Dussel acerca de la falacia desarrollista. Así, el filósofo argentino señala que la idea del progreso de raigambre occidental se sostiene sobre la supuesta necesidad de salir de la *inmadurez culpable* del ser humano pre-moderno de la que habla, nuevamente, Kant, esta vez citado por Dussel:

Ilustración (Aujklärung) es la salida por sí misma de la humanidad de un estado de inmadurez culpable (verschuldeten Unmündigkeit) [...] La pereza y la cobardía son las causas por las que gran parte de la humanidad permanece gustosamente en ese estado de inmadurez. (1994, p. 14)

A partir de la construcción de un otro pre-moderno como inmaduro e irracional que, además, es “culpable” de dicha situación, la racionalidad occidental avanza un

escalón hacia la acción casi salvífica de quien combate las racionalidades de los pueblos otros, en este caso, de la comunidad indígena para imponer la racionalidad occidental, ya que solo así se logrará el salto de la inmadurez hacia la adultez y el reemplazo de lo mítico por lo ilustrado. En este sentido, señala Dussel, lo que afirma el pensamiento hegemónico eurocentrista es que la dominación que se ejerce, para este caso, sobre el indio, es en realidad emancipación pues busca el bien del bárbaro al civilizarlo, y el sufrimiento que se genere en dicho proceso es el costo de la modernización (1994, p. 70).

De lo expuesto, se comprende que el ser humano ilustrado es precisamente el que ensalzan Rubio, Benites y Marino en el diálogo, aquel que se conduce en el mundo a través de la luz de la razón, derrota al débil y obtiene siempre el mayor beneficio de todas las situaciones. Es aquí donde la discusión se direcciona hacia el segundo elemento – el modelo de hombre honrado y valiente – para cuya comprensión, resulta útil el análisis que realizan Adorno y Horkheimer de la epopeya homérica la *Odisea*.

A través de la narración del paso de la embarcación de Odiseo por las sirenas, los autores metaforizan la dialéctica de la ilustración. Así, Odiseo representa al ser poderoso que tiene muchos hombres trabajando para él y que, a nivel de su subjetividad, vive siempre gobernado por el *sí mismo*, de allí que no se permita la tentación del placer, ni la nostalgia por el pasado, ni la ensoñación del futuro. Todo lo contrario, tiene muy claro que su única guía es la razón y que vive en el presente. Por estos motivos, cuando su embarcación va a pasar cerca de las sirenas, cuyo canto es bello y mágico (arrebata la razón), Odiseo ensordece a sus hombres colocando cera en sus oídos y, a la vez, les pide que lo aten al mástil y no dejen que

sucumba ante el canto. De esta manera, Odiseo disfruta del canto, pero no permite que su magia influya en sus actos y los torne irracionales (pues está atado). Por otro lado, sus hombres no pueden gozar la belleza del canto y cumplen el rol de fuerza de trabajo al servicio de Odiseo, actúan sin saber qué es lo que está pasando.

Como se observa, tanto Odiseo como sus hombres sufren aflicción. Odiseo por no poder sucumbir y sus hombres por estar sometidos a la voluntad de Odiseo y entregarle un trabajo desconectado de la realidad (no saben por qué trabajan y, al estar velados sus sentidos, no les es posible ni siquiera disfrutar esa experiencia). En este contexto, si bien la embarcación avanza, lo que ocurre al interior de ella es la regresión. El nuevo mito al que se somete Odiseo y al que somete a la fuerza a sus hombres es la razón. El dominio que ejerce Odiseo sobre los hombres es moral y material; se trata de un grupo de hombres anónimos a los que se les somete en el trabajo y a quienes se les niega el placer del canto de las sirenas (la no-razón) y a quienes se les arrebatan los sentidos para someterlos con facilidad.

En la epopeya homérica, se plantea una constante retroalimentación entre lo ilustrado y lo no ilustrado. Así pues, Odiseo es el *sí mismo* que, si bien lucha por mantenerse dentro de los márgenes de la razón, se entrena y refuerza de su experiencia en la naturaleza. Odiseo sabe que debe mantenerse unificado, pero se disuelve y se camufla entre las sustancias que ofrece la aventura para salir victorioso de la misma. En este viaje, es la astucia lo que le permite sobrevivir (2018, pp. 98-99). Esa misma astucia que utilizan los mineros y empresarios para lograr que los soras les entreguen alimentos, trabajo y tierras.

La construcción de un nuevo mito en la ilustración evidencia también nuevas dinámicas y nuevos elementos, así pues, el hombre ilustrado sacrifica

constantemente la naturaleza y la materialidad que habitan en él a fin de conservar el *sí mismo* y poder dominar la naturaleza extrahumana y la naturaleza de los otros hombres. Ahora bien, ¿ante quién se sacrifica el hombre ilustrado? Todo parece indicar que no existe ya una idea antropomórfica del dios ilustrado, sino que se trata más bien de un sistema, el capitalista. En este contexto, se observa cómo el sistema capitalista actúa bajo la fachada de ser la forma más idónea para saciar las necesidades de la sociedad, sin embargo, su funcionamiento implica la negación de las necesidades e, incluso, la humanidad de quienes mantienen viva su estructura, esto es, de los obreros (2018, pp. 104-105).

Ahora bien, Odiseo, el hombre ilustrado, sabe que la fuerza de la naturaleza es superior a la suya, igual que los empresarios y mineros saben que los indios los superan en número y fuerza. Por eso, para vencer esa superioridad, debe mimetizarse y disolverse. No deja de sentirse un *sí mismo*, pero interactúa con esa fuerza superior a fin de derrotarla, se sabe fuera y distante de la naturaleza y de las masas, sin embargo, se les acerca para dominarlas. No obstante, Odiseo no se acerca a una naturaleza animada, no aproxima su subjetividad de hombre a la subjetividad de la naturaleza, sino que se desanima para aproximarse a una naturaleza desanimada, a una materia. Este desprendimiento de la animación y el desencantamiento del mundo significan una renuncia a los propios fines y a la felicidad. He aquí la semilla de la razón instrumental (2018, p. 107).

En la Odisea, pues, se encuentra una referencia al ideal del hombre ilustrado, al héroe individual. Adorno y Horkheimer señalan que es la astucia y la fuerza de sus hombres lo que conduce a Odiseo a la victoria. Odiseo engaña a la naturaleza y a sus dioses, celebran con ambos pactos que cumple y no cumple a la vez, por

ejemplo, no elude el canto de las sirenas, pero no sucumbe ante ellas. Es su astucia lo que le permite eludir no su camino, pero sí la maldición. Ahora bien, la relación de un héroe como Odiseo con la colectividad es particular. Es su posición de héroe, solitario y astuto, lo que de alguna manera justifica el sometimiento y la obediencia de sus hombres. Así como las ovejas siguen al pastor, los remeros siguen a Odiseo. En ese pacto, Odiseo no comparte con ellos el proyecto común de vuelta a casa, sino que, únicamente, se sirve de su fuerza, los mediatiza (pp. 109-111).

La descripción que se hace de la racionalidad que conduce al ser humano ilustrado permite vislumbrar trascendentales puntos de desencuentro con la racionalidad andina. En principio, citando nuevamente a Estermann, a diferencia de la racionalidad occidental, se observa que el runa/jaqi no ubica en la razón el camino privilegiado hacia la comprensión de la realidad, sino que para interactuar con esta se sirve de capacidades no-rationales, pero no por ello irracionales, que van desde los sentimientos y emociones hasta relaciones cognoscitivas para-psicológicas como presentimientos, afectaciones psico-somáticas, comunicación telepática. En ese contexto, el conocimiento adquirido a través de la razón será aceptado por el runa/jaqi únicamente si puede ser corroborado por las capacidades no-rationales (2011, p. 115). En este sentido, el ser humano inserto en una racionalidad andina no se resiste a ser afectado por sentimientos y emociones, sino que halla en estos puentes para insertarse en el ciclo de la vida. Para el caso particular del contacto entre la racionalidad andina y la lógica neoliberal o mercantil en las comunidades andinas, Estermann señala que esta última:

(...) encuentra una resistencia “irracional”; sin embargo, no es irracional, sino meta-racional porque toma en cuenta valores exteriores al criterio monetario cuantitativo. (2011, p. 115)

Otra diferencia importante es el lugar que ocupa la naturaleza no humana en ambas racionalidades. Así, para la racionalidad occidental, señala Estermann, existen cuatro axiomas claves con relación a este punto. Primero, hay una diferencia entre el ser humano y la naturaleza no humana que va más allá de una distinción de especie y que, más bien, se deriva de la desnaturalización del ser humano y la secularización y mecanización de la naturaleza no humana. Segundo, la naturaleza no humana es inferior al ser humano, este, por tanto, puede vencerla, conquistarla y dominarla. Tercero, la naturaleza no humana es objeto del sujeto humano cognoscitivo, transformativo y axiomático; de ninguna manera la naturaleza no humana puede conocerse a sí misma o a otro ser. Y, cuarto, el ser humano es independiente de la naturaleza no humana (2011, pp. 210-212).

Al contrario, para la racionalidad andina, el ser humano solo se puede entender como parte de un todo, como un componente del cosmos que es tan necesario e importante como la naturaleza no humana. Dentro de la totalidad de las relaciones cósmicas, el ser humano cumple el rol de ser un puente o mediación. Sin embargo, esto no debe entenderse en el sentido de que al ser humano se le ha dotado de capacidad para conocer la realidad de manera abstractiva y racional y traducirla a través de conceptos; sino que, más bien, ocupa un lugar que le posibilita la presentación simbólica del cosmos mediante las formas rituales y celebrativas. A través de la celebración y el ritual, el ser humano conoce y conserva el orden cósmico, dentro del cual está incluida la naturaleza no humana, y reproduce la vida.

Además, el objetivo de relacionarse con la naturaleza no humana no es convertirse en dueño o dominador de ésta, sino celebrarla y conservarla (Estermann, 2011, pp. 214-215).

Toda esta referencia al análisis de los filósofos críticos sobre la epopeya homérica y su contraste con la racionalidad andina permite identificar un elemento muy importante para la comprensión de los fragmentos de la novela citados: el desprecio de una racionalidad distinta a la occidental. Así pues, la bondad y el desprendimiento de los soras es interpretada por los mineros y los empresarios como ingenuidad y mansedumbre, se les llama locos, infantiles y animales, pero los ilustrados jamás se cuestionan acerca de la forma distinta en que los soras conciben el mundo y sus principios éticos. El que los soras actúen no con torpeza sino guiados por una racionalidad distinta a la del ser humano ilustrado – la cual busca siempre derrotar al débil y obtener beneficio individual – no es una posibilidad en el horizonte de comprensión de Benites, Rubio ni Marino, ya que, para ellos, el ser un hombre bueno significa seguir las pautas de ese héroe del que nos habla Homero: invulnerable frente a los sentimientos de nostalgia o piedad y astuto para obtener el máximo provecho posible.

Por último, con relación al personaje de los soras, resulta interesante analizar la violencia de las palabras con que Benites los califica: “¡Pobres soras! Son unos **cobardes y unos estúpidos**. Todo lo hacen porque **no tienen coraje para defender sus** intereses. Son incapaces de decir no. **Raza endeble, servil, humilde hasta lo increíble. ¡Me dan pena y me dan rabia!**” (2013, p. 254). Así pues, las expresiones que Vallejo coloca en la voz de Benites parecen traslucir mucho más que un comentario de desprecio, al contrario, parecen reflejar temor. Sí, un temor

propio de quien reconoce en el otro a una parte negada de sí mismo. Cuando Benites ve a los soras recuerda aquel pasado que la razón lo hizo dejar atrás, un pasado que simboliza lo salvaje, lo animalesco, lo irracional, lo débil, lo abyecto, etc. es decir, todo lo contrario a lo moderno. Una imagen como esta recuerda fragmentos de dos novelas muy diferentes.

La primera es *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad. En este relato, un momento clave se origina cuando Marlow describe la sensación que tuvo la primera vez que vio a los africanos que eran esclavizados por los británicos para extraer marfil:

La tierra no parecía la tierra. Nos hemos acostumbrado a verla bajo la imagen encadenada de un monstruo conquistado, pero allí... allí podía vérsela como algo monstruoso y libre. Era algo no terrenal y los hombres eran... No, no se podía decir inhumanos. Era algo peor, sabéis, esa sospecha de que no fueran inhumanos. La idea surgía lentamente en uno. Aullaban, saltaban, se colgaban de las lianas, hacían muecas horribles, **pero lo que en verdad producía estremecimiento era la idea de su humanidad, igual que la de uno, la idea del remoto parentesco con aquellos seres salvajes, apasionados y tumultuosos. Feo, ¿no? Sí, era algo bastante feo.** (s.f, pp. 58-59).

Así, Marlow describe el terror que sintió al sospechar que aquellos otros que suponía tan distantes y diferentes a él podían, en verdad, ser tan humanos como él. La idea lo estremece porque le resulta terrorífico el que él mismo pueda ser algo similar a esos “salvajes”, a esos hombres que parecen ser una misma cosa con aquella naturaleza tan imponente y tenebrosa que los rodea. En este sentido, la sensación de Marlow recuerda la rabia y el miedo de Benites cuando se expresa acerca de los soras, aquellos indios que tan cerca están de la naturaleza que pretenden dominar

y que, con su ingenuidad y su bondad, le recuerdan el tipo de hombre que, gracias a la razón, ya dejó atrás, el tipo de ser humano que ya no quiere ser.

La segunda es *Fausto* de Goethe. En esta obra literaria, explica Marshall Berman, Fausto se siente amenazado por la existencia de dos ancianos, Filemón y Baucis, ya que le recuerdan lo bueno del viejo mundo que quiere derrotar y superar. Así pues, los ancianos viven en una cabaña ubicada en la región donde Fausto planea construir lo que ahora se conocería como una ciudad moderna (puertos y canales artificiales por los que puedan circular barcos llenos de hombres y mercancías, presas para el riego a gran escala, una agricultura intensiva, etc.). Al respecto, Berman señala:

Fausto se obsesiona por la anciana pareja y su pequeño trozo de tierra. (...). Entonces, ¿por qué Fausto se siente amenazado por la más leve huella del viejo mundo? Goethe desentraña, con extraordinaria sagacidad, los temores más hondos del desarrollista. Estos viejos, como Margarita, personifican lo mejor que puede ofrecer el viejo mundo. Son demasiado viejos, demasiado porfiados, tal vez hasta demasiado estúpidos, para adaptarse e irse; pero son bellas personas, la sal de la tierra allí donde están. Son su belleza y su nobleza las que tanto inquietan a Fausto (...). Empieza a sentir que es aterrador volver la mirada hacia atrás, mirar a la cara al viejo mundo. (2006, pp. 60, 61)

En este sentido, Benites trasuda en su rabia hacia los soras no solo el desprecio hacia lo que ellos son, sino también el temor a la manera en que se siente interpelado por su existencia y su racionalidad. Ambas cosas le recuerdan lo que fue o lo que no quiere ser. Está presente, pues, en el caso de *El corazón de las tinieblas*, el elemento asociado a lo racial, y, en el caso de *Fausto*, el elemento temporal y progresista.

2.2. Los yanaconas: lo absurdo, la negación y el descubrimiento del odio

Los siguientes personajes cuya representación se analizará son los indios yanaconas: Braulio Conchucos e Isidoro Yopez. Como ya se mencionó en el resumen de la novela, estos indios jóvenes son llevados a la fuerza por los militares (gendarmes) ante la Junta Conscriptora Militar de Colca para que ésta decida si deben o no prestar el servicio militar obligatorio. Para ello, son amarrados a las mulas de los gendarmes y llevados por el agreste camino desde Guacapongo hasta Colca. Tal como se dijo líneas arriba, a diferencia de los soras, Vallejo incluye grandes fragmentos en los que semeja elaborar una reflexión propia de los yanaconas. Así pues, el primero segmento dedicado a la reflexión de los yanaconas se produce al momento en que los militares los presentan frente a la Junta Conscriptora de Guacapongo, hasta donde los han seguidos sus familiares para pedirle a la autoridad que no se lleve a los jóvenes. Así, entre los gritos y golpes de los gendarmes y los llantos de su familia, Braulio e Isidoro se preguntaban acerca de su existencia y su destino:

¿A dónde se los llevaban así? **Nadie lo sabía** tampoco. ¿Y hasta cuándo se los llevaban? **Ningún indio o conscripto o enrolado volvió ya nunca a su tierra.** ¿Morían en **países lejanos**, de males **desconocidos**? ¿Los mataban, **quién sabe**, otros gendarmes o sargentos misteriosos? ¿Se perdían tal vez por el mundo, abandonados en unos caminos solitarios? ¿Eran, quién sabe, felices? No. Era muy difícil ser felices. **Los yanaconas no podían ser felices.** Los jóvenes conscriptos o enrolados, que se iban para no volver, eran seguramente desgraciados. (2013, p. 298).

Los yanaconas descritos por Vallejo están totalmente desconectados del Estado y fuera de la vida nacional, es decir, dentro de las prioridades del gobierno no se halla la protección de los intereses de los indios – para comprender este contexto, resulta útil el análisis que se llevó a cabo de la escena nacional en los títulos precedentes – y, sin embargo, trabajan y viven para dicho Estado. Así pues, se teje un absurdo: un ente al que desconocen puede disponer de sus cuerpos y sus vidas y destinarlos a un trabajo que los enajena. No conocen por qué ni para quién trabajan, pero tienen que hacerlo. Esta situación absurda se aprecia muy bien en el siguiente fragmento:

Su sola relación con ésta y con aquel (la vida nacional y el Estado) se reducía a unos cuantos servicios o trabajos forzados que los yanaconas prestaban de ordinario a **entidades o personas invisibles para ellos**: abrir acequias de regadío, desmontar terrenos salvajes, cargar a las espaldas sacos de granos, piedras o árboles con **destino ignorado**, arrear recuas de burros o de mulas con fardos y cajones de **contenido misterioso**, conducir las yuntas en los barbechos y las cuadrigas de las trillas en parvas piramidales y abundantes, cuidar noches enteras una toma de agua, ensillar y desensillar bestias, cegar alfalfa y alcacel, pastear enormes porcadas, caballadas o bolladas, llevar al hombre literas de **personajes extraños**, muy ricos y muy crueles; descender a las minas, recibir trompadas en las narices y patadas en los riñones, entrar a la cárcel, trenzar sogas o pelar montones de papas, amarrados a un brazadero, tener siempre hambre y sed, **andar casi desnudos**, ser arrebatados de sus mujeres para el placer y la cama de los mandones, y mascar una bola de coca, humedecida de un poco de cañazo o de chicha... Y luego, ser concripto o “enrolado”, es decir, ser traídos a la fuerza a Colca para prestar su servicio militar obligatorio. (2013, p. 297)

El voluminoso segmento que se ha transcrito contiene una serie de imágenes que refieren a esa sensación de absurdo de la que se habló en el párrafo anterior. Así, los yanaconas no solo desconocen para quién y por qué trabajan, sino también el

destino de su trabajo. Su vida se identifica con el trabajo forzado, un trabajo que no tiene mayor conexión con su realidad y, por tanto, escapa a la racionalidad en la que se desenvolvían los yanaconas hasta antes de que fuesen sometidos por el poder administrativo y económico. Al desconocerse la estructura opresora, pero sufrir la opresión, los yanaconas empiezan a creer en que existe un destino fatal que los condena al sufrimiento por el solo hecho de ser indios [Lo **único** que sabían los indígenas era que eran **desgraciados** (p. 297)].

De las frases resaltadas en el párrafo citado, hay una que conduce a un análisis más profundo: *andar casi desnudos*. Así, a los yanaconas se los extrae de su hogar y de sus prácticas, de aquellas formas de vida que dotan de sentido a su existencia y se los inserta a la fuerza en unas dinámicas que le son no solo ajenas sino también enajenantes. Enajenantes debido a que desconocen la finalidad y el destino de su trabajo, la única asociación inmediata con esa tarea es el sufrimiento. Asimismo, a nivel afectivo, resulta importante reflexionar acerca de que el ser extraído del terruño genera una sensación de nostalgia que cobra cierto realce en la novela analizada.

A partir de lo expuesto, se delata la pertinencia de traer dos temas a colación. El primero es el principio de relacionalidad del todo en la racionalidad andina y el segundo, la alienación en el trabajo. Estos dos elementos se encuentran en constante contraste a lo largo de la novela y, particularmente, en las secciones relativas a los yanaconas. Así pues, Estermann señala que la relacionalidad es el mito fundacional de la filosofía andina, es decir, a diferencia de la racionalidad occidental, el fundamento y principio irreductible de la realidad no es un ente sino una relación. Ahora bien, la relacionalidad no debe entenderse como algo que les

acontece a dos *relata*, sino que le es esencial e inherente a cualquier *relata*. En este sentido, el ser humano no es un individuo autónomo y por sí mismo es “nada”, es un no-ente; el ser humano cobra sentido únicamente a partir de la red de relaciones que conforma y que lo conforman (2009, pp. 107-110). Así pues:

Si una persona ya no pertenece a la comunidad local (ayllu), porque fue expulsada o porque se ha excluido por su propio actuar, es como si ya no existiera; una persona aislada y des-relacionada es un ente (socialmente) muerto. (2009, p. 110)

Comprender el principio de relacionalidad del todo resulta importante en este punto, ya que permite vislumbrar la gravedad del retiro forzado de los yanaconas de la comunidad a la que pertenecen. Así, no solo se trata del traslado físico de un cuerpo, sino de la destrucción de las múltiples relaciones que un ser humano integraba y que, recíprocamente, le daban razón de ser. De allí que, en los pasajes citados de la novela, se trasmite la imposibilidad de ser feliz fuera de la tierra comunitaria donde los yanaconas pertenecen. Ahora bien, el rapto de los yanaconas no significa únicamente la violación del principio de relacionalidad, sino que, además, conduce a la inserción de los indios en una lógica que escapa a los contornos y la dinámica de la racionalidad andina. En este sentido, los yanaconas pasan de ser integrantes de la comunidad indígena a ser mano de obra en el sistema de producción capitalista. Surge así el segundo elemento del que se habló en el párrafo anterior: la alienación en el trabajo.

Respecto a la alienación económica en Marx, Sossa Rojas, citando además a Fromm, explica que Marx entendía a la vida material y espiritual del ser humano como dependientes de la naturaleza, en el sentido que, a partir de esta, el ser

humano crea los bienes necesarios para su subsistencia. Así, el trabajo es un medio de existencia, un proceso vital y emancipado que requiere del ser humano no solo su fuerza física, sino además su creatividad. El trabajo, entonces, tiene un sentido positivo emparentado con la necesidad de ser alguien. Sin embargo, añade, en el sistema capitalista, el trabajo se reduce a una actividad lucrativa, los bienes producidos por el hombre mediante su trabajo ya no sirven para la reproducción de la vida, sino que pasan a formar parte de las mercancías que se intercambian en el mercado. Es más, dichos productos se desprenden de las manos de quienes los crean y pasan a dar a manos de otros sujetos que pagan por ellos (2010, pp. 39-40). Esta desconexión entre el trabajo realizado y los productos derivados del mismo se refleja también en la angustia de los yanacunas que nos describe Vallejo.

Continuando, en un fragmento posterior, el padre de Braulio le dice a su familia que irá con Braulio hasta Colca y que volverá con él [¡Yo **vuelvo pronto!**, ¡**vuelvo con el Braulio!**!, dice (2013, p. 298)] y ello siembra un poco de esperanza en los que lamentan la captura de Braulio, sin embargo, esta esperanza se desvanece al recordar que no se sabe a dónde va ni de dónde volverá. En el mismo sentido, el desconocimiento y la incompreensión acerca de quiénes son los gendarmes que se llevan a los yanacunas y por qué los violentan conduce a que los indios se cuestionen incluso si aquellos seres son humanos, tal como se aprecia en los siguientes fragmentos:

¿Quiénes eran esos **monstruos** vestidos con tantos botones brillantes y que llevaban escopetas? ¿De dónde vienen? ¿A qué hora cayeron en la choza? ¿Y por qué venían por el Braulio y por el taita? ¡Y les habían pegado! ¡Les habían

dado muchos golpes y patadas! ¿Por qué? ¿**Serían hombres también como los demás?** Juan lo dudaba, pero su hermana, tragando sus lágrimas, le decía:
- Sí. Son como todos. Como taita y como el Braulio. Yo les vi sus caras. Sus brazos también, y también sus manos. Uno me tiró las orejas sin que yo le haga nada...

La chica volvió a gemir, y Juan, un poco sofocado y nervioso, le dijo:

- ¡Cállate! ¡Ya no me llores, porque van a volver otra vez a llevarnos!...¡Cállate!**¡Son los diablos!** Tienen en la cintura unas monturas. Tienen cabezas redondas y picudas. **¡Vas a ver que van a volver!** (2013, p. 299)

El absurdo y la incertidumbre frente a la fatalidad de un destino que puede disponer de su cuerpo y de su vida en cualquier momento son una constante en la representación que hace Vallejo acerca de lo que sienten y piensan los yanaconas y, en general, un indio que sufre la violencia de la estructura vigente. Esta presencia de lo absurdo en la novela de Vallejo recuerda la obra de Kafka, particularmente su libro *El castillo*. Así, en este relato, Kafka narra cómo el protagonista, K, intenta empecinadamente acceder al Sr. Klamm, autoridad del castillo del pueblo donde ha llegado a trabajar como agrimensor, pero nunca lo logra. K escuchar habla del Sr. Klamm, de su inaccesibilidad y de su poder, mas no llega a conocerlo. Resulta ilustrativo el siguiente párrafo en el que el personaje de la posadera le explica a K que no es posible que se entreviste con el Sr. Klamm:

—¿Qué quieres tú? —dijo la posadera con un rápido giro de todo su cuerpo—, el señor agrimensor me ha preguntado y debo responderle. No hay otra forma de que comprenda lo que a nosotros nos resulta evidente: que **el señor Klamm jamás hablará con él, pero qué digo, que jamás podrá hablar con él.** Escúcheme, señor agrimensor, el señor Klamm es un señor del castillo, eso ya

significa por sí mismo, al margen de su otra posición, un rango muy elevado. Pero, ¿qué es usted, cuyo consentimiento para la boda buscamos tan humildemente? Usted no pertenece al castillo, no es del pueblo, usted es un don nadie. Por desgracia, sin embargo, usted es algo: un forastero, uno que siempre resulta superfluo y siempre está en camino, (...) Un hombre como Klamm debe hablar con usted. Con dolor he oído que Frieda le ha dejado mirar por el agujero de la pared, ya cuando lo hizo había sido seducida por usted. Dígame, ¿cómo ha podido soportar la mirada de Klamm? No tiene por qué responder, lo sé, la ha soportado muy bien. **Usted no es capaz de ver realmente a Klamm, esto no es envanecimiento por mi parte, pues yo tampoco soy capaz. Klamm debería hablar con usted, pero él ni siquiera habla con la gente del pueblo, nunca ha hablado con alguien del pueblo.** (s. f., pp. 63-64)

El siguiente momento en la reflexión de los yanaconas sucede cuando en el camino hacia Colca, después de haber atravesado el río Patarati, cruzan el río Huayal, cuyas aguas se encontraban altas y bravas, y casi son arrastrados por la corriente tanto los gendarmes como los indios y las mulas. En ese escenario, Vallejo refiere respecto a los dos yanaconas:

Los yanaconas comprendían muy bien su situación y su **destino**. Ellos **no podían nada ni eran nada por sí mismos**. Los gendarmes, en cambio, **eran todo y lo podían todo**. (2013, p. 302)

Así, aunada a la sensación de absurdo, está la negación del propio ser. Los yanaconas no son libres, no pueden decidir sobre sus vidas, no pueden decidir a qué dedicarse durante el tiempo que se prolonga su existencia, están sujetos a que algún día unos seres cuya labor no comprenden, pero conocen su crueldad, lleguen a su

hogar y les anuncien un destino fatal. Al no ser libres, los yanaconas sienten que *ya no son*.

Braulio Conchucos **perdió aquella mañana, de golpe, todo interés y todo sentimiento de la vida**. Ver llegar a su choza a los soldados, de noche; ser por ellos golpeado y amarrado y sentirse perdido para siempre, todo no fue sino uno. Le llevarían no se sabe dónde, como a otros yanaconas mozos, y para no soltarlos nunca. (2013, p. 302)

El último elemento que se abordará en el análisis de los yanaconas es lo que he decidido denominar *el descubrimiento del odio*. Así pues, a diferencia de los soras que eran representados como seres inocentes que no odiaban a los mineros, los indios yanaconas, al sufrir y empezar a comprender la maldad de los gendarmes, empiezan también a odiarlos, la rabia a la que conduce el odio es quizás la semilla del ánimo revolucionario del que hablaba Mariátegui. Los yanaconas descubren que los gendarmes son malos, que la maldad existe y se personifica en los gendarmes. Ahora, de dónde proviene esa maldad, es acaso sobrenatural, los yanaconas no lo saben, pero sí saben que existe, que se siente sobre sus cuerpos y sobre sus vidas. Estas afirmaciones se evidencian en los siguientes párrafos:

De modo oscuro se daban cuenta que, cualquiera que fuese su condición de simples instrumentos o ejecutores de una voluntad que ellos desconocían y no alcanzaban a figurarse, **algo suyo ponían los gendarmes en su crueldad y alevosía**. (2013, p. 302)

¡Animales! ¡Bestias! ¡No saben ustedes lo que dicen! ¡Ni lo que hacen! ¡Imbéciles!
¡Todos ustedes no son sino unas mulas!...¡Qué saben nada de nada! ¡Serranos
sucios! ¡Ignorantes! La mayoría de los gendarmes eran costeños. De aquí que
se expresaran así de los serranos. Los de la costa del Perú sienten un desprecio
tremendo e insultante por los de la sierra y la montaña, y estos **devuelven el
desprecio con un odio subterráneo, exacerbado.** (2013, p. 305)

En otro párrafo, Vallejo describe la reacción del pueblo al ver que los gendarmes
maltratan cruelmente a los yanaconas:

- **¡Asesinos!** – gruñían hombres y mujeres - ¡Ahí van casi muertos! ¡Casi
muertos! **¡Bandidos! ¡Asesinos!**...(2013, p. 305)

Y, finalmente, el odio y la rabia se manifiesta con mayor claridad cuando el pueblo
indio se amotina contra la gendarmería y la Junta Conscriptora al haberse enterado
de que Braulio Conchucos había muerto a causa del maltrato sufrido en manos de
los gendarmes durante el viaje hacia Colca:

- **¡Abajo los asesinos! ¡Mueran los criminales!** – aullaba el pueblo –. ¡Un
muerto! ¡Un muerto! ¡Un muerto! (2013, p. 311)

2.3. Servando Huanca: el líder de la revolución

Con relación al proceso reflexivo de Servando Huanca no existen muchos elementos
que analizar, ya que Vallejo coloca más atención en el trayecto que lo construye
como indio líder que en sus reflexiones acerca de sí mismo y de su comunidad. En
este contexto, se colocará el énfasis en los elementos a partir de los cuales Vallejo
dibuja la imagen de Huanca como el indio encargado de liderar la revolución. En
dicho proceso, el paso inicial es la llamada conciencia política que adquiere Huanca

no por sus experiencias personales, ya que el autor precisa que pocas veces dicho personaje había sufrido en carne propia la crueldad de los gendarmes, sino por su contacto con el dolor de los otros indios, conforme se aprecia del siguiente párrafo:

Servando Huanca se dolía, pues, y rabiaba, más por **solidaridad** o, si se quiere, por **humanidad**, contra los mandones – autoridades o patrones – que por causa propia y personal. (2013, p. 307)

Esta descripción de los sentimientos de Servando Huanca frente a las injusticias acaecidas en la comunidad recuerda el sello de la poesía de Vallejo y aquel dolor humano del que hablaba Mariátegui. Así pues, es una constante en la poesía y prosa de Vallejo el construir la imagen de un dolor solidario que conmueve a los seres humanos, independientemente de si se encuentran o no en una posición de opresión. Este dolor con el que Vallejo describe los sentimientos de Huanca, además, es colectivo, lo cual recuerda las reflexiones de Mariátegui sobre el carácter social y comunitario del indio.

Huanca es, pues, descrito por Vallejo como un indio herrero de unos treinta años que había nacido a las orillas del Marañón y que vivía en el Colca desde hace dos años; no tenía familia ni muchos amigos; era un solitario. Además, Vallejo se encarga de precisar que Huanca había participado anteriormente en movilizaciones del pueblo en contra de los hacendados en el valle azucarero de Chicama y que, en diversas ocasiones, trabajando en centros industriales, había sido testigo de las injusticias de los propietarios de los medios de producción. El siguiente paso en la construcción de Huanca como líder es el contacto con lectura socialista revolucionaria; así pues, Vallejo señala que Huanca perteneció a asociaciones y sindicatos donde le dieron a leer periódicos y folletos que explicaban las injusticias

del sistema de producción y la necesidad de una revolución. Finalmente, Vallejo señala respecto a su personaje:

¿Poseía ya Servando Huanca una conciencia clasista? ¿Se daba cuenta de ello? Su sola táctica de lucha se reducía a dos cosas muy simples: unión de los que sufren las injusticias sociales y acción práctica de masas. (2013, p. 308)

Por otro lado, es necesario recordar que las experiencias que vivió Vallejo en Santiago de Chuco, Pasco y Huánuco – las cuales ya fueron precisadas en el título cuatro (4) de este texto – son similares a las que describe como la vida de Huanca, ya que le permitieron observar de cerca el maltrato y la opresión que sufrían las comunidades indígenas. Al igual que el personaje, Vallejo, posteriormente, interpretar estos acontecimientos a la luz de los postulados socialistas. Pareciera, entonces, que Servando Huanca es el *alter ego* del propio Vallejo en la novela.

La diferencia entre Huanca y los yanacunas se debe analizar a la luz de las reflexiones precedentes. En este sentido, el odio germinal que Vallejo describe en los yanacunas se expresa en acciones cuando la figura del mal se encarna en las autoridades: los gendarmes y la Junta Conscriptora. Resulta interesante observar cómo la figura del *mal que se debe combatir* empieza a tornarse clara no solo cuando el dolor se agudiza sino también cuando se empieza a comprender cómo funciona la estructura económica y política perversa que explota a los indios. El recurso narrativo clave del que se sirve Vallejo para unir los eslabones que conducen al levantamiento de los indios es precisamente la intervención de Servando Huanca. Así, Huanca ingresa a la gendarmería para defender a los yanacunas y dice:

- ¡Señores! – dijo el herrero con calma y energía – Este hombre (se refería a Yépez) es un pobre indígena ignorante. Ustedes están viéndolo. Es un analfabeto. Un inconsciente. Un desgraciado. Ignora cuántos años tiene. Ignora si está inscrito o no en el Registro Militar. **Ignora todo, todo.** ¿Cómo pues, se le va a tornar como “enrolado”, cuando nadie le ha dicho nunca que debía inscribirse, ni tiene noticia de nada, ni sabe lo que es registro militar obligatorio, ni patria, ni Estado, ni Gobierno?...(2013, p. 310)

Se observa entonces que al afirmar que los yanacunas ignoran todo, Servando Huanca está descubriendo lo absurdo de la captura de los yanacunas y lo injusto de la violencia que las autoridades ejercen sobre ellos. Servando Huanca reúne las características del indio del que habla Mariátegui: tiene consciencia clasista, conoce la dinámica opresiva que reposa sobre el indio y, finalmente, identifica la necesidad de una revolución:

Era un convencido (Servando Huanca) de que había que protestar siempre y con energía contra la injusticia, dondequiera que esta se manifieste. Desde entonces, su espíritu, reconcentrado y herido, rumiaba día y noche estas ideas y esta **voluntad de rebelión.** (2013, pp. 307-308)

Finalmente, resulta importante señalar que Servando Huanca comprende la justicia y siente rabia, pero sabe que debe conservar la calma. Así, habiendo pasado por las etapas de la comprensión de lo absurdo y de la injusticia, del odio y de la rabia, Huanca concluye que “El revolucionario debe ser tranquilo” (2013, p. 328).

2.4. Conclusiones

El primer capítulo de este trabajo está compuesto por la contextualización de la novela y el segundo recoge el análisis textual de la narración y de los diálogos de

los personajes. La conjunción de ambas secciones, aunque breve, es necesaria. Así pues, tal como se precisó en el propio texto, es importante comprender la escena política que circundó la creación y la publicación de *El tungsteno*, ya que el contexto se traduce en elementos narrativos insertos en la novela. Vallejo transmite a sus lectores la imagen de un indio que, para revertir el sistema económico opresor, debe conducir una rebelión. Ahora bien, el paso del odio hacia lo mineros y las autoridades hasta la planificación de una movilización indígena atraviesa diferentes estadios, los cuales parecen determinar también la manera en que Vallejo construye sus personajes.

Así, en el inicio se ubica un indio (el sora) que no sufre la violencia exacerbada de la estructura dominante o, al menos no en la intensidad que lo hacen los yanaconas, y, por tanto, no se cuestiona acerca de la necesidad de luchar contra aquella. Posteriormente, se presenta a unos indios (los yanaconas) que sienten odio, rabia y desesperanza al saberse privados de libertad para decidir sobre sus cuerpos y sus vidas, pero que desconocen de dónde proviene dicha maldad y por qué se produce, ya que viven sumergidos dentro de una sensación de absurdo – no saben para qué ni para quién trabajan, no saben por qué se los violenta –. Y, finalmente, surge el indio líder de la revolución socialista (Servando Huanca), el cual reúne las características sugeridas por Mariátegui y traducidas por Vallejo a través de su novela, es decir, conoce el funcionamiento del sistema capitalista, posee conciencia de clase y reconoce en la revolución el camino hacia la transformación de las condiciones injustas de vida.

Por otro lado, a lo largo del capítulo, se ha intentado comprender de qué manera Vallejo representa el contacto entre los indios, su racionalidad – la cual

podría denominarse andina – y la racionalidad occidental/instrumental. En este sentido, la racionalidad occidental/instrumental se presenta como el motor del sistema de producción capitalista, mientras que la racionalidad andina se evidencia en las formas de vida de los soras y yanaconas. La inserción forzada de los indios en el sistema de producción capitalista y la llegada de la empresa minera a la comunidad indígena evidencia los puntos de encuentro y de desencuentro entre una y otra racionalidad.

Así pues, se ha identificado que, desde la incompreensión de las formas de vida distintas a las vinculadas al sistema de producción capitalista, los personajes indios, particularmente los soras, son calificados de ingenuos e infantiles. Se percibe entonces una tergiversación de los valores éticos de los soras al ubicarlos al margen del sistema de abstracción propio de la racionalidad occidental y del sistema de producción capitalista. Es decir, los personajes que son construidos por Vallejo para representar la lógica capitalista y la racionalidad occidental se niegan a aceptar a los soras como sujetos diferentes y, más bien, los juzgan y califican desde los principios que rigen su propia racionalidad. El resultado de ello es que la racionalidad y los principios éticos de los soras son traducidos en términos de mansedumbre e ingenuidad.

Asimismo, para el caso de los yanaconas, la representación elaborada por Vallejo plantea la negación de *el ser* como consecuencia de, primero, la destrucción de las relaciones de reciprocidad y complementariedad que rigen la vida comunitaria según la racionalidad andina, y, segundo, la imposibilidad de conducir un proyecto de vida libre al interior de dicha comunidad. Además, subyace a la negación de *el ser* un componente social y racial, ya que los yanaconas concluyen que por el solo

hecho de ser indios les está vetada la libertad, la felicidad y la vida misma. Otro componente relevante para el caso de los yanacunas es el vinculado a la absurdidad, por lo que será necesario volver sobre este término en los capítulos posteriores. Hasta el momento, se ha identificado que una de las causas de la pérdida del sentido de la existencia en los yanacunas se debe a la desconexión entre el trabajo que realizan y la finalidad del mismo. Este aspecto podría indicar una ruptura en el modo de comprensión del mundo del que habla Estermann cuando reflexiona acerca de cómo entender la racionalidad.

Por último, resulta valioso en este capítulo el haber identificado la necesidad de un existencialismo latinoamericano que recoja las reflexiones formuladas en torno a la situación de los pueblos indígenas en el contexto de un sistema de producción capitalista que los despoja de sus vidas y de sus tierras. Es en dicha especificidad que puede encontrarse una ruta hacia una filosofía existencialista más comprometida con la realidad latinoamericana.

CAPÍTULO III

La construcción de la verdad y el movimiento en *El mundo es ancho y ajeno*

El mundo es ancho y ajeno es una novela que contiene algunos elementos recurrentes de la novela neoindigenista: la cosmovisión andina, la vida comunitaria y sus prácticas agrícolas, y la defensa de la tierra frente al despojo y la dominación que sustentan la economía nacional de corte capitalista. Estos elementos han sido abordados en los capítulos anteriores al momento de exponer de qué manera las creaciones literarias intentan representar en toda su complejidad la situación de las comunidades indígenas del Perú. Precisamente por ser elementos que ya he estudiado en secciones precedentes, no serán el eje de análisis de este capítulo o al menos no de manera directa, ya que considero que la novela analizada ofrece una oportunidad para comprender más allá de las diferencias entre racionalidad andina y occidental o entre prácticas comunitarias y capitalistas.

En el capítulo precedente, se dieron pasos importantes hacia la comprensión de cómo se representa en las novelas el entendimiento que tienen de sí mismos los indios de una comunidad en el contexto de la disputa entre racionalidades y formas de vida. Así, se observó que la destrucción de las formas de existir diferentes – basadas en relaciones de reciprocidad y complementariedad – y la búsqueda de su asimilación hacia las formas hegemónicas conduce a la negación de *el ser del indio*. Los y las integrantes de la comunidad se preguntaban entonces si por el solo hecho de ser indios e indias estaban condenados al dolor; también reflexionaban acerca de cómo pueden considerarse seres humanos si no pueden decidir sobre sus vidas y sus cuerpos.

En este sentido, el capítulo anterior dejó abierta la pregunta: ¿qué representación de sí mismos – de los indios – resulta de ese proceso violento de negación de su *ser*? Pienso que para intentar responderla es necesario el movimiento, el contraste y el reflejo entre formas de ser diferentes. Es decir, la racionalidad andina y las formas de vida comunitarias son interpeladas y a la vez interpelan a la racionalidad occidental/instrumental y las prácticas capitalistas. De este contacto surgen nuevos elementos para comprender quién se es y cuál es el sentido de ese ser en el mundo. Son estos elementos en los que me centraré en esta parte de la investigación.

Me interesa en este capítulo comprender de qué manera se ha representado en la novela el proceso de construcción de la racionalidad andina en el contexto de la disputa de las formas de vida frente a la dominación y despojo que llevan a cabo – o pretender llevar a cabo – hacendados y empresarios. Así pues, aunque constituye la base de los argumentos que se exponen en el capítulo, no me ocuparé de mostrar detalladamente cómo Ciro Alegría representa la vinculación del indio con la tierra y en qué medida es diferente a la relación que entablan la economía capitalista o los terratenientes con el entorno.

En lugar de conducirme nuevamente por ese camino, he identificado tres rutas básicas que irán guiando el análisis. Claro está, estas rutas no pueden deslindarse nítidamente una de la otra, sino que se entrecruzan y se retroalimentan. Las rutas son las siguientes: la construcción de una *verdad* a partir de la situación de conflicto en la que se encuentra la comunidad de Rumi, es decir, el despojo de la tierra y el sometimiento de los comuneros; el lugar que ocupa la superstición en la racionalidad andina; y el movimiento dentro y fuera de la comunidad, dentro y fuera

de la racionalidad andina. Antes de ingresar al análisis de la novela, presentaré un breve resumen de ésta.

En *El mundo es ancho y ajeno*, Ciro Alegría narra la historia de los pobladores de la comunidad de Rumi. Especialmente, el autor no precisa un territorio que tenga un referente real en la disposición geográfica del Perú, sino que crea un espacio ficcional asentado en un cerro de la misma denominación: Rumi. No obstante, se evidencia que Alegría ubica a Rumi cerca de la ciudad de Cajamarca, departamento que existe hasta la actualidad en la sierra norte del Perú.

Temporalmente, no se precisan las fechas en las que se despliega la historia. Sin embargo, hay dos especificaciones que dan indicios de la ubicación temporal de los hechos: primero, el autor narra que Rosendo Maqui – durante su juventud – presencié eventos vinculados a la Guerra del Pacífico (1879) y a la intervención de Andrés Avelino Cáceres en la serranía del Perú (1881 a 1883), y, segundo, uno de los personajes (Benito Castro) menciona como fecha cercana el año 1910. Entonces, es posible inferir que la historia se ubica en las primeras décadas del siglo XX, probablemente, un tiempo no muy lejano al año de la publicación de la novela, es decir, 1941.

La historia comienza con un presagio de fatalidad del alcalde de Rumi, Rosendo Maqui, al encontrarse una serpiente en el camino¹⁶ [¡Desgracia! Una culebra ágil y oscura cruzó el camino dejando en el fino polvo removido por los viandantes la canaleta leve de su huella (1941, p. 7)]. A partir de dicho encuentro

¹⁶ En la cosmovisión andina del Perú, la serpiente es un símbolo de fatalidad. Hasta la actualidad, cuando una serpiente aparece en la chacra (en quechua: *ch'akra*, que significa parcela de tierra para sembrar y criar animales), se la mata de un corte en la cabeza.

fatídico entre Maqui y el animal, se desatan una serie de eventos trágicos para la comunidad. Así pues, ocurre que Álvaro Amenábar, propietario de la hacienda Umay, contigua a Rumi, decide iniciar un proceso judicial de linderos para apropiarse de las tierras sobre las cuales se asienta la comunidad. No obstante, el verdadero propósito de Amenábar es tener acceso a un territorio cercano a Rumi en el que se llevará a cabo explotación minera y, a la vez, ocupar a los comuneros como obreros de la futura mina. Conocedores de dicho proyecto, la comunidad decide contratar a un tinterillo llamado Bismarck Ruiz para defenderse legalmente, sin embargo, Amenábar convence a Ruiz de ejercer una defensa mediocre y dejarse vencer en el juicio.

Perdido el juicio, la comunidad discute en una asamblea, presidida por Maqui, si debe resistirse al despojo o, al contrario, desplazarse hacia el territorio contiguo de Yanañahui¹⁷ y empezar de nuevo: construir sus casas, criar animales y sembrar la tierra. Después de una intensa discusión, el pueblo decide confiar una vez más en el consejo del anciano alcalde y opta por reubicarse pacíficamente en Yanañahui. Ocurre, sin embargo, que el día previsto por Amenábar y los gendarmes para ocupar Rumi, pese al desplazamiento de la comunidad, se producen tres muertes: en principio, es Mardoqueo, indio¹⁸ que había sido torturado por la gente de Amenábar,

¹⁷ En quechua, Yanañahui significa ojo oscuro.

¹⁸ A lo largo de los distintos capítulos usaré de manera reiterativa la palabra *indio*, sin embargo, con ella se está aludiendo tanto a personas de sexo masculino como femenino. La elección del término *el indio* no pretende invisibilizar a las mujeres que forman parte de los pueblos originarios, sino que se trata únicamente de una elección mía a efectos de conservar una sola categoría de análisis. La misma consideración deberá tenerse en cuenta respecto a la palabra comunero. Sin embargo, dado que la palabra comunero, a diferencia de *el indio*, no constituye categoría constante a lo largo de todo mi texto, en algunas

quien lanza una enorme piedra sobre Ñíguez, socio y amigo de Amenábar, la cual le rompe el cráneo y lo mata; posteriormente, son los gendarmes quienes arremeten con ametralladoras contra Mardoqueo y el Manco, indio que había acudido junto al Fiero Vásquez y sus indios seguidores para intentar defender a la comunidad del despojo pese al resultado del juicio.

Una vez ubicados en Yanañahui, la comunidad de Rumi empieza a ser asediada por Amenábar, quien no se resigna a la idea de que los indios puedan huir del sometimiento al trabajo forzado en la futura mina. Es en dicho contexto que la comunidad empieza a desintegrarse, algunos miembros mueren bajo la presión moral y económica que implica ser constantemente amenazados y maltratados por Amenábar y los gendarmes, mientras que otros huyen de Yanañahui buscando mejor vida en otros territorios, sin embargo, no lo logran. Un punto álgido en la trama de la novela tiene lugar cuando Maqui es acusado injuriosamente de robar una res y es enviado a la cárcel, donde finalmente muere. El alcalde de Rumi pasa sus últimos días de vida angustiado por las injusticias que se cometen en contra de la comunidad sin que parezca posible revertir dicha situación.

En este punto, aparece otro de los personajes más importantes de la novela: Benito Castro. El pasado de Benito estaba lleno también de muerte, abandono, despedidas y encuentros. Así, su madre había sido ultrajada por Silvino Castro, un gendarme que ocupó Rumi durante la Guerra del Pacífico, ello había provocado el desprecio por parte del esposo de aquella. Frente al rechazo del esposo de su madre, el niño fue acogido por Maqui y su esposa, Pascuala, en su hogar. Sin

ocasiones se usará también la palabra comunera para aludir también a los integrantes del sexo masculino y, en otras, se usarán ambas palabras: comunero y comunera.

embargo, en la fiesta popular de San Isidro, el padrastro de Benito se embriaga e intenta asesinarlo, frente a lo cual Benito reacciona insertándole un puñal. Acusado de asesino no solo por la comunidad sino también por las autoridades estatales, la vida de Benito corría peligro. Pese a su papel como alcalde, Maqui decide liberar a Benito de su encierro y de una posible sanción judicial que consideraba injusta.

Pasan años antes de que Benito Castro regrese a su comunidad. Durante ese tiempo, Benito trabaja en diversas regiones del Perú (Ica, Cuzco, Lima) como panadero, mozo de bar, diarero, etc. Es en dicho recorrido que conoce a Lorenzo Medina, dirigente sindical de una compañía fletera que realiza transporte entre el Callo (Lima) y Piura. Lorenzo Medina le enseña a Benito Castro a leer y escribir, y, además, lo introduce en las discusiones acerca del marxismo y la organización colectiva. A la par de esta sección de la novela, Alegría narra cómo el hijo de Amenábar, Oscar, logra ser nombrado diputado de la nación. Así pues, a partir de dicho evento, se radicalizan las diferencias entre la comunidad y la posición cada vez más poderosa que ocupan Álvaro Amenábar y su familia.

Una vez de regreso en Rumi, Benito Castro identifica en el poder y la ambición de Amenábar una amenaza constante para la libertad y la vida de los comuneros. Así pues, le manifiesta a la comunidad sus sospechas de que el hacendado jamás dejará tranquilos a los comuneros de Rumi aun cuando logre desplazarlos de su nuevo territorio, ya que lo que busca es someter sus cuerpos y sus vidas para emplearlos como obreros en la mina. Alegría narra cómo Benito, con el objetivo de impulsar a la comunidad a perder el miedo a la superstición, dinamita parte de una laguna y de una piedra donde la comunidad creía que se ocultaban

espíritus malignos. Con dicha acción, Benito buscaba impulsar a los comuneros hacia la movilización frente al poder de Amenábar.

Finalmente, la comunidad apoya la iniciativa de Benito Castro y se prepara para iniciar un feroz proceso de resistencia frente al poder de Amenábar, quien, a su vez, continúa ganando injustamente los procesos judiciales por linderos con el objetivo de hacerse de más propiedades y, a la par, asediar y despojar a los comuneros de Rumi hasta no dejarles otra opción que trabajar en la mina. Transcurridos dos años desde la llegada de Castro a Yanañahui y, habiendo sido elegido alcalde de la comunidad, tiene lugar el primer enfrentamiento con los gendarmes y la gente de Amenábar, del cual resulta fugazmente victoriosa la comunidad, ya que esta vez los comuneros han estado organizados y armados con escopetas y hondas. En dicho contexto, es que también se movilizan las comunidades vecinas, incluida la hacienda Umay.

Pese al carácter organizado y revolucionario con que Alegría describe la acción conjunta de los comuneros de toda la zona circundante a Rumi y ya no solo de Yanañahui, en el último capítulo de la novela, narra el brutal ataque de los gendarmes que termina por vencer a los comuneros de Rumi. Así pues, el párrafo final recoge la muerte de Benito Castro frente a Marguicha. Ante la inminencia de la llegada de los gendarmes al escondite de su esposa y su hijo, las últimas palabras de Castro son: “váyanse, váyanse”. Ante lo cual, Marguicha, con hijo en brazos, increpa: “¿adónde iremos?, ¿adónde?”

3.1. La construcción de la verdad en la comunidad de Rumi

En la introducción de este capítulo, señalé que me interesa conocer qué resulta del contacto entre racionalidad andina y occidental, y entre formas de vida comunitaria y modo de producción capitalista. Particularmente, qué resulta con relación a las representaciones de *el ser* en los términos ya mencionados, es decir, de qué manera en las novelas analizadas se reflexionan las preguntas ¿quién soy? y ¿quién soy en el mundo?

Hasta el momento, he planteado que la forma en que se piensan estas preguntas y se les busca respuestas depende de la racionalidad que conduzca los pensamientos, sentimientos y acciones de una comunidad y de las personas que la integran. De allí que me haya ocupado en el capítulo anterior de abordar el tema de la racionalidad andina y cómo esta determina la forma en que un ser humano se entiende a sí mismo y al lugar que ocupa en el mundo. Es más complejo que ello, claro, sin embargo, colocarlo en términos tan sencillos me ayuda a tejer el argumento inicial de esta sección.

Al respecto, resulta interesante lo dicho por León Olivé con relación a la variabilidad de racionalidades. Así, el teórico señala que, pese al consenso mayoritario que ubica a la razón occidental como la única válida, lo cierto es que hay diversas maneras racionales para hacer elecciones que conducen a determinados fines; no hay, por tanto, un único curso de acción o un solo resultado racional. Cada persona decide y actúa conforme su racionalidad particular, la cual, además, no puede deslindarse de las prácticas culturales del grupo al que pertenece. Uno de los componentes más importantes de este conjunto de creencias

que dirige la forma de ser de una persona y una comunidad es la ética (2004, p. 78-79).

Para ejemplificar esta relación entre cultura, racionalidad y ética, Olivé presenta el siguiente ejemplo: en la tribu de los dinkas (ubicada en el sur de Sudán), cuando un líder siente cercana su muerte, – casi siempre por su propia iniciativa – se lleva a cabo una ceremonia en la que se lo cubre de estiércol y se deja solo un pequeño hoyo por el que pueda respirar hasta que, finalmente, muera asfixiado. Esta práctica resulta cruel y denigrante frente a los ojos de una persona o comunidad ajena a la cultura de los dinkas, sin embargo, para ellos y ellas, la práctica tiene sentido y es valorada positivamente. Así, la muerte del líder no es considerada un evento negativo, sino una oportunidad para revitalizar a la comunidad; el objetivo de cubrir al hombre con estiércol no constituye una ofensa a su dignidad, ya que este material posee mucho valor en sus dinámicas cotidianas, y el objetivo del orificio es posibilitar que el alma del sujeto filtre hacia los integrantes de la tribu (2004, pp. 66-67).

El caso presentado por Olivé sirve para ejemplificar que, aunque pueda pensarse que un concepto tan visible y desarrollado como la dignidad atraviesa todas las culturas en términos similares o, en su defecto, puede cumplir un rol igualador entre prácticas culturales diferentes; en realidad, el contenido que se le asigna es divergente y se encuentra en constante construcción y disputa. Ahora, para este capítulo, la forma que he hallado para abarcar más de un concepto o una categoría y aludir, más bien, a una forma de vida, es discutir qué se entiende por *verdad* en las representaciones que desarrolla la novela analizada. Pienso que esta es una pregunta clave, ya que las personas nos definimos a la par de lo que

entendemos por verdad. Las preguntas ¿quién soy? y ¿quién soy en el mundo? están de la mano de la pregunta ¿qué es verdad y qué no?

Uniendo lo dicho hasta el momento, se concluye que la racionalidad indica una disposición hacia el mundo, una forma de valorar, decidir y actuar. En el núcleo de esa racionalidad, estoy ubicando la discusión acerca de lo que se entiende por verdad. En el caso concreto, esta verdad se está construyendo en una situación de conflicto y se está disputando entre diversos grupos. Por ello, la idea de verdad que se corresponde con la racionalidad andina, considerada de manera aislada, no es tal cual la misma que se construye desde su contacto con la racionalidad occidental y las prácticas capitalistas.

En este punto, resulta relevante y útil citar a Foucault y sus planteamientos acerca de la voluntad de verdad, ya que es precisamente un escenario de disputa por las formas de vida el que se describe en *El mundo es ancho y ajeno*. Me explico: del resumen, se puede entender que existe una confrontación entre la comunidad de Rumi y los diversos agentes que ocupan el sitio del poder vigente, es decir, la empresa, los hacendados y el Estado. La lucha se da no solo por el territorio sino primordialmente por los modos de ser y existir. En un espacio donde las dinámicas son relacionales y recíprocas, se busca imponer un estilo de vida antropocentrista e individualista. Sobre este punto hablaré con más detalle a lo largo del capítulo.

Ahora bien, el medio para lograr dicha imposición no es solo el despojo y el asedio, sino la afirmación de que es la mejor forma de vida posible, la que conduce al progreso y a la satisfacción del mayor número de necesidades. La forma de producción capitalista, la concepción de un entorno natural desvinculado y al servicio del ser humano y la búsqueda del máximo beneficio individual posible son

los elementos más importantes que componen el discurso hegemónico. Siguiendo a Foucault, se percibe entonces que “(...) el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (2005, p. 15).

La construcción de lo que se entiende por verdad se rige por un sistema de exclusión, al cual Foucault asigna las características de histórico, modificable e institucionalmente coactivo (2005, p.19). ¿Qué es lo que se admite dentro de la verdad y lo que se deja fuera en el caso concreto de la novela analizada? Para dar respuesta, resulta pertinente el concepto de colonialidad del poder de Quijano, ya que este pensador peruano aborda precisamente cómo desde la colonización se empezó a construir un patrón de poder y una intersubjetividad mundiales que rigen las relaciones personales y económicas de la mayoría de sociedades hasta la actualidad. Así, la Europa occidental colonizadora impuso en las colonias una estructura económica que articulaba todas las formas de trabajo en torno del capital; pero, no solo eso, sino que también buscó controlar las formas de subjetividad, de cultura y creación de conocimiento. Para ambos proyectos, el etnocentrismo fue una pieza clave: los pueblos colonizados eran denominados racialmente inferiores a los colonizadores, por tanto, sus formas de ser y existir también eran inferiores (2014, pp. 786-788). En este sentido, el discurso hegemónico promueve los binomios que se hallan en las bases de la visión eurocentrista de la modernidad: “(...) primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa” (2014, p. 789).

Frente a este discurso hegemónico y la verdad que promueve, aquella que deja en el terreno de lo falso e incorrecto a las formas de ser no occidentales y no

capitalistas, se levanta otra fuerza, otra voluntad de verdad: la de las comunidades indígenas. Mi pregunta guía para este capítulo es ¿cómo se construye y qué compone esa verdad? Y me dedicaré a intentar dar respuesta a esta pregunta dentro de los márgenes de las representaciones que desarrolla la novela *El mundo es ancho y ajeno*. Ahora, me interesa pensar esta verdad no solo como una particularidad de los pueblos indígenas, sino como un horizonte vital posible, como una propuesta que interpela y confronta al discurso hegemónico, que saca del espacio de lo falso a lo no hegemónico. El pensamiento se suele resistir a ingresar a estos caminos que sacuden lo que se suele tener por verdadero, sin embargo, abordarlos es necesario para comprender las dinámicas más básicas y cotidianas de la existencia, para comprendernos a nosotras mismas (Foucault, 2005, p. 51).

Planteado este marco teórico, empezaré colocando una cita que aborda precisamente el tema de la mutabilidad y el movimiento de la racionalidad andina en situaciones de conflicto. Recordemos que la construcción de la verdad a la que me he referido en los párrafos anteriores surge del contacto y la disputa entre racionalidades y formas de vida. Esta cita pertenece a una sección de la novela que narra cómo Rosendo Maqui resuelve un problema: Abdón es un comunero que compra una escopeta y empieza a cazar venados indiscriminadamente; la comunidad reacciona con enfado, ya que afirma que el cazador despertará la furia de los cerros y propone que, en todo caso, se discuta si, dado que los venados comen el pasto de la comunidad, la carne de los animales debe repartirse entre todos. Frente a ello, Rosendo argumenta:

Los bienes comunes son los que produce la tierra mediante el trabajo de todos. Aquí el único que caza es Abdón y es justo, pues, que aproveche su arte. Y yo

quiero hacer ver a los comuneros que los tiempos van cambiando y no debemos ser muy rigurosos. Abdón de no encontrarse a gusto con nosotros, se aburrirá y quién sabe si se iría. Es necesario, pues, que cada uno se sienta bien aquí, respetando los intereses generales de la comunidad. (1941, p. 13)

El conflicto que se describe en esta parte no es uno que confronte a la comunidad con una empresa o con el Estado; no es, pues, evidente el contacto entre la racionalidad andina y la occidental. Sin embargo, el hecho de que no estén presentes los agentes que se suelen asociar a ambas subjetividades, no excluye la presencia de elementos propios de estas en la escena. Así, subyace al planteamiento del problema una aparente contradicción entre la protección de los intereses colectivos y de los individuales.

La pregunta que se está formulando en el fragmento citado es si la racionalidad andina puede, bajo ciertas circunstancias, consentir la puesta en valor de intereses individuales y cómo o, si de hacerlo, ingresa a un plano distinto al de la racionalidad andina y se aproxima al de racionalidad occidental. Esta pregunta no es el eje de este capítulo, no obstante, resulta interesante mencionar cómo la formula nuevamente el teórico León Olivé en el terreno del multiculturalismo. Así, el autor mexicano se pregunta si existen los derechos de grupo y si son diferentes a los derechos individuales y colectivos de los miembros del grupo. De inicio, señala que los grupos humanos – en este caso una comunidad indígena – no son meras aglomeraciones de individuos, sino que son entidades colectivas con identidad propia; sin embargo, ello no debe invisibilizar que el grupo está compuesto por seres individuales que tienen intereses y derechos también individuales (2004, p. 82).

Ahora bien, hay un aspecto previo al análisis del conflicto entre intereses comunitarios e individuales que me parece interesante desarrollar: como lectoras y lectores, es importante estar conscientes de cuáles pueden ser las intenciones del autor, ¿por qué se escribió esta novela? Si bien parte de aquellas permanecen en el ámbito de lo privado y no es posible conocerlas de primera mano – tampoco todas son relevantes –, en ocasiones, el texto permite recoger indicios para hacerse una idea sobre por qué razón Alegría decidió insertar tal o cual elemento en la trama. Al igual que afirmé en el capítulo dedicado a *El tungsteno*, pienso que es importante reflexionar estos aspectos para conocer cuáles son las preguntas que está desarrollando la novela y por qué se formulan esas preguntas, las cuales están vinculadas a un contexto político y social en particular. El contexto más amplio lo vimos ya en los capítulos precedentes, por lo que, en esta sección, me dedicaré a un tema en particular.

Veamos: la inserción de este extremo de la discusión – sobre los intereses individuales en la comunidad – en una fase tan temprana del texto constituye una pauta para identificar, desde el inicio, el discurso que el autor construye a lo largo de la narración. La aproximación hacia la postura personal y política de Alegría en la novela es posible a partir de lo dicho por Aurora Pimentel respecto a las formas de enunciación narrativa. En gran parte del texto, Alegría es un narrador heterodiegético, es decir, no participa de los acontecimientos que constituyen la trama y se limita a relatarlos desde fuera, sin embargo, en algunas ocasiones se introduce a través de la segunda persona del plural como si fuese testigo de la escena que está relatando y deja escuchar su voz sin ningún filtro narrativo, lo cual

lo coloca en el lugar de un narrador homodiegético (2019, p. 137-143), tal como se observa en los siguientes párrafos:

Mientras avanza hacia Rumi, mientras muerde las últimas instancias de su sino, confesemos **nosotros** que hemos vacilado a menudo ante Rosendo Maqui. Comenzamos porque decirle indio o darle el título de alcalde nos pareció inadecuado por mucho que lo autorizara la costumbre. Algo de su poderosa personalidad no es abarcado por tales señas. No le pudimos anteponer el *don*, pues habría sido españolizarlo, ni designarlo amauta, porque con ello se nos fugaba de este tiempo. (1941, p. 44-45)

De **nuestro** lado, no nos permitiremos la más leve sonrisa ante Rosendo. Más si consideramos que muchos sacerdotes de grandes y evolucionadas religiones, terminaron por creer, por un fenómeno de autosugestión, en ritos que en un principio destinaron a la simpleza de los fieles.

Nos explicamos entonces, seriamente, que el ingenuo y panteísta Rosendo se haya acostado esa noche poseído de una inefable confianza. (1941, p. 257)¹⁹

Resulta interesante observar que, tanto en el párrafo que recoge la reflexión de Rosendo Maqui como en los segmentos que recogen directamente la voz de Ciro Alegría, se evidencia una postura similar. Es decir, en las dos citas se percibe la preocupación por una racionalidad andina que se encuentra petrificada y fuera de tiempo²⁰ – el tiempo en que se encuentra inscrita la narración – y que necesita ser modificada para comprender y afrontar fenómenos que las instancias de poder

¹⁹ Esta cita pertenece a una sección de la novela en la que Rosendo Maqui le consulta al cerro Rumi si la comunidad estará segura en el territorio de Yanañahui o si continúa en peligro de ser violentada por el hacendado Álvaro Amenábar. En dicho contexto, Ciro Alegría narra que Maqui creyó escuchar que el cerro afirmaba que estarían a salvo y que, con dicha respuesta, se regresó tranquilo y confiado a casa.

²⁰ Al respecto, es importante saber que Rumi significa piedra en quechua.

económico y político conducen desde fuera de la comunidad, pero que la impactan de manera brutal. Esta observación confirma que un narrador heterodiegético "(...)" puede hacer sentir su presencia en el acto mismo de la narración; es decir, que si está ausente del universo diegético, no necesariamente lo está del discurso narrativo²¹" (Pimentel, 2019, p. 142).

En conclusión, el autor encuentra problemática la construcción de una racionalidad andina rígida. A lo largo de la novela, se expresa que una racionalidad así formulada constituye un obstáculo para la movilización indígena frente al abuso de los hacendados y el ingreso del capital. En el texto, dos aspectos fundamentales para dar movimiento a dicha concepción rígida de la racionalidad andina son el reconocimiento de los intereses individuales en la comunidad y el lugar que ocupan los elementos supersticiosos en la cosmovisión andina. Desarrollaré ambos puntos en este capítulo.

Para comprender cómo se representa en la novela la formulación y resolución de la contradicción entre intereses individuales y colectivos, conviene, entonces,

²¹ Para definir el universo diegético, Pimentel suscribe lo dicho por Genette, es decir, lo identifica como el universo espaciotemporal que designa el relato; con ello, se está refiriendo a la suma de dos elementos: los acontecimientos orientados por una dirección temática (historia) y los aspectos más allá de los acontecimientos, tales como niveles de realidad, demarcaciones temporales, espacios, objetos, etc. (Pimentel, 2019, p. 11). Por otro lado, Pimentel presenta al discurso narrativo como una forma de organización textual, es decir, como una selección que lleva a cabo el narrador sobre los acontecimientos que ya conforman la historia a fin de componer un relato, todo ello según criterios cuantitativos, es decir, de espacio, tiempo y de actores, y cualitativos, es decir, de perspectiva narrativa (2019, pp. 21, 22). Finalmente, Pimentel señala que el mundo narrado está conformado por la historia (mundo) y el discurso (narrado) que se interrelacionan de diversas maneras, mientras que el narrador como mediador toma a su cargo el acto de la narración (narrador) (2019, p. 12).

empezar por reconocer que se afirma una racionalidad andina que no es estática²² sino que, como toda racionalidad, es algo que se construye y actualiza a partir de reflexiones, decisiones y formas de vida particulares de cada comunidad y, a su vez, obedece también a intereses y a la búsqueda de determinados objetivos – no se olvide lo dicho en la introducción sobre la disputa por lo que es verdadero y lo que no –. Es relevante en esta novela, observar cómo el conflicto le da movimiento a la racionalidad andina y – al menos desde fuera – permite la identificación de elementos importantes de aquella.

Una vez más, recordaré que, en la novela, se exponen reflexiones acerca de cómo entender la existencia a partir de las formas de vida en la comunidad de Rumi – y viceversa – y de qué manera dicha reflexión se ve interpelada en el contexto de la lucha por la tierra y la defensa de la libertad de los comuneros frente al proyecto personal y económico de Álvaro Amenábar. Ahora bien, para responder a la pregunta acerca de la existencia – ¿quién soy?, ¿quién soy en el mundo? –, los personajes se embarcan en un proceso de construcción de una concepción del mundo que les sea legítima y, a la par de ello, en la planificación y ejecución de una acción acorde a dicha concepción del mundo. La acción de cada uno de los comuneros y comuneras, en la medida que busca el bien común de Rumi, nunca deja de ser colectiva.

²² Cuando señalo que no es estática, además de afirmar que muta a lo largo del tiempo, me refiero a que no es uniforme a todos los grupos humanos que puedan ser denominados pueblos indígenas ni es una construcción abstracta a la que deban ajustarse las ideas, decisiones y acciones de una comunidad, e incluso, yendo más allá, cabría preguntarse si es exclusiva de una comunidad indígena o si puede nacer en otros colectivos.

La trama de la novela se construye, entonces, sobre muchas preguntas: primero, quién es el comunero y cómo quiere vivir ese comunero, y, segundo, qué hacer para defender la forma de existencia en el mundo que el comunero ha escogido cuando se pretende despojarlo de su tierra y de su libertad. Antes de pasar a comentar cada una de las preguntas, resulta importante observar que, a diferencia de Vallejo, Ciro Alegría prefiere la palabra comunero a la palabra *indio*. Esta elección no parece ser arbitraria, sino que encaja dentro del discurso narrativo que construye Alegría para transmitir al lector o lectora la sensación de la reflexión y la acción comunitarias. En este sentido, el decir comunero recuerda la pertenencia de dicho ser individual a un grupo humano, a una comunidad.

Como era de esperarse, la primera pregunta acerca de la existencia es puesta por Alegría en la voz de Rosendo Maqui. Así pues, el anciano alcalde es representado como un hombre reflexivo y sabio que busca comprender el sentido de su vida y el papel que cumple en su comunidad. La siguiente cita ejemplifica claramente esta afirmación:

Ahora, envuelto por la bella y frágil luminosidad del atardecer y la emoción oscura del presagio, cierta pena imprecisa tornó a burbujearle en el pecho. Empero, la madurez creciente y rumorosa del trigo y el hálito poderoso de la tierra eran un himno a la **existencia**. Tomado por un oleaje de **dudas** y de espigas, de colores fugaces y esencias penetrantes, Rosendo Maqui se afirmó en **la verdad de la tierra** y le fue fácil pensar que nada malo sucedería. Si la ley es una peste, Rumi sabía resistir pestes. (1941, p. 21)

La expresión “verdad de la tierra” puesta al lado de la palabra “existencia” teje una ruta de comprensión del discurso narrativo muy importante. Así pues, Maqui siente temor luego de su encuentro con el fatídico animal: la culebra; sin embargo, la

vitalidad de los sembríos le recuerda su propia vitalidad. Tanto el brote del trigo como el latido de su existencia reconducen su pensamiento hacia la comunidad y el trabajo de la comunidad en la tierra. Cuando Maqui se siente angustiado, recobra su certeza a partir de la apertura sensible hacia un entorno que le recuerda su quehacer cotidiano y la materialidad de su ser. Un ser que siembra, cosecha y se alimenta. Un ser que vive. La importancia y el papel que cumple esta materialidad de la existencia se va reflejando en otras citas, como la siguiente:

Ya está todo el trigal en la parva. Un pilón circular, alto y de rubia consistencia, es **la fe de los campesinos que se curvaron todo el año sobre la tierra con un gesto que se han olvidado de atribuírselo a Dios.** (1941, p. 149)

La interpretación conjunta de estas dos citas evidencia una diferenciación entre la racionalidad subyacente a las prácticas comunitarias y la superstición que exógenamente se suele atribuir como elemento primordial de la racionalidad andina. Así pues, en la primera cita se observó cómo Maqui logra vencer su temor a la superstición en cuanto comprende “la verdad de la tierra”, expresión que, como ya mencioné líneas arriba, parece aludir al sentido que haya el comunero a su existencia a partir de las prácticas colectivas de reproducción de la vida. En la segunda cita, a su vez, se deja claro que el lazo que une al comunero con la tierra no equivale a un acto de fe en una entidad trascendente, sino que se deriva de, precisamente, la materialidad de su existencia, la cual en esta citas se halla representada en las labores agrícolas.

Ahora bien, cuando se afirma que *el indio* halla sentido a su existencia a partir de las prácticas comunitarias no debe entenderse que esta certeza surge espontáneamente y sin mayor explicación, ni que conduce a *el indio* a escoger

intuitivamente la vida en comunidad como la mejor opción. Es necesario, pues, buscar las bases de dicha adscripción, el fundamento de la elección libre del comunero. Lo desarrollado hasta el momento y la lectura íntegra de la novela me condujeron a pensar en uno de los elementos más importantes de la racionalidad andina: la relacionalidad del todo. Así, he mencionado ya que este principio se refleja en la forma en que se representan los sentimientos, los pensamientos y las conductas de los integrantes de la comunidad. Dicho esto, me interesa conocer si se representa y de ser el caso, de qué manera, este principio en la novela, más aún ¿cuál es su conexión con la construcción de un sentido para la existencia? Con relación a estas preguntas, veamos las siguientes citas:

El indio Rosendo Maqui estaba encucillado tal un viejo ídolo. Tenía el cuerpo nudoso y cetrino como el lloque – palo contorsionado y durísimo –, porque **era un poco vegetal, un poco hombre, un poco piedra.** (1941, p. 11)

Así se sucedían los **acontecimientos vegetales, animales y humanos** que formaban la vida de esos hijos de la tierra. De no ser por el peligro de Umay, temido como esas tormentas que amenazan en pleno verano las ya logradas siembras, **el amor confiado a la tierra y sus dones** daría, como siempre, **cabal sentido a la existencia.** (1941, p. 98)

Después de lamer hasta cansarse, Mosco se marchaba a paso lento en pos de los campos. Parecía un cristiano inteligente y bondadoso. El viejo alcalde recordaba con pena la visión de las carnes sangrientas y tumefactas, del asta tronchada y el ojo enjuto. El lloró, lloró sobre el cadáver de ese **buen compañero de labor**, animal de Dios y de la tierra. Hubo otros bueyes notables, cómo no. Ahí estaban o estuvieron el Barroso, capaz de arrastrar pesadas vigas de eucalipto; el Cholito, de buen engorde, siempre lustroso y brioso; el Madrino, paciente y fuerte, que remolcaba desde los potreros, mediante una gru esa sogá enlazada de cornamenta a cornamenta, a las reses que solían empacarse o eran

demasiado ariscas. Pero ninguno, ninguno como el singular Mosco por la potencia de la energía, la justeza del entendimiento y la paz del corazón. (...) Para ser cabalmente exactos, diremos que Maqui lo quería y a la vez lo respetaba, **considerándolo en sus recuerdos como a un miembro de la comunidad.** (1941, p. 40)

Aunque no son los únicos, en estos fragmentos de la novela, el autor representa la relacionalidad del todo como esta red de comunicación y reciprocidad que existe entre los diversos integrantes de la comunidad, ya sea, comuneros y comuneras, animales o plantas, como la estructura sobre la cual se sostiene la vida individual y colectiva. He colocado estas tres citas, ya que cada una de ellas ejemplifica un componente relevante. Veamos.

En la primera cita, se describe a Maqui como un ser cuya identidad no está determinada únicamente por su humanidad, su ser hombre no es el elemento que lo define, sino que confluyen en él una serie de existencias no humanas, se menciona que es un poco hombre, un poco piedra y un poco vegetal. En la segunda cita, se añade otro elemento: la confianza en la tierra y sus dones; ahora, esta confianza no es descrita como una fe en un ser místico sino en esa red de relaciones que existe entre seres humanos y no humanos. La tercera cita hace una descripción de un animal como un integrante más de la comunidad, no es pues un objeto del que se sirva el ser humano, sino que posee una voluntad y una consciencia, una disposición para participar de la vida en grupo y de la relacionalidad; en este sentido, es un fuerte punto de contraste con la concepción antropocéntrica de la existencia.

Por otro lado, de la interpretación conjunta de los fragmentos citados y el desglose de los elementos que ejemplifican, se evidencia que la *relacionalidad del*

todo no es representada por Alegría únicamente a nivel de prácticas comunitarias, sino también en la definición del horizonte de comprensión y los compromisos éticos a partir de los cuales los comuneros y comuneras de Rumi se entienden a sí mismos y reflexionan acerca de su existencia. La comprensión de la *relacionalidad del todo* y la inscripción en el plano de interacción cooperativa – entre seres humanos y no humanos – sobre la que ésta reposa parece ser la razón por la cual un comunero o una comunera haya sentido a su existencia viviendo en comunidad y practicando formas de vida comunitarias.

Ahora, no estoy entendiendo esta relación en un sentido lineal o esencialista, es decir, no estoy afirmando que una persona por el solo hecho de ser integrante de una comunidad indígena se conduzca por el principio de la relacionalidad del todo y no conciba su vida fuera de esta dinámica; a lo que me refiero es que las prácticas al interior de la comunidad, en definitiva, van moldeando una forma de entenderse a uno o una misma y de entender el mundo. Por ello, la reciprocidad y la dependencia entre seres humanos y no humanos no son solo características de las labores cotidianas de la comunidad, sino también una puerta hacia el entendimiento de la existencia como seres individuales y colectivos.

Una comunera, por ejemplo, cuestiona los límites de su autonomía al saber que su vida no depende solo de sí misma, sino también de lo otro y los otros que la rodean: de la fecundidad de la tierra, de la colaboración de los animales, del trabajo de las familias, de la organización del grupo al que pertenece, del conocimiento

acumulado durante generaciones²³, etc. La participación de las dinámicas comunitarias como fuente de la reproducción de la vida da lugar a asociaciones que definen el sentido de la existencia. No es ningún fenómeno mágico el que los integrantes de la comunidad deseen conservar las formas de vida comunitaria, ya que es así cómo han logrado comprender por qué actúan de una forma y no de otra. Si encontrar la justificación a nuestros pequeños o grandes actos cotidianos es uno de los componentes para comprender quiénes somos, resulta lógico que sea la vida en la comunidad la que defina la consciencia existencial de las personas que participan de aquella.

Para seguir adentrándome en este extremo del argumento, es útil recorrer la ruta contraria, es decir, me pregunto qué ocurre con los personajes de la novela cuando abandonan su vida en la comunidad y sus prácticas comunitarias. Veamos primero el párrafo que describe la sensación que recorrió a Benito Castro cuando regresó a su comunidad y descubrió que Rumi ya no existía como tal:

Todos los dolores que padeció Benito en su vida desembocaron en uno solo: **el de la pérdida de su comunidad**. Estaba anonadado y por último **no supo qué pensar**. Una sola sensación de abandono lo aplastaba hasta dejarlo inmóvil. De pronto se sintió húmeda la cara. Lloraba, quieto y callado como esas viejas

²³ Aunque este elemento no es central para el análisis, me parece muy ejemplificadora la cita que describe la reacción de Benito Castro después de la muerte de Rosendo Maqui. Así, Castro reflexiona acerca de su permanencia en la comunidad y concluye que, incluso muerto, el viejo sabio aún vive entre ellos:

Luego comprendió profundamente que nadie lo había perdido, que lo mejor de Rosendo quedaba en la comunidad, y ello era **el sentido de la vida ajustada al ritmo creador y fraternal de la tierra**. Entonces, durmióse con tranquilidad. (1941, p. 481)

piedras de las montañas que rezuman humedad. El tal vez era la última piedra de una montaña derrumbada por la tormenta. (1941, p. 476)

Y en este segundo fragmento, se describe lo que siente y piensa un comunero al momento de abandonar Rumi debido al asedio de Amenábar:

Las casas parecían invitarlos a regresar, lo mismo que las pequeñas parcelas sembradas de hortalizas, y la capilla abierta, y la escuela de muros desnudos que clamaban por techo. (...) La vida entera se dio allí con la amplitud y la profundidad de la tierra y **con la tierra se quedaba el pasado, porque la vida del hombre no es independiente de la tierra.** (...) El caserío quedaba muy solitario ya y únicamente al pie de los eucaliptos, bajo la sombra, se agrupaban cinco jinetes: el alcalde y los cuatro regidores. Ellos también veían, y de modo más próximo, la patética tristeza de las casas vacías y los campos sin hombres ni animales. **La tierra parecía muerta.** (1941, p. 244)

A través de símbolos, se representa en los párrafos citados que cuando un comunero de Rumi abandona su tierra siente que algo de él ha quedado en la tierra del enorme cerro y, lo mismo, algo del cerro se lleva dentro de él; al ser despojados uno del otro, ambos sufren una ruptura que genera angustia. Cuando un integrante de la comunidad es extraído de ese conjunto de relaciones que conforman la vida comunitaria y es condicionado a trasladarse hacia otro territorio, la existencia tanto del ser que se va (comunero o comunera) como del que se queda (entorno natural) se perturba y es necesario reestablecer el orden de relacionalidad a fin de recuperar el sentido de la existencia.

El principio de relacionalidad del todo, entonces, se materializa en las prácticas comunitarias que se describen en la novela. Ahora, esta afirmación da pie a desarrollar un término fundamental para este capítulo y que, hasta el momento,

ha estado implícito en el texto: la comunidad. ¿Qué se está entendiendo por comunidad en la novela? La novela no ofrece ninguna descripción explícita de Rumi, sin embargo, como se ha visto hasta el momento, coloca énfasis en describir las formas de vida al interior de aquella. Los elementos que Alegría presenta como fundamentales para la comunidad son la cooperación y la reciprocidad entre los seres humanos y no humanos. Estos elementos están presentes en la descripción de la cotidianidad en Rumi.

No obstante, el autor también representa la comunidad en términos de subjetividades. En las dos citas anteriores, se describen anhelos y nostalgias, es decir, la comunidad es el recuerdo que permanece en la memoria de Benito Castro y su deseo de un hogar, la comunidad puede sentirse como una presencia y también como una ausencia. Entonces, la comunidad es lo que significa para quienes la integran y también lo que sus integrantes desean que sea. Con esto último no afirmo que la comunidad sea únicamente el resultado de los deseos de un grupo de personas; lo que pretendo resaltar es la voluntad de los comuneros y comuneras para participar de la comunidad a través de sus acciones y compromisos. Mejor dicho, la voluntad de los comuneros y comuneras para formar comunidad.

Ahora, la relación que existe entre el significado que tiene la comunidad en la subjetividad de los comuneros y comuneras y la voluntad para formar comunidad es muy importante en este análisis. Me explico, lo que he convenido en llamar significado no es solo producto de un proceso cognitivo, de una asociación entre conceptos abstractos y referentes tangibles, sino que también es resultado de una serie de afectos y sentimientos. La narrativa acerca de la vida en comunidad es lo que dota de significado a la comunidad. La realidad está hecha en gran parte del

relato que elabora una misma acerca de lo que ha vivido. Esta reflexión me recuerda a lo que señala Svetlana Alexievich en su investigación acerca de las mujeres que participaron en la guerra a partir de entrevistas:

Una vez más... Me interesa no solamente la realidad que nos rodea, sino también la que está en nuestro interior. Lo que más me interesa no es el suceso en sí, sino el suceso de los sentimientos. Digamos, el alma de los sucesos. Para mí, los sentimientos son la realidad. (2016, p. 13)

Me parece importante resaltar el elemento de la construcción de la voluntad, ya que conduce a comprender que la comunidad no es un ente abstracto que absorbe las consciencias y los cuerpos de quienes son parte de ella, sino que subyace a esta pertenencia del individuo a la comunidad un deseo de adhesión y participación. Este es uno de los aspectos más contrastantes con las formas de vida que, desde el poder hegemónico, se pretenden imponer en Rumi, ya que aquellas sí se describen en la novela en términos de absorción y no de adhesión voluntaria. En este sentido, la comunidad la representa Alegría como una suma de prácticas, pensamientos y deseos aterrizados en personas individuales.

Esta última reflexión me conduce a preguntarme ¿cómo se representa al ser individual en la novela? El análisis de estas partes de novela permite sumar a lo ya dicho sobre la *relacionalidad del todo*, otro elemento: el reconocimiento de la singularidad²⁴. Así pues, si el principio de la *relacionalidad del todo*, conforme señala

²⁴ En esta sección he colocado citas que aluden al reconocimiento de la singularidad de seres humanos, no obstante, me parece importante precisar que Alegría desarrolla también esta temática respecto a seres no humanos. Como ejemplo breve de esta afirmación, obsérvese la siguiente cita: “La Limona creció y parió. Daba muchas crías. (...) Era muy lechera y encontraba rival solamente en la negra Güenachina. Ofrendaban un cántaro lleno. Pero en parir ninguna aventajaba a la Añera, que lo hacía todos los años y por eso había

Estermann, permite comprender que el ser humano no es un individuo autónomo, sino que cobra sentido únicamente a partir de la red de relaciones que conforma y que lo conforman (2009, pp. 107-110), igual de importante es reconocer el papel singular que desempeña cada uno de los comuneros y las comuneras al interior del colectivo. Ello es necesario no solo a efectos de identificar las labores particulares que le corresponden a cada integrante, sino también porque a través del reconocimiento de la singularidad es posible dar cabida a la reflexión y elección particulares de quienes conforman la comunidad.

Este ejercicio – el reconocimiento de la singularidad – contribuye a desenmarañar el contenido estático que suele asignarse a la comunidad. Me explico, el descomponer a Rumi en actos, pensamientos y deseos particulares le da movimiento a la idea de comunidad, permite comprender que esta se compone de seres individuales cuyas ideas y aspiraciones en ocasiones coinciden y en otras difieren. La pregunta que surge es ¿qué une a esos seres individuales?, ¿cómo, pese a sus diferencias, continúan siendo comunidad? Para reflexionar las preguntas formuladas, voy a comenzar por analizar la siguiente cita:

(...), la vida comunitaria adquiere un evidente carácter de paz y uniformidad y toma su verdadero sentido en el trabajo de la tierra. La siembra, el cultivo y la cosecha son el verdadero eje de su existencia. El trigo y el maíz – “bendito alimento” – devienen símbolos. Como otros hombres edifican sus proyectos sobre empleos, títulos, artes o finanzas, sobre la tierra y sus frutos los

recibido tal nombre (1941, p. 38)”. La puesta en valor de los animales como integrantes de la comunidad es, además, una confirmación de la presencia del principio de la relacionalidad del todo en el texto.

comuneros levantaban su esperanza...y para ellos la tierra y sus frutos comenzaron por ser un credo de hermandad. (1941, p. 153)

En el párrafo citado, salta a la vista innegablemente la romantización de la vida comunitaria, la concepción de la comunidad como un lugar utópico en el que todos los seres humanos y no humanos viven en armonía. Ello, no obstante, no convierte a la representación de Alegría en letras vacías. El fragmento me parece importante, ya que desarrolla la idea de cómo el trabajo comunitario en la tierra define la historia y la identidad de Rumi y de sus integrantes. En la consciencia de los y las comuneras, la siembra y la cosecha son un puente de conexión con el entorno humano y no humano²⁵, además de una actualización constante de las redes de cooperación entre los integrantes de la comunidad. Estas redes de cooperación conforman la cotidianeidad de Rumi y posibilitan la reproducción de la vida. Así

²⁵ Una vez más, en concordancia con el principio de la relacionalidad del todo, Alegría inserta citas como las siguientes:

“El buey negro llamado Mosco murió rodado hace muchos años. Sin duda, no vio dónde pisaba o le faltaron las fuerzas, porque ya estaba muy viejo. Era dulce y poderoso. Al chocar contra las rocosas aristas de la pendiente, se le rompió un asta, reventó un ojo y se desgarró la piel. Maqui lo había castrado y luego amansado. Ninguno salió como él para el trabajo. Ayudado por su compañero de yunta, domándolo si era marrajo, trazaba surcos rectos y profundos. **Avanzada tranquilamente, plácidamente, copiando los paisajes en sus grandes y severos ojos, rumiando pastos y filosofías.** (1941, p. 39)

Era ecuánime y peleaba solo de cuando en cuando, por motivos poderosos que Rosendo Maqui suponía y ni quiso precisar. **El alcalde pensaba que los animales son como los hombres y era mentira lo de su falta de sentimientos.** (1941, p. 43)

En estos párrafos, se observa que el puente para acerca la existencia humana a la no humana no se construye únicamente desde el lado humano de la relación, sino también desde el no humano, es decir, desde la tierra y desde los animales.

planteado, cualquier ser individual que pertenezca a Rumi y participe de sus prácticas no puede dejar de entenderse a partir de las mismas.

La comunidad, entonces, es un elemento presente en la representación que formula sobre sí mismo un comunero o comunera y lo está no solo porque pertenecen a Rumi y llevan a cabo actividades colectivas, sino también por lo que la vida en comunidad significa para él o para ella, aspecto que ya se había mencionado líneas arriba. Para comprender mejor este punto, retomaré lo dicho en el segundo capítulo acerca de que el *runa/jaqi*²⁶, a diferencia del ser occidental, no busca la “(...) adquisición de un conocimiento teórico y abstracto del mundo que lo rodea, sino la inserción mítica y la (re-) presentación cültica y ceremonial simbólica de la misma” (Estermann, 2011, p. 104).

A esto, añadí la explicación de que el *runa/jaqi* no formula su relación con la realidad en términos de sujeto/objeto, no se entiende a sí mismo como un espectador que aprehende la realidad a través de su conceptualización, sino que la realidad es un momento de sí mismo y sí mismo, a la vez, es un momento de la realidad. En la celebración, señala Estermann, la realidad se vuelve más intensa, se presenta a través de símbolos. Sin embargo, estos símbolos no son una representación cognoscitiva sino una presencia vivencial. En su momento, coloqué el ejemplo del mismo autor acerca de que la tierra no es una materia inerte que recibe la acción del indio, sino un símbolo del círculo de vida, una manifestación de la comunicación entre los diversos elementos de la naturaleza (2011, pp. 105-106). En la cita analizada, el propio Ciro Alegría nombra al trigo y al maíz como símbolos.

Si unimos los puntos desarrollados hasta el momento, se explica mejor la inserción de lo comunitario en la representación individual que formulan sobre sí mismos los comuneros y las comuneras de Rumi. La comunidad pasa a ser también un símbolo del círculo de la vida. La comunidad vive en el comunero tanto como el comunero en Rumi. Esta comunidad como símbolo es la suma de todo lo que he mencionado hasta el momento: las redes de cooperación entre seres humanos y no humanos, la autonomía relativa que nace al interior de un grupo de seres que dependen uno del otro. Pienso que esta afirmación no es una idea romántica acerca de quién es un comunero o una comunera, sino que se desprende de un esfuerzo por comprender la existencia en Rumi a partir de una racionalidad distinta a la occidental.

Si, entonces, los comuneros y las comuneras se entienden como seres cuya individualidad tiene sentido a partir de su vida en comunidad, ¿cómo incide esta representación en su construcción de la verdad? Para intentar responder esta pregunta, resulta útil un momento de la novela en particular: me estoy refiriendo a la asamblea que dirige Rosendo Maqui para decidir si se quedan en Rumi y ofrecen resistencia frente a Amenábar o si se desplazan hacia Yanañahui. Veamos una cita relativa a esta parte de la novela:

Llegaban juntos y nada decían ni entre ellos mismos. A la luz de los fogones cruzó la cabalgata de flojo trote y se detuvo ante la casa de Rosendo. Este habló con voz dura y ronca:

Digan lo que ha pasao pa **que cada uno piense y forme su parecer...pasao mañana en la tarde será de una vez la asamblea de año...ahí se tratará.**

(...)

Ni Rosendo ni ninguno de los que habían escuchado la sentencia, entendieron muy bien sus disposiciones, enredadas en una terminología judicial y un estilo enrevesado más inextricables que matorral de zarzas (...) **¿Qué iría a ser de la comunidad?, ¿qué iría a ser de ellos mismos?, ¿dónde criarían el ganado?, ¿dónde sembrarían?, ¿tendrían que doblegarse y trabajar como peones? Cada uno decía su parecer o se lo iba formando lentamente.** Esa noche la luz de los fogones ardió hasta muy tarde (1941, p. 208, 209).

Este momento resulta importante, ya que ilustra cómo se conduce la comunidad no en condiciones de normalidad, sino que, en ambos casos, la existencia y la racionalidad de Rumi están siendo interpeladas por la amenaza del despojo de sus tierras y el sometimiento de los comuneros al trabajo forzado en la mina. La construcción de la verdad se enmarca entonces en una disputa por la verdad. El camino que va a seguir Rumi en esta disputa por la verdad se evidencia tanto en la historia narrada como en los recursos lingüísticos. Me explico, en el primer párrafo citado, el autor personifica en Rosendo Maqui la necesidad de recoger la opinión de todos y todas a fin de tomar una decisión y elaborar una estrategia; en el segundo párrafo, el verbo se conjuga en la tercera persona del plural con el objetivo de hacer referencia al grupo humano que conforma Rumi.

Antes de ingresar a analizar este proceso de construcción de la verdad, es necesario identificar desde dónde se está planteando. Es decir, quiénes son las personas que van a participar de ese proceso. Para ello, voy a retomar lo que señalé acerca de los seres individuales y la incorporación de la comunidad en su representación. En este sentido, los comuneros y comuneras de Rumi van a pensar y reflexionar la amenaza del despojo desde su ser individual y colectivo, desde el reconocimiento de la comunidad – con todo lo que ella implica – como un elemento

imprescindible para la construcción de el ser y de la existencia en el mundo, así como para la comprensión de ambos aspectos. La adopción de esta postura implica dejar fuera la visión individualista y antropocentrista que predomina en la racionalidad occidental y, más bien, confirma el principio de la relacionalidad del todo que he venido comentado a lo largo de este capítulo.

Continuando con la historia, una vez enterada la comunidad de Rumi del proyecto de Amenábar, los comuneros y comuneras se cuestionan acerca de qué manera podrán preservar sus formas de vida comunitaria en un territorio que no sea el del cerro Rumi. Frente a ello, una parte de la comunidad apuesta por la movilización, conforme se observa del siguiente párrafo:

- Digan todos los que estaban gritando: ¿qué habrían hecho? Uno por uno diga qué habrían hecho...

El silencio fue más completo aún. Y Goyo Auca, antes de sentarse, un poco despectivamente:

- Mal...está mal...está muy mal decir que está mal lo que otro hace, pero es apurao decir cómo lo debió hacer...¿Quién dice?

La pregunta tuvo ya un carácter de jactancia, pues se notaba que nadie iba a contestar. De nuevo quedó el campo abierto. Jerónimo Cahua, el primero de todos en la caza y uno de los despojados de escopeta, dijo:

- Sobre irse, creo que no nos vayamos, y está pa no entregar la comunidá. Está pa defendela. **Nadie nos podrá quitar si todos la defendemos con machetes, con piedras, con palos, más que sea arañando. Yo perdí mi escopeta, pero tengo mi honda...**(1941, p. 224)

Así pues, los indios que intervienen en la asamblea identifican a la tierra con la vida misma y, por tanto, su defensa justifica cualquier acto, incluso la exposición de su

propia integridad física. No obstante, Alegría construye en este punto una apuesta diferente: Rosendo Maqui propone la vía pacífica y la comunidad consiente la sugerencia del viejo alcalde:

Los comuneros jamás habían dejado de pensar en la tierra y pudieron tener confianza o, por lo menos, pudieron esperar. Muchos admitieron la explicación de Rosendo como válida: tenían aún tierra y, aunque no era muy buena, se la podría cultivar. **Amaban su vida, la vida agraria, y se resistían a perderla.** (1941, p. 225)

En esta última cita, si bien se observa que la asamblea no aprueba la movilización comunitaria y, como se refirió en el resumen inicial, se decide más bien por su traslado hacia Yanañahui, el narrador adelanta un importante elemento que retomará en el capítulo relativo a la intervención de Benito Castro. Me estoy refiriendo a la defensa de la vida comunitaria. Es decir, la comunidad empieza a identificar que su libertad radica en la elección del tipo de vida que desean. Así pues, no se trata únicamente de permanecer vivos, sino de preservar las formas de vida que dotan de sentido a ese “permanecer vivos”, a su existencia. El preservar las formas de vida comunitarias implica a su vez una lucha con el poder hegemónico.

Como ya referí al inicio del capítulo, he escogido la denominación “construcción de la verdad”, ya que, en ambas ocasiones, no se trata únicamente de una votación democrática para determinar cuál es la ruta de acción que debe seguirse, sino que, en los dos casos, Alegría construye un tren de pensamiento más complejo. Así pues, los comuneros y comuneras adoptan la postura que más se condice con la reflexión acerca de su existencia como seres singulares y como comunidad, las necesidades que deben cubrir y las acciones que deben llevar a

cabo para saciar dichas necesidades, todo ello en el horizonte de comprensión que pauta el, teóricamente llamado, principio de *relacionalidad del todo*. Se trata, entonces, no únicamente de proteger la vida sino determinadas formas de vida, unas que garanticen el sentido de su existencia individual y comunitaria. Ahora sí, la existencia individual, conforme se ha venido argumentando, no puede ser deslindada de la existencia colectiva, al contrario, es en las prácticas comunitarias que haya su sentido y su movimiento.

De lo expuesto hasta el momento, se interpreta que en la novela se propone que la construcción de una verdad que esté acorde a la representación del ser individual y colectivo de los comuneros y las comuneras, que respete la singularidad y que busque preservar las formas de vida comunitarias, debe ser llevada a cabo de manera colectiva. Asimismo, la acción conjunta requiere de la construcción de una verdad comunitaria. Todas estas fases están atravesadas por la libertad. Así pues, si los comuneros se sienten parte de la comunidad y hallan al interior de las prácticas comunitarias el sentido de su existencia, podrán construir una verdad comunitaria y pensar las acciones en función al bien de dicha comunidad. Se trata, entonces, de una constante retroalimentación entre la comunidad y cada uno de sus integrantes, entre la existencia individual y la colectiva, una no anula ni absorbe a la otra, sino que se otorgan sentido mutuamente.

Asimismo, la construcción de la verdad comunitaria implica un contraste y una defensa frente a la verdad que se construye desde el poder hegemónico, aquella que subordina el ser comunitario al ser individual y la economía comunitaria a las formas capitalistas al nombrarlas formas de ser en el mundo de segunda categoría: primitivas y subdesarrolladas. De allí que, toda construcción de la verdad

sea a la vez una disputa por la misma, una lucha por definir qué es lo legítimo. En el caso de Rumi, lo legítimo es aquello que confirma su sentido de la existencia, para lo cual formulan como imprescindible la conservación de las prácticas comunitarias. Por todo lo dicho, si hay algo que considero que no abandona el campo de la racionalidad andina en el texto analizado, sin que ello implique su esencialización, es la idea de comunidad.

Hasta el momento, parece ser que la verdad comunitaria de Rumi se construye sobre dos elementos fundamentales: la conservación de sus prácticas comunitarias y la defensa de las mismas frente al proyecto económico de Amenábar. La conjunción de ambos elementos posibilita que los comuneros se construyan a sí mismos como seres libres y otorguen sentido a su existencia. Ahora, particularmente para este punto, la idea de comunidad no la estoy identificando exclusivamente con la acción colectiva sino con la reflexión y toma de decisiones comunitarias. Así pues, aunque la acción no sea conjunta, la decisión y la acción individuales deben sostenerse sobre una reflexión que tome en cuenta el cuidado del otro y de la otra y del bien común.

3.2. La superstición y la racionalidad andina

En la sección anterior, algo adelanté acerca del énfasis que coloca Ciro Alegría en la presencia de elementos supersticiosos en la racionalidad andina. Así pues, lo que me interesa en esta breve sección es identificar dónde ubica Alegría la superstición en las reflexiones y acciones de los personajes de Rumi. Si coloco atención en la voz del narrador es porque, tal como precisé líneas arriba, el discurso narrativo reposa en gran medida sobre esta discusión: ¿es necesario abandonar la

superstición para que la comunidad se rebelde frente a la opresión de Amenábar?, ¿hasta qué punto se está en el campo de la superstición y en qué momento se transforma en el componente mítico de la racionalidad andina?

Formular e intentar responder estas preguntas resulta importante, ya que se debe tener cuidado de no caer en aquella violencia epistémica de la que se habló en el segundo capítulo. Es decir, identificar a los elementos míticos de la racionalidad andina como lastres de una forma de comprender el mundo que es distinta hacia la racionalidad occidental, y colocar a la primera en una línea evolutiva hacia la segunda. A lo largo de la novela, Alegría problematiza la presencia de elementos supersticiosos en la racionalidad andina a través de dos personajes: Rosendo Maqui y Benito Castro.

Respecto a Rosendo Maqui, el segmento que refleja con mayor claridad el discurso que Alegría busca construir es el que se mencionó al inicio de la primera sección. El episodio consiste en que, después de que la comunidad se ha trasladado hacia Yanañahui, Maqui teme aún que el pueblo sea asediado por Amenábar, por lo que se dirige hacia el cerro Rumi y le expone sus dudas: “(...) Gritó entonces con voz potente: ‘Taita Rumi, Taita Rumi, ¿nos irá bien en Yanañahui?’” (1941, p. 257). Sin embargo, el cerro no contesta y Maqui teme que su silencio se deba a que el cerro conoce alguna fatalidad próxima. Después de unos segundos, Rosendo cree escuchar, finalmente, la respuesta del cerro: Rosendo se esperanzó. “¿Bien?”, dijo casi clamando. Y la palabra pareció resbalar de los mismos labios del espíritu del Taita Rumi: “Bien”. Estaba seguro de que no era un eco. **El mismo cerro, el padre, había hablado** (1941, p. 257).

Así expuesto el razonamiento de Maqui, el narrador añade que el viejo alcalde es ingenuo y que incurre en el error de todo ser religioso: creer a ciegas, creer por fe. Ahora, la pregunta que me formulo es ¿por qué, para Alegría, Rosendo no debe creer en el Taita Rumi? Para responder esta pregunta, es necesario valorar la novela en su conjunto, sin embargo, de los párrafos citados, se observa que el escritor celebra aquella parte mítica de la racionalidad andina que surge de una particular relación con el entorno y la vida en comunidad: relacionalidad del todo. No es, entonces, la aparente devoción por la tierra y el trabajo comunitario lo que estorba la argumentación de Ciro Alegría, sino que más bien parece sugerir que deben ser expulsadas de la racionalidad andina aquellas creencias que inhiben a la comunidad de la acción de resistencia y de liberación, que frenan la movilización indígena. De allí que le resulte tan erróneo que Maqui permanezca en calma y no organice la defensa de la comunidad, únicamente porque creyó escuchar la voz del espíritu de Rumi.

En este punto, surge el personaje de Benito Castro para proponer una postura más flexible y más atenta a los fenómenos que retan la racionalidad de su comunidad. Al igual que Vallejo en *El tungsteno*, Ciro Alegría plantea la necesidad de un agente externo que remesa a la comunidad de Rumi y a la racionalidad que subyace a sus decisiones y actos para impulsarla hacia la defensa de su libertad. Así pues, Castro es presentado por Alegría como un comunero que ha recorrido otras realidades y que posee ahora el arma de la palabra escrita y la educación política. Así armado, Castro regresa a su comunidad e inicia las transformaciones. En el siguiente párrafo se observa cómo es que Castro reflexiona acerca de sí mismo, de su comunidad y de la necesidad de una movilización. Su razonamiento

concluye que no basta con ingresar al campo del conocimiento del poderoso a través de la educación, sino que además es necesaria la acción libertaria:

Tenía que surgir una concepción de la existencia que, sin renegar de la profunda alianza del hombre con la tierra, lo levantara sobre los límites que hasta ese momento había sufrido para conducirlo a más amplias formas de vida. Es lo que atinaba a pensar, y estaba solo con sus dudas. No tenía al amigo para decirle: **“Lorenzo, me duele mi ignorancia”**. En los últimos tiempos que vivió con él, Lorenzo estaba diciendo materialismo histórico...tesis, antítesis, síntesis. Benito no llegaba a comprender. **En lo que sí estaba de acuerdo era en que el hombre debía ser libre, fuerte y alegre.** Lo entendía claramente, ¿qué hacer? Lorenzo lo había alentado urgiéndolo a luchar. El mismo veía que era necesario y cuando el buen viejo Rosendo quiso una escuela fue sin duda porque intuyó el mundo al cual no tenían acceso. Pero ahora era preciso comenzar desde otro lado. La escuela habría realizado su labor en diez o veinte años. **No se podía esperar tanto si la vida era miserable.** En pocas palabras, Benito Castro **deseaba abatir la superstición** y realizar las tareas que esbozaron con Porfirio (1941, p. 490).

Con estas convicciones, Benito Castro decide dinamitar la laguna donde se creía que existía el espíritu maligno de una mujer y la piedra donde se afirmaba que se escondía un duende perverso. De esta manera, entabla una especie de lucha simbólica en contra de los elementos supersticiosos de la cosmovisión andina. La comunidad preocupada y angustiada por la profanación de Castro en el campo de lo maligno y, a la vez, sagrado, piensa en expulsarlo de la comunidad. Sin embargo, Castro los convence de lo contrario diciendo:

Yo quiero a mi comunidad y he vuelto porque la quiero. **Quiero a la tierra, quiero a mi pueblo y sus leyes de trabajo y cooperación.** Pero digo también que los pueblos son según sus creencias. Tu bisagüelo, Artemio Chauqui, contaba que

los antiguos comuneros eran descendientes de los cóndores. Es algo hermoso y que da orgullo. Pero ahora ya nadie cree en que desciende del cóndor, pero sí cree en una laguna encantada con su mujer peluda y prieta y en un ridículo enano que tiene la cara como una papa vieja... ¿Hay derecho pa humillarse así? **No existen y solo el miedo nos impide trabajar la comunidad en la forma debida.** (1941, p. 495)

En este sentido, la novela parece formular una concepción de lo sagrado estratégica para la construcción de un discurso narrativo que impulse a la acción libertaria. Así pues, las palabras de Benito Castro “Quiero a la tierra, quiero a mi pueblo y sus leyes de trabajo y cooperación” permiten comprender que el elemento sagrado de la racionalidad andina se deriva de las prácticas comunitarias y el vínculo con la tierra, más no de la creencia en supersticiones. Ahora, la denominación “superstición” es más bien una etiqueta colocada desde el poder hegemónico y constituye un arma de exclusión en la disputa por la verdad de la que hablé en la sección anterior, ya que lo supersticioso lo coloca la racionalidad occidental en lo primitivo, lo no evolucionado. Asimismo, el llamar superstición al componente mítico de la racionalidad andina denota la incompreensión de las formas de ser en Rumi y de su diferencia.

En la introducción a este capítulo, señalé que el objetivo es comprender de qué manera se ha representado en la novela el proceso de construcción de la racionalidad andina en el contexto de la disputa de las formas de vida frente a la dominación y despojo. Para ello, he contrastado a los personajes de Rosendo Maqui y de Benito Castro en el aspecto específico de la comprensión de lo supersticioso y lo mítico. Maqui representaría una postura tradicionalista y Castro una más bien

selectiva de ciertos elementos nuevos para la racionalidad andina y las formas de vida en Rumi, una forma de entender la realidad que surge de la aceptación de que la comunidad no es una isla (Escajadillo, 2018, p. 150). Rumi es impactada e interpelada por la diferencia y en dicha medida debe construir una respuesta, no puede mantenerse inmutable. La novela plantea que la cerrazón en defensa de la tradición constituye un obstáculo para la transformación de la racionalidad andina. En el campo del multiculturalismo se ha aludido a este fenómeno como fijación, la cual ocurre cuando la tradición "(...) deja de ser creativa y se amuralla en la autoridad" (Hall, 2010, p. 600).

Pienso que Ciro Alegría no construye un relato que confina la postura de Maqui en el terreno de lo supersticioso en los términos hegemónicos, sino que más bien resalta lo peligroso que es hacer de cualquier forma de comprender la realidad una nueva totalización, incluso si ésta es común a quienes sufren la violencia epistémica. No se trata, entonces, de intercambiar roles entre quienes ocupan el poder y quienes no, sino de crear nuevos horizontes de comprensión de la diferencia. Una constante crítica a los textos de corte neoindigenista es que se construyen personajes que actúan motivados por el odio hacia "el blanco", lo cual convierte a la historia en un texto esencialista que victimiza a los pueblos indígenas.

Para contrastar esta crítica, me conduciré por las rutas que formula Brown cuando habla acerca de las políticas de identidad y el elemento del resentimiento que a veces las constituye. Así pues, Brown (2005) señala que una reivindicación que se construye sobre la idea del agravio y el resentimiento no conduce a la subversión de la estructura hegemónica, sino que la perpetua. En el caso particular

de los pueblos indígenas, diríase que un discurso que se formula a partir del odio que siente el “indio” hacia “el blanco” se traduce en una pretensión de ocupar su lugar, mas no de destruir la relación de poder vigente.

Ahora bien, en el contexto de la novela comentada, considero que no se percibe una construcción del discurso narrativo en términos del resentimiento, ya que, si bien Benito Castro identifica a Álvaro Amenábar y a las instancias de poder económico y político como los engranajes de la estructura que amenaza su existencia, este no busca destruirlos para ocupar él o la comunidad los sitios de poder y seguir perpetuando relaciones injustas. Al contrario, lo que pretenden Benito Castro y la comunidad con su acción revolucionaria es proteger las formas de vida comunitarias y la racionalidad subyacente a las mismas, lo cual guarda relación la mencionada *relacionalidad del todo*, ya que, así, protegen también la libertad para ser y estar en el mundo de la forma en que desean, de la forma que permite a la comunidad y a sus integrantes hallar sentido a su existencia.

3.3. El movimiento dentro y fuera de la comunidad, dentro y fuera de la racionalidad andina

El movimiento es un elemento constante a lo largo de toda la novela. Me interesa analizar en esta sección qué simboliza el movimiento para la realidad de Rumi y qué lugar ocupa en la construcción de la racionalidad andina en el contexto de la opresión que ejercen las diversas instancias de poder sobre la comunidad.

La primera alusión al movimiento reposa sobre el relato de la vida de Benito Castro. El escritor señala que, desde el inicio de su historia, este personaje huyó y se movió entre un territorio y otro, todos muy distintos a su comunidad y también

distintos entre sí mismos. A lo largo de todos los territorios que visita va recolectando nuevas experiencias, de las cuales, me interesa enfatizar dos: en el Callejón de Huaylas, libera a dos indios que iban a ser torturados y asesinados por un hacendado que los acusaba injustamente del robo, los libera y luego huyen los tres juntos, aunque por rumbos distintos; en Piura conoce a Lorenzo Medina, quien le enseña a escribir y lo inserta en la formación política de corte marxista.

Es importante observar que Benito no es trasladado a la fuerza como los yanaconas de *El tungsteno*, sin embargo, su trajinar tampoco es una decisión totalmente libre, ya que se mueve, en ocasiones, para huir de las decisiones injustas y abusivas de las instancias de poder (el Estado, los gendarmes, los hacendados, etc.) y, en otros casos, para sobrevivir empleándose en cuanto oficio sea posible. Así pues, tanto quienes son forzados a trasladarse de un lugar a otro – como los yanaconas – como aquellos que se mueven para huir de alguna injusticia llevan consigo la nostalgia del terruño, la pérdida de las raíces, la distancia de la comunidad donde su existencia adquiriría sentido. Esta afirmación se evidencia en el discurso de Pajuelo, indio que buscaba movilizar a Pueblo Libre en contra de los hacendados:

- (...) Impotente para defenderme y aliviar en algo los sufrimientos de los de mi clase, opté por **abandonar mi terruño**, frente a la posición insultante de holgura de los gamonales y mandones, pero sí tuve el cuidado de llevar **un juramento escrito en mi corazón**, de volver algún día ya con las condiciones posibles de enfrentarme contra estos enemigos de mi pueblo. (1941, p. 163)

Ahora bien, el dolor del desplazamiento que deja atrás el terruño se evidencia también claramente en los comuneros y las comuneras de Rumi que se trasladaron hacia Yanañahui para preservar sus formas de vida aun cuando no pudiesen conservar su tierra. Así pues, se recordará que abandonar el territorio donde se construyó toda su historia significó para la comunidad una herida muy profunda, ya que incorporarse a la tierra y la comunidad es incorporar ambas al ser mismo. Sobre este aspecto ya he reflexionado en el primer subtítulo de esta sección, sin embargo, recuerdan muy bien dicho análisis los siguientes párrafos:

Crecen los vegetales sobre la tierra y dentro de Juan Medrano. Quien no los vio nunca en el camino de sus pasos, quien no enfrentó ante ellos y con ellos la realidad de su vida, puede sentirlos lejanos a su ser y a su esencia. Pero Medrano, que **se los trae en el pasado desde la niñez, de nuevo los ha reconocido y amado incorporándose a su peripecia viviente...**(1941, p. 451)

Los comuneros padecieron todos los tormentos del éxodo. **No era un dolor del entendimiento solamente. Su carne misma sufría al tener que abandonar una tierra donde gateó y creció, donde amó con el espíritu de la naturaleza al sembrar y procrear, donde había esperado morir y reposar en el panteón que guardaba los huesos de innumerables generaciones.** (1941, p. 243)

Y ahora siente que **ha de ir por sus huellas, huellas que tiene que recorrer a lo largo y ancho y hondo de la tierra, porque también su destino desde el nacimiento hasta la muerte – aun antes y después – es de la tierra.** (1941, p. 448)

Sin perjuicio de lo afirmado, es necesario señalar que en la novela se narra, inmediatamente después al éxodo de Rumi, su reubicación más o menos armónica en Yanañahui. Veamos unas citas:

(...) En fin, que también sembrarían cebada, ocas y hasta ollucos y mashuas. Todo lo que se diera en la jalca. Semillas de papas tenían, que las cultivaron al otro lado, en las faldas situadas más arriba de la chacra de trigo. Grupos de comuneros fueron a comprar la de las otras sementeras a diferentes lugares de la región. Se araba y se iba a sembrar. **La vida recomenzaba una vez más...**(1941, p. 254)

¿Qué iban a hacer, pues? Ya estaban cansados de trajinar sin sosiego. Cuando volvieron las lluvias, Juan Medrano unció la yunta, trazó los surcos y arrojó la simiente. **Quería a la tierra y encontraba que, pese a todo, cultivarla era la mejor manera de ser hombre.** (1941, p. 458)

En estos últimos párrafos, se describe cómo la comunidad de Rumi sí pudo empezar a reconstruir en Yanañahui su vida comunitaria y, a partir de ello, retomar el sentido de la existencia que desplegaban en Rumi. El contraste entre el primer grupo de citas y el segundo me permite identificar que no fue el traslado territorial lo que frustró dicho proceso – afirmación del sentido de la existencia – sino el asedio y los abusos de Álvaro Amenábar y las instancias estatales de poder. En la novela se representa, entonces, a comuneros que hallan hogar donde puedan reestablecer la *relacionalidad del todo* con su entorno, donde se confirme su ser individual y colectivo en los términos formulados en el primer subtítulo de este capítulo.

El sentido de su existencia se perturba con el desplazamiento y el despojo, pero se ve afectada gravemente cuando se formula una relación distinta con el mundo, cuando se le pide competir con el otro en lugar de trabajar comunitariamente, cuando se pretende esclavizar su cuerpo y su forma de moverse en el mundo. Para *el indio*, asentarse en un territorio significa entenderlo, descifrarlo

y convivir con todo lo que ese nuevo territorio trae consigo. Una relación distinta a dichos principios interpela su sentido de la existencia.

Una vez comprendido el movimiento de un territorio hacia otro y lo que ello implica, es necesario analizar cómo en la novela también se representa el movimiento de Benito Castro dentro y fuera de la racionalidad andina a través del aprendizaje de la palabra escrita. Veamos una cita:

- Y también, ¡tanta cosa! Uno no puede pensar en todo. Tanto asunto nuevo, el puerto, el callejón, Carbonelli, la negra Pancha, que te aclaré que me gusta, y tú con el sindicalismo y la lectura, y las crónicas con el dolor de pueblo y eso de Rómulo Quinto, que debe ser otro, y la guerra que hay po el mundo y lo demás...A veces me ha dao vueltas la cabeza y **mi ignorancia me causó mucha pena...**
- Hombre, Benito, ya se te aclararán los asuntos. En pocos meses no se puede estudiar todo. Ven ¿estamos en pato o en la fruta verde?

Lorenzo Medina abría el Libro Primero de Lectura.

- Estamos en Rosita y Pepito...
- ¡Ah, te adelantaste solo! Bien, bien...

Benito caminaba por las palabras como por las altas montañas a las que es grato vencer. (1941, p. 435)

Se recordará pues que Castro aprendió a leer y escribir con Lorenzo Medina y fue a partir de ello que pudo formarse en marxismo y, una vez en su comunidad, es presentado por Alegría como el líder que reúne el conocimiento y las capacidades para levantar al pueblo. En contraste con Benito Castro que ya conoce la palabra y, por tanto, comprende los códigos de las instancias de poder, Alegría presentó en el capítulo relativo al juicio por Linderos, a un Rosendo Maqui que, pese a ser

reconocido como el sabio del pueblo, es, frente a los ojos del poder, un “ignorante, lo cual simboliza la ruptura que existe entre el Estado y el pueblo:

Rosendo salió. Estaba muy fatigado y no hallaba manera de salir del paso. De pronto se sintió perdido en ese mundo de papeles, olor de tabaco y aire malo. En un momento tuvo la sospecha de que todos los legajos y expedientes que blanqueaban en los estantes y sobre la mesa del juez terminarían por ahogarlo, por ahogarlos, por perder a la comunidad. Muchos papeles, innumerables. **Muchas letras, muchas palabras, muchos artículos. ¿Qué sabían ellos de eso? Bismarck Ruiz sabía, ¿pero era acaso un comunero? Él no amaba la tierra y sí amaba la plata.** El comunero sufría y moría bajo esos papeles como un viajero extraviado en un páramo bajo una tormenta de nieve. Nada respondió, pues, y el juez dijo:

Veo que no respeta usted en forma debida la ley. Es explicable, dado su apartamiento de la vida nacional. ¿Y por qué? (...)

Viejito, personalmente disculpo tus fallas considerando tu cansancio. Como juez es otra cosa: la ley es la ley. Pero no te aflijas. Trae tus testigos. **Que no sean comuneros porque dirán lo mismo que tú y además son parte interesada...hombres que conozcan Rumi** (194, p. 50).

La última frase “hombres que conozcan Rumi” conduce a reflexionar acerca de cómo la experiencia vital en la comunidad determina una racionalidad y sensibilidad particulares que son despreciadas por quien no las ha experimentado. Asimismo, la reflexión de Rosendo Maqui sugiere el vacío de la palabra y del símbolo escritos en contraste con el significado de la experiencia en la tierra y las formas de vida. Así, resulta importante cuestionarse quién conoce mejor Rumi sino sus comuneros. Independientemente de las formalidades del proceso judicial, la necesidad de que alguien externo a la comunidad se acerque a declarar sobre lo que ocurre en la

misma me recuerda a la división que hace la racionalidad occidental entre el individuo y la naturaleza, el individuo como espectador que procesa el mundo que lo rodea a través de su razón para emitir juicios sobre la verdad.

Nuevamente en esta sección, esté la palabra escrita como una encriptación del poder hegemónico. En contraste, está la palabra oral, la palabra que se usa en la asamblea de Rumi. Así pues, en los diálogos de los sujetos que encarnan el poder hegemónico, la palabra oral es identificada como inferior a la escrita:

- Óígalos usted ahora, esos gritos...sin duda nos insultan y maldicen. **La lengua es arma de cobardes...**(1941, p. 249)

En ese sentido, Ciro Alegría parece sugerir que el aprendizaje de la palabra escrita es una puerta hacia la comprensión del mundo del “blanco” y de la racionalidad occidental y, por tanto, un frente desde el cual pueden combatirse sus abusos. Benito Castro es el comunero que porta el arma de la palabra y regresa al pueblo para levantarlo. Este personaje es un puente en muchos sentidos, tanto para la comprensión de la diferencia como para la identificación de los recursos hegemónicos en esta disputa por la verdad que se ha entablado entre Rumi y quienes buscan someter a los comuneros y comuneras.

- Comuneros: según lo resuelto po la asamblea, ha llegado la hora de defendernos. (...) **Él no quiere tierra. Quiere esclavos.** ¿Qué ha hecho con la tierra que nos quitó? Ahí están baldías, llenas de yuyos y arbustos, sin saber lo que es la mano cariñosa del sembrador. (...) **“Váyanse a otra parte, el mundo es ancho”. Cierto, es ancho. Pero yo, comuneros, conozco el mundo ancho donde nosotros, los pobres, solemos vivir. Y yo les digo con toda verdá que pa nosotros, los pobres, el mundo es ancho pero ajeno.** (1941, p. 500)

Cuando Benito Castro pronuncia su discurso final está motivando al comunero a defender su cuerpo, su racionalidad y sus formas de vida independientemente del territorio en el que se encuentre. La comunidad habita en los comuneros y las comuneras, se ha formulado en la novela, y hacia donde sea que vayan llevarán consigo la racionalidad que han construido en el desarrollo de su vida en Rumi, no porque los una a estas un lazo místico y abstracto, sino porque su construcción como seres individuales no se deslinda de la idea de comunidad y, principalmente, porque pueden escoger de qué forma quieren conducirse en el mundo. De allí que la palabra clave en todo su discurso sea la libertad: libertad para ser, para elegir quién ser y cómo serlo.

En contraste, Ciro Alegría describe momentos de la novela en que los comuneros permanecen inactivos, sin iniciar ninguna acción de resistencia:

Las carnes morenas tomaban la frialdad indiferente de la piedra. Su alma se iba poniendo estática, también. Aun los que se quedaban en las casas, los mismos pequeños sentábanse en actitud de rocas ante el paso del tiempo. **Ese era un mundo de piedra que solo permanecía a condición de ser piedra.** (1941, p. 266)

Así, se observa que, en contraposición al movimiento, está la petrificación de la existencia. Es decir, si los comuneros y las comuneras no pueden ser libres para escoger dónde vivir y cómo vivir, quién ser y cómo serlo, aun cuando se muevan de un lugar a otro, serán una piedra. Pienso que el ser una piedra en la novela es el resultado no solo de la inacción sino también de la clausura hacia nuevas formas de entendimiento. Quienes se niegan a penetrar en estos nuevos caminos se mantienen al margen de la disputa por la verdad que he formulado al inicio del capítulo, desconocen qué se está disputando y a través de qué recursos. El

planteamiento de la problemática de la disputa por la verdad en estos términos evidencia que el texto de Ciro Alegría constituye, al igual que *El tungsteno*, un llamado hacia la movilización y la construcción de consciencia política. La influencia del marxismo de Mariátegui se torna clara en este punto.

Asimismo, en las siguientes citas, se describe qué ocurre con los comuneros y comuneras que son insertados forzosamente al trabajo en las haciendas:

¡Y qué diferencia entre el trabajo realizado en las haciendas y el trabajo realizado en la comunidad! En Rumi los indios laboraban rápidamente, riendo, cantando y la tarea diaria era un placer. En las haciendas eran tristes y lentos y parecían hijastros de la tierra. Si aún les quedaban fuerzas, no les quedaba ya alma para nada (1941, p. 168).

Y un breve relato de cómo se formula la relación con los animales en dichas haciendas:

Las vacas le parecían más bien máquinas, con una cabeza para la boca y los ojos y un cuerpo que se iba engrosando hasta que todo se volvía ubres. ¡Para qué dañaban así a los animales!, ¡ahora no podían ni correr! Trabajaba con él un muchacho a quien le dijo que ya estaba harto de recoger el estiércol de esas pobres máquinas de dar leche y pensaba irse (1941, p. 424).

En estos párrafos se observa cómo el comunero que deja de relacionarse con su trabajo y la tierra de manera armónica rompe con la relacionalidad del todo de la que hablaba Estermann y, a la larga, pasa a sentirse también un objeto. Menciono aquí la relacionalidad del todo, ya que se ha visto cómo este principio explica parte del proceso de construcción de un ser individual que no se deslinda de lo comunitario. Dentro de lo comunitario se está abarcando a todo el ciclo vital del que forma parte un ser individual. Esta fractura entre en el entendimiento del ser

comuneros o comuneras y las dinámicas ajenas en las que son insertados es metaforizada por Ciro Alegría como el paso de ser hijo de la tierra a ser hijastro. La diferencia entre hijos e hijastros es importante, ya que cuando los comuneros y comuneras empiezan a conducirse en el mundo de una manera que violentan el ciclo vital al que pertenece y el sentido de su existencia, de hijos pasan a sentirse hijastros de la tierra.

3.4. Conclusiones

El análisis de *El mundo es ancho y ajeno* conduce a pensar que la pregunta ¿quién es el comunero? ya no pueda ir sola, sino que se complementa de manera concreta con preguntas vinculadas a la relación de los comuneros y las comuneras entre ellos y con su entorno. La comunidad es un elemento imprescindible en la construcción del ser individual. Los comuneros y comuneras identifican en Rumi un símbolo presente en la representación de su ser y, por tanto, en la asunción de formas de vida. De este punto se deriva otro de los ejes fundamentales de la novela: la construcción comunitaria de la verdad.

Así, al ser la comunidad un elemento presente en el entendimiento de los comuneros y comuneras acerca de sí mismos y su forma de ser en el mundo, la disputa por la verdad frente al poder hegemónico se plantea en los mismos términos. Es decir, se reflexiona y se deciden estrategias de manera conjunta. Asimismo, frente al proyecto de hacendados y empresarios por absorber los cuerpos y voluntades de la comunidad e insertarlos en modos de producción capitalistas – antropocentristas e individualistas – Rumi identifica en las prácticas

comunitarias la forma de vida que mejor confirman su sentido de la existencia y, por tanto, la legítima.

Ahora, en la primera sección de la novela, el entorno de los comuneros y comuneras se reduce a Rumi. No obstante, en las secciones finales, se propone que dicho entorno debe extender sus fronteras mucho más allá de los linderos de Rumi. Benito Castro representa ese traspaso de fronteras y lo hace materialmente a través del movimiento de su cuerpo en la migración y el de su conocimiento a través del aprendizaje de la palabra escrita. El abandono de la superstición parece significar en la novela el descentramiento del comunero de la racionalidad andina para comprender, ahora, la racionalidad occidental. Este contacto entre ambas formas de racionalidad apunta a una comprensión de la diferencia y a la inserción en la disputa por la verdad con mejores recursos. Ese traspaso, sin embargo, no significa la adopción de las formas de vida occidentales y el olvido de las formas comunitarias. Estas últimas ocuparan siempre el lugar de lo sagrado para la existencia de la comunidad.

Una vez asimilado el aprendizaje que le deja a Benito Castro ese transitar entre diferentes, ¿quién es? Pienso que Castro es la personificación de un metamensaje que arma todo el discurso narrativo presente en la novela y que empieza a cuajarse al final del texto. Me explico, existen diferentes formas de movimiento: para huir y para luchar. La comunidad de Rumi escoge, al final de la novela, el último movimiento: el libertario. De lo contrario, estaría condenada a vivir siempre huyendo de los gamonales, de los empresarios, de los gendarmes, etc. y, por tanto, petrificada y en angustia [El hombre no puede vivir todo el tiempo en la

espesura y, saliendo de ella, hay siempre contratistas, capataces y jefes de caucheros que se entienden perfectamente (1941, p. 395)].

Para concluir este capítulo, he seleccionado una cita que aparece al inicio de la novela y que es formulada por Rosendo Maqui, personaje que, si bien no llega a conducir la movilización indígena más importante del libro, sí condensa muchas de las reflexiones alrededor de la existencia individual y colectiva de los comuneros y comuneras. Así pues, observando el cerro Rumi, el anciano alcalde reflexionaba:

El sembrío seguía ondulando, maduro de sol crepuscular. Una espiga se parece a otra y el conjunto es hermoso. Un hombre se parece a otro y el conjunto es también hermoso. La historia de Rosendo Maqui y sus hijos se parecía, en cuanto hombres, a la de todos y cada uno de los comuneros de Rumi. **Pero los hombres tienen cabeza y corazón, pensaba Rosendo, y de allí las diferencias, en tanto que el trival no vive sino por sus raíces.** (1941, p. 17)

Esta cita me parece importante y condensadora de muchas de las reflexiones abordadas en este capítulo, ya que Rosendo Maqui se cuestiona acerca de cómo una persona conserva su ser pese al cambio de las circunstancias temporales y espaciales que puedan ocurrir a lo largo de su vida. Así pues, Maqui concluye que, si bien los comuneros y comuneras necesitan raíces, es a través de sus acciones sustentadas en una racionalidad no totalizadora sino mutable – una que además comprende afectos, compromisos políticos y decisiones – que se procuran la conservación del sentido de su existencia.

CAPÍTULO IV

José María Arguedas²⁷: zorro de arriba y zorro de abajo

Al principio de este trabajo, señalé que el objetivo era identificar y analizar las representaciones de *el ser* en la literatura neoindigenistas del Perú. Asimismo, precisé que el autor que me interesaba particularmente era José María Arguedas (en adelante podrá ser abreviado como JMA). Así pues, llegado este tercer capítulo, he decidido colocar su nombre como título de la sección y me parece importante señalar las razones de dicha elección. Si bien el análisis de toda pieza literaria conduce inevitablemente a reflexionar acerca del sitio desde el cual la escribe su creador, para el caso específico de esta investigación, el texto de las novelas de JMA en sí mismo es tan significativo como su autor. Esto es, ambos son canales para la comprensión del diálogo entre la racionalidad andina y la racionalidad occidental-instrumental.

Son tres las novelas²⁸ que he revisado para este capítulo: *Los ríos profundos*, *Todas las sangres* y *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (en adelante ZAZA). La última de estas novelas es la que ilumina mejor el camino hacia la comprensión de las representaciones de *el ser* que llevó a cabo JMA en el contexto del contacto entre la racionalidad andina y la racionalidad occidental-instrumental y las formas de vida comunitaria con el modo de producción capitalista. Por esta razón, ZAZA será el eje de análisis, sin embargo, recurriré a las otras dos novelas para realizar

²⁷ Escritor, antropólogo, etnólogo, traductor, músico y profesor nacido en Andahuaylas (Apurímac, Perú) el 18 de enero de 1911 y fallecido el 2 de diciembre de 1969 en Lima.

²⁸ Como Anexo I de la tesis, he colocado un breve resumen de cada una de las novelas.

comparaciones y reforzar argumentos, lo cual, además, resulta inevitable, ya que, como el propio JMA apunta – véase el fragmento de la novela citado a continuación – ZAZA condensa las reflexiones de sus trabajos previos.

Aunque es mucho lo que podría decirse de esta novela y de su autor, la especificidad de la investigación me conduce a mencionar sucintamente uno de los elementos más interesantes: JMA la escribió del 10 de mayo de 1968 al 28 de noviembre de 1969. El último tramo de su epílogo, con el cual concluye el libro póstumo, lo escribe el mismo día en que se suicida con un disparo en la cabeza en uno de los baños de la Universidad Agraria de La Molina (Lima). Los cuestionamientos acerca del sentido de su vida y la intención del suicidio son temas recurrentes a lo largo de todo el libro. Uno de los párrafos que mejor traduce esta conjunción de emociones es el siguiente:

Escribo estas páginas porque se me ha dicho hasta la saciedad que si logro escribir recuperaré la sanidad. Pero como no he podido escribir sobre los temas elegidos, elaborados, pequeños o muy ambiciosos, voy a escribir sobre el único que me atrae: esto de cómo no pude matarme y cómo ahora me devano los sesos buscando una forma de liquidarme con decencia, molestando lo menos posible a quienes lamentarán mi desaparición y a quienes esa desaparición les causará alguna forma de placer. Es maravillosamente inquietante esta preocupación mía, y de muchos, por arreglar el suicidio de modo que ocurra de la mejor forma posible. Creo que es una manifestación natural de la vanidad, de la sana razón y quizá del egoísmo que se presentan bien disfrazados de generosidad, de piedad. Voy a tratar, pues, de mezclar, si puedo, este tema que es el único cuya esencia vivo y siento como para poder transmitirlo a un lector; voy a tratar de mezclarlo y enlazarlo con los motivos elegidos para una novela que, finalmente, decidí bautizarla: El zorro de arriba y el zorro de abajo; también lo mezclaré con todo lo que en tantísimos medité sobre la gente y sobre el Perú sin que hayan estado específicamente comprendidos dentro del plan de la novela. (2015, p. 14)

Como se observa, la razón por la cual afirmo que ZAZA es la fuente más rica y el recurso más idóneo en esta instancia de la investigación reposa sobre dos factores

– aunque en el camino bien pueden visibilizarse otros elementos. Primero, esta novela continúa con la temática del movimiento del que hablé en el segundo capítulo, esto es, aborda la realidad de la inmigración, de *el indio* que se mueve desde la sierra (donde habita el zorro de arriba) hacia la costa (donde habita el zorro de abajo) y los conflictos y dinámicas a los cuales dicho movimiento puede dar lugar. Segundo, la estructura de la novela combina los diarios personales del autor con el desarrollo de la historia en sí, no obstante, un componente no desconoce al otro, ya que, en los diarios, JMA habla acerca de cómo está escribiendo la novela e incluso en algunos segmentos se dirige a sus personajes. Así, el discurso narrativo y la historia narrada se comunican a través de la estructura del libro y de su textualidad.

Finalmente, en este breve texto introductorio, me parece importante retomar la afirmación que hice en el primer capítulo con relación a la importancia que tiene la literatura neindigenista para la construcción de una filosofía existencialista propia de Latinoamérica. Así pues, en las novelas de JMA, principalmente ZAZA, se aborda la problemática de aquellas personas que habiendo nacido al interior de prácticas comunitarias del mundo andino se insertan en las dinámicas propias de los centros de producción industrial, como Chimbote. Aquellas personas no son una copia de los indios que integraban el imperio incaico ni poblaciones detenidas en el tiempo, son personas que representan y crean espacios que la racionalidad occidental no alcanza a o no puede cubrir. De allí que sea necesario construir nuevas herramientas o visibilizar las ya existentes para aproximarse a una realidad que desborda los cánones de la razón y la abstracción occidentales.

Al fusionar el relato de su vida y de sus emociones con la historia que narra la novela, JMA logra presentarse a sí mismo como un canal para comprender la

angustia de un hombre que siente, entiende y quiere el mundo del zorro de arriba y que no logra insertarse del todo, o se reúsa a hacerlo, al mundo del zorro de abajo. Sin perjuicio de ello, me parece importante señalar que, en su *Primer diario*, Arguedas señala que no por haber vivido y aprendido con *los indios*, se adjudica la voz de aquellos, tal como se aprecia en el siguiente párrafo:

Como si yo, criado entre la gente de don Felipe Maywa, metido en el oqlllo mismo de los indios durante algunos años de la infancia para luego volver a la esfera “supra-india” de donde había “descendido” entre los quechuas, dijera que mejor, mucho más esencialmente interpreto el espíritu, el apetito de don Felipe, que el propio don Felipe. ¡Falta de respeto y legítima consideración! No se justifica. (2015, p. 21)

Esta observación del autor en la sección inicial del libro me parece muy importante, ya que así le deja claro al lector y lectora que él escribe reconociendo los límites de su experiencia y del sitio que ocupa, no obstante, ello no mengua ni deslegitima la riqueza de su relato. Quizás una muestra de la honestidad del libro es el que Arguedas reconozca su frustración al no comprender lo que está ocurriendo en el mundo y en el Perú, al no poder resolver el conflicto que lo atormenta como hombre y como literato [“Pero ahora no puedo empalmar el capítulo III de la nueva novela, porque me enardece pero no entiendo a fondo lo que está pasando en Chimbote y en el mundo” (2015, p. 89)]. Esta confesión de los propios límites habilita un espacio para transitar libre y creativamente como intérpretes de la novela de JMA, lo cual es en suma una de las tareas más importantes de la literatura.

4.1. Los zorros como metanarradores de la historia

La primera pregunta que me interesa abordar en este capítulo es por qué JMA decidió abordar la problemática que percibe en el Perú a través de un diálogo entre

dos zorros, uno de arriba y otro de abajo, a qué se debe esta elección de personajes y de símbolos. En principio, debo anotar que de la lectura de la novela resulta claro que el zorro de arriba se identifica con la sierra, con la montaña y el mundo andino, mientras que el zorro de abajo se identifica con la costa, específicamente, con Chimbote, puerto pesquero del Perú donde se asienta la industria productora de harina de pescado.

En el capítulo I de la Primera parte del libro ZAZA, hacen su aparición ambos zorros y entablan un diálogo en el que el zorro de abajo le recuerda al zorro de arriba que hace mil quinientos años se encontraron en el cerro Latausco de Huarochirí en Lima, junto al cuerpo dormido de Huatyacuri, hijo del dios Pariacaca. El mito de Huatyacuri es extenso, sin embargo, me interesa solo un extremo del mismo. Así, en este, se narra la lucha entre Huatyacuri y Tamtañamca, quien es un hombre avaro y arrogante, al contrario del primero que es humilde y prudente. En una de los duelos que Tamtañamca propone a Huatyacuri para definir quién es el más poderoso, el padre del segundo le sugiere a su hijo que vaya al cerro Latausco y se haga el dormido para esperar la llegada de una pareja de zorros, de quienes finalmente podrá tomar los objetos que lo conducirán a la victoria en el duelo. Es este escenario el que aprovecha JMA para encuadrar el diálogo entre los dos zorros. Ahora bien, a efectos de construir su discurso narrativo en su novela ZAZA, Arguedas propone que uno de los zorros provenga de las alturas, del mundo andino, y el otro de la costa, de Chimbote, tal como se precisó en el párrafo anterior.

Alberto Escobar, quien se ha dedicado ampliamente al estudio de la producción etnoliteraria y literaria de JMA, señala que la clave para comprender el uso de los personajes de los zorros en la novela ZAZA se halla en la traducción que

hace JMA del libro de Francisco Ávila llamado *Dioses y hombres de Huarochiri* y donde se ubica el referido mito. Así, Escobar basado en la intertextualidad entre la novela y documento étnico literario, concluye que los caracteres de los zorros son dos: 1. Son portadores de la verdad-conciencia-mítica y 2. Son embragues para la transcodificación de la estructura mítica a la modalización del discurso escrito (1984, p. 212).

La conclusión de Escobar con relación a los zorros como portadores de la verdad me lleva a reflexionar acerca de la visibilización y rescate que hace Arguedas de la racionalidad andina a través de su obra. Me explico: los zorros ingresan en la novela en dos momentos; el primero tiene lugar inmediatamente después del primer diario autobiográfico de JMA, en el cual narra la huida de Fidelia, una mestiza embarazada, hacia la ciudad de Huamanga, donde finalmente dará a luz a su *forastero* [Va, pues, a parir a un huérfano, un forastero; quizás adónde (2015, p. 31). Antes de partir, aunque el relato no es del todo claro, parece sugerirse que entre la mestiza y el joven Arguedas existe un encuentro sexual, el cual es descrito en términos muy espirituales y afectivos:

Fidelia se echó a mi lado. Se había levantado el traje; le toqué el cuerpo con mis manos. A través de la piel de mis manos, cuarteada por la helada, sentí la sofocación de su garganta, mientras mi cuerpo pesaba y mi ánima se encomendaba a los santos, en oraciones quechua. (2015, p. 30)

Los zorros entablan un diálogo a partir de la descripción de ese evento: el zorro de abajo le explica al de arriba que en la costa el trabajo sexual, el cual generalmente desempeñan las inmigrantes serranas, convierte al sexo en una especie de intercambio comercial, algo muy diferente a la experiencia sexual que evoca JMA en su diario. La elección que hace Arguedas del trabajo sexual como ruta hacia la

reflexión sobre la realidad de la inmigrante serrana se explica, precisamente, en la voz de los zorros. Así, el zorro de abajo da a entender que, en su terreno, o sea, la costa – específicamente Chimbote –, el sexo no pertenece a nadie, pero a la vez a todos, ya que las trabajadoras sexuales se *lo dan* a quien paga por él. Esta mercantilización de uno de los eventos más sensibles en la narración de Arguedas²⁹, el encuentro sexual, simboliza la degradación de lo afectivo y de lo espiritual.

Ahora, si bien la experiencia sexual es el elemento que escoge Arguedas para iniciar el diálogo entre los zorros, posteriormente, este se conduce hacia otros aspectos. Así, el zorro de arriba interpela al de abajo y le dice:

ZORRO DE ARRIBA: la confianza, también el miedo, el forasterismo nacen de la Virgen y del ima sapra³⁰; y del hierro retorcido, parado o en movimiento, porque quiere mandar la salida y entrada de todo. (2015, p. 33)

²⁹ En las tres novelas de JMA que mencioné al principio de este capítulo, existen pasajes dedicados a la descripción de los encuentros sexuales entre indios, mestizos y blancos. Es un tema recurrente en la literatura Arguediana y se presenta, generalmente, a través de situaciones contrastantes. Es decir, el sexo libre entre indios y mestizos lo describe JMA como un evento erótico, bello y hasta cierto punto místico. En cambio, el sexo entre blancos y mestizos o indios que se da en circunstancias de violencia es descrito como un evento desagradable vinculado a *la rabia* y *el mal*. En la novela *Los ríos profundos*, el evento de mayor relevancia vinculada a la experiencia del sexo se ubica en la violación de la opa Marcelina. En la novela *Todas las sangres*, este elemento se halla principalmente en la narración de los abusos sexuales que comete Don Adalberto Cisneros en contra de las indias y mestizas de su hacienda, y en la introducción del trabajo sexual en Apark'ora a raíz del asentamiento de la empresa minera. La forma en que JMA describe los encuentros sexuales se asocia generalmente a sus experiencias de niñez. Así, los estudiosos de la vida y obra de JMA, relatan las experiencias traumáticas en que el niño Arguedas era obligado por su hermanastro (Pablo Pacheco) a observar la violación sexual que perpetraba contra las indias de la hacienda donde vivía (Para ahondar en este tema, véase Mendivil, 2014, 102-136)

³⁰ En los diarios personales que preceden el diálogo entre los zorros, JMA señala que Fidelia viene de un lugar llamado Ukuhuay, donde existe una quebrada en cuyo fondo se encontraban las casas de los pobladores. Adherida a las paredes de dichas casas, se encuentra la salvajina o ima sapra a la cual describe así: “La salvajina parece inerte, son hojas largas en forma de hilos gruesos; echan sus raíces en la corteza de los árboles que

Esta cita me parece importante, ya que alude a dos elementos que JMA considera característicos de las dinámicas que se están desarrollando en Chimbote – a donde pertenece el zorro de abajo – que en ese momento es la cuna de la producción industrial del Perú: la religión católica, simbolizada por su referencia a la Virgen, y el dominio del capital, simbolizado por el hierro retorcido, el cual puede estar *parado*, por ejemplo, en la maquinaria, o *en movimiento*, es decir, en el dinero. A ello, Arguedas suma otro aspecto importante: el *forasterismo*. Así pues, en esta sección de la novela se retrata a un *indio* que al *bajar* hacia la costa e insertarse en el modo de producción capitalista que se asienta en Chimbote pasa a ser un forastero. No obstante, en ZAZA se desarrolla esta afirmación de manera más amplia y compleja, ya que se explica que la inserción del capitalismo en el puerto pesquero ha traído consigo el desplazamiento de las prácticas comunitarias en favor de la competencia entre pobladores y la acumulación sin sentido de riqueza material, lo cual conduce a la banalización de la existencia.

El segundo momento en que aparecen los zorros continúa con la temática del primero. Así, Arguedas narra cómo tres inmigrantes de la sierra y trabajadoras sexuales de “el corral” *prostíbulo* suben hacia sus casas ubicadas en la barriada de San Pedro luego de trabajar toda la noche. Una de ellas, Paula Melchora, se

crecen en los precipios; son de color gris claro; no se sacuden sino con el viento fuerte, porque pesan, están cargadas de esencia vegetal densa. La salvajina cuelga sobre abismos donde al canto de los pájaros, especialmente de los loros viajeros repercute; ima sapra es su nombre quechua en Ukuhuay. El ima sapra se destaca por el color y la forma; los árboles se estiran hacia el cielo y el ima sapra hacia la roca y el agua; cuando llega el viento, el ima sapra se balancea pesadamente o se sacude, asustado, y transmite su espanto a los animales” (2015, p. 28-29).

lamenta por estar embarazada de uno de los hombres con los que ha tenido relaciones sexuales, quien además es trabajador de una de las empresas procesadora de harina de pescado: Tinoco. Así, arrodillada frente a las luces y el humo de las fábricas, exclama:

- Picaflor de puta, Tinoco; de candela, de cacana mierda. Yo, yo, Paula Melchora, ¡Madrecita del Carmen! No machorra; preñada pues, de su maldición del Tinoco preñada, yo. ¡Ay cerro arena, pesao, de me corazón su pecho! Asno macho, culebra.

Arguedas traduce el dolor y la indignación de Paula Melchora en palabras propias de la cosmovisión andina, tales como *maldición* y *culebra*. El encuentro sexual entre Tinoco y Paula es descrito, pues, como degradante y violento, al contrario de la narración de la experiencia de Arguedas con la mestiza Fidelia. Posteriormente a la intervención de Paula, el narrador presenta a otra de las mujeres, quien empieza a danzar con sombrero en mano a la par que canta:

Culebra Tinoco
culebra Chimbote
culebra asfalto
culebra Zavala
culebra Braschi
cerro arena culebra
juábrica harina culebra
challwa³¹ pejerrey, anchovita, culebra
carritera culebra
camino de bolichera en la mar, culebra,
fila de alcatraz, fila huanay³² culebra. (2015, p. 56)

³¹ Challwa: pez

³² Huanay: ave guanera

En ese momento, se le acerca un hombre, también serrano inmigrante, quien se lamenta de la vida que tiene en Chimbote y de la injusticia que cometen tanto los patronos de las lanchas como los empresarios de la industria de harina de pescado:

- On centavo para ti, on centavo para mí; ochinta para patrón lancha, veinte para piscador; mellón, melloncito para gringo peruano extranjero. ¡Baila no más, continta! Yo, jodido, obriro eventual, juábrica. Ocho semanas, después patada culo, ¡fuera! Bailas madrugada, ¿puta, mariposa, espantación eres?

El diálogo entre ambos personajes concluye con la agresión mutua: el hombre se enfurece cuando la mujer exclama “bandera peruana culebra” en su canto, ya que él se ha desempeñado como integrante del ejército. El ex militar llama “puta” a la mujer y le da un puntapié, frente al cual esta reacciona lanzándole arena a los ojos. Así pues, aunque ambos son inmigrantes serranos que padecen dolor e injusticias en el puerto pesquero por una u otra razón, no se sienten parte de una misma causa. Este último aspecto parece sugerir la ruptura de las prácticas comunitarias en un espacio donde se acepta como única válida, se promueve y reproduce la lógica del capital. La racionalidad instrumental en perjuicio de las costumbres y la racionalidad del mundo andino. Este suceso da pie a la segunda participación de los zorros, de cuyo diálogo me interesan los siguientes fragmentos:

(...) **EL ZORRO DE ABAJO: La palabra es más precisa y por eso puede confundir. El canto del pato de altura nos hace entender todo el ánimo del mundo.**

(...)

EL ZORRO DE ARRIBA: (...) Oye: yo he bajado siempre y tú has subido. Pero ahora es peor y mejor. Hay mundos de más arriba y de más abajo. **El individuo que pretendió quitarse la vida y escribe este libro era de arriba; tiene aún ima sapra sacudiéndose bajo su pecho. ¿De dónde, de qué es ahora? (...)** Como un pato cuénteme de Chimbote, oye, zorro yunga. **Canta si puedes, instante.** Después hablemos y digamos como sea preciso y cuanto sea preciso

(...)

EL ZORRO DE ABAJO: (...) Muy fuertemente, aquí, los olores repugnantes y las fragancias; los que salen del cuerpo de los hombres tan diferentes, de aguas hondas que no conocíamos, del mar apestando, de los incontables tubos que se descargan unos sobre otros, en el mar y al pesado aire se mezclan, **hinchán mi nariz y mis oídos. Pero el filo de mis orejas, empinándose**, choca con los hedores y fragancias de que te hablo, y se transparenta; siente, aquí, una mezcolanza del morir y del amanecer, de lo que hierve y salpica, de lo que se cuece y se vuelve ácido, del apaciguarse por la fuerza o a pulso. Todo ese fermento está y lo sé desde las puntas de mis orejas. **Y veo, veo; puedo también, como tú, ser lo que sea.** Así es. Hablemos, alcancémonos hasta dónde es posible y como sea posible³³. (2015, p. 58, 60)

Los fragmentos citados me parecen importantes, ya que se percibe cómo los zorros sugieren que el canto rabioso y adolorido de la mujer traduce la realidad mejor que la palabra escrita. Ello significa también una defensa de las formas distintas a la razón para aproximarse a y comprender un fenómeno. Así pues, frente a la abstracción que es el concepto, Arguedas presenta al canto, al relato oral. En el mismo sentido, el zorro hace una lectura de la realidad que se vive en Chimbote a través de las sensaciones que esta le causa, las cuales percibe a través de su nariz y sus orejas.

En este sentido, a través del texto de los diarios personales, de la historia que narra la novela y del diálogo de los zorros, se está caracterizando a la racionalidad andina como un modo de percibir al mundo que rescata lo afectivo, lo sensorial y lo espiritual; mientras que la racionalidad occidental, específicamente

³³ En la novela, este diálogo se presenta primero en quechua y en seguida su traducción al castellano. Me parece un dato relevante, ya que JMA hace que el zorro de abajo, propio de la costa, hable también en quechua, el idioma del mundo andino. Ello permite inferir que ambos zorros son preexistentes al binomio sierra/costa y a las dinámicas de encuentro y de desencuentro entre ambos espacios. Esta es la manera en que el autor visibiliza la importancia de la cultura andina y ubica en esta las bases sobre las cuales se asienta el Perú moderno.

instrumental, que subyace a las prácticas capitalistas que se están desarrollando en Chimbote conducirían al olvido de aquellos componentes y, con ello, a una forma de acercarse a la realidad que desconoce al ser humano como una integridad, como una suma de componentes que no son solo intelectuales ni racionales. Por otro lado, también es importante notar que Arguedas simboliza desde ya el diálogo entre diferentes y no la confrontación: nótese que a ambos zorros les interesa conocer, comprender y explicar la realidad del Perú, no son enemigos ni oponentes (Escobar, pág. 201). Esta interpretación en conjunto, esta complementariedad, una vez más, remite a la *relacionalidad del todo* de Estermann, sobre lo cual he discurrido en repetidas ocasiones.

En conclusión, el que JMA haya utilizado a los zorros como metanarradores, es decir, conocedores no solo de la historia que narra la novela sino también de su propio autor, a quien se refieren como “el individuo que pretendió quitarse la vida y que escribe este libro”, demuestra un canal de conocimiento y entendimiento que escapa al que formula la racionalidad occidental e instrumental. Asimismo, constituye una ruta para revitalizar la cosmovisión andina, para expresar su poder vital en la realidad nacional pese al paso de los años y el pretendido olvido del mundo andino.

4.2. El reconocimiento del otro: ver al otro y tener *yawar mayu* en los ojos

En la sección anterior, mencioné que uno de los elementos más interesantes e importantes de la obra de JMA es iluminar la comprensión de la racionalidad y las prácticas andinas a través de su contrastación con la racionalidad occidental e instrumental, y viceversa. Así pues, en su novela *Todas las sangres*, es una

constante el comparar y confrontar el discurso de los indios con el de los mestizos y el de blancos, el de los comuneros con el de los empresarios, etc. No obstante, la novela está construida de tal manera que posibilita identificar el eslabón necesario para que la referida confrontación pase a ser un diálogo. Dicho eslabón se halla en *ver al otro y la otra*. En la novela, el sentir y *ver al otro y la otra* parece ser el resultado de la disposición y acción tanto de los indios como de quienes se niegan a reconocerlos como seres humanos libres y dignos.

Así pues, Arguedas contrasta los diálogos de los personajes que se niegan a reconocerle a los indios su humanidad con aquellos que empiezan a *tener ojos*. Para el primer caso, en seguida se observa un diálogo que mantiene un sargento con sus guardias, quienes han sido enviados por el subprefecto a Paraybamba para apresar a los indios (el alcalde y los regidores) que habían golpeado a Adalberto Cisneros, hacendado cruel que pretende someter a la comunidad de Paraybamba: Unos cien niños, de seis a ocho años, bajaban llorando, por el camino de a pie. Corrían, sin tropezar, sacudiendo sus harapos.

- ¿Quién, pues, va a tener pena de esas criaturas! Mejor estarían si los matamos – comentó el sargento –. Si habría en la orden...pero no hay. Que griten, pues-
- ¿Cómo pueden correr así?, **¿son gente?** – preguntó el costeño. (2001, p. 390)

Así pues, tal como se ha señalado en capítulos anteriores, la negación de los *indios* e *indias* como seres humanos y su animalización son una constante en los discursos del poder estatal y eclesiástico. La construcción de una naturaleza humana que recoja y a la vez reproduzca las características del hombre occidental ha sido una de las herramientas más eficaces para perpetrar abusos y naturalizar las relaciones

económicas, políticas y sociales que pretenden someter a las comunidades indígenas. Continuando con el diálogo citado, Arguedas recurre nuevamente a lo sensorial y lo afectivo como rutas para que el sargento y los guardias reconozcan la humanidad de los *indios*:

Esa faena y el canto les recordaba su infancia. Una estrella profunda empezó a latir dentro de la sangre de ambos, como nace el sol de las aguas tranquilas o movidas por el aire de los lagos de altura. (2001, p. 391)

Así, en el momento en que estos personajes observan a los comuneros trabajando en la tierra y escuchan los cantos típicos de la siembra, por un momento alcanzan mayor claridad, aunque esta se pierde casi inmediatamente y quedan nuevamente definidos por el rol de autoridad que desempeñan sin mayor cuestionamiento, es decir, retornan a esa especie de ensimismamiento en los roles que el Estado crea para ejercer su poder. Son pues estos personajes un símbolo de quienes tienen ojos, pero no pueden ver.

En contraste con estos personajes, Arguedas presenta a Don Bruno, hacendado de ferviente práctica católica que a partir de la convivencia con los indios y motivado principalmente por su temor a Dios decide intervenir de diversas maneras en los proyectos y prácticas de los demás hacendados para impedir que se sigan perpetrando injusticias en contra de los indios y mestizos. Así, ya casi al término de la novela, Don Bruno ingresa a la hacienda de uno de los terratenientes más despiadados, Don Lucas, con el objetivo de asesinarlo, y en el camino, los indios empobrecidos de la hacienda lo observan estupefactos sospechando lo que viene a hacer. Frente a ello, el indio que acompaña a Don Bruno, Satuco, y el hacendado mantienen el siguiente diálogo:

- Papay – dijo Satuco acercándose a su señor –. Huérfanos, huérfanos, sin ropa, de hambre, tras de ti corren.
- Sí, los veo, hijo – contestó don Bruno –. Los veo más que tú. (2001, p. 575)

Esta alusión a no solo tener ojos sino además *ver* se fortalece en la descripción de los ojos de Don Bruno en los instantes previos a dispararle a Don Lucas:

(...) En los ojos de don Bruno había un río de sangre; el yawar mayu del que hablaban los indios. El río iba a desbordarse sobre él con más poder que una creciente repentina del furibundo río que pasaba por un abismo, quinientos metros debajo de los cañaverales de su hacienda. (2001, p. 578)

Así pues, al haber reconocido Don Bruno que los hacendados cometen sobre los indios y mestizos una serie de injusticias y actuar motivado por esa indignación, Arguedas coloca en sus ojos al *yawar mayu*³⁴, palabra quechua que en castellano significa río de sangre. El *yawar mayu* parece simbolizar, pues, la indignación frente a la injusticia y la acción libertaria. Ahora, el *yawar mayu* en los ojos es muy diferente a la rabia, concepto recurrente en la literatura de Arguedas. Veamos un ejemplo que tiene lugar cuando el alcalde de Paraybamba castiga al hacendado Adalberto Cisneros por sus crímenes en contra de los indios y por pretender someter a la comunidad independiente de Paraybamba:

Don Bruno abrazó al regidor.

Rezaron el padrenuestro en quechua.

³⁴ En el Segundo diario de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Arguedas explica que el *yawar mayu* es "(...) el río sangriento, que así llamamos en quechua al primer repunte de los ríos que cargan los jugos formados en las cumbres y abismos por los insectos, el sol, la luna y la música. Allí, en esa novela (se refiere a *Todas las sangres*) vence el yawar mayu y vence bien" (2015, p. 89). También, en *Los ríos profundos*, el niño Ernesto define al yawar mayu: "Los indios llaman 'yawar mayu' a esos ríos turbios, porque muestran con el sol un brillo en movimiento, semejante al de la sangre. También llaman 'yawar mayu' al tiempo violento de las danzas guerreras, al momento en que los bailarines luchan (2014, p. 144).

- ¿Ha **rabiado** el alcalde? – le preguntó.
- No, padrino. Tranquilo ha sentenciado, en justicia.
- Pero **sus ojos tenían filo**.
- **La justicia tiene filo**, padrino grande. Su filo tiene que ser mayor que el del crimen. **El delito es cosa de la rabia**. (2001, p. 361)

El fragmento citado resulta muy condensador, sin embargo, debo señalar que es la lectura de la integridad de la novela lo que permite inferir que la rabia es un obstáculo para la claridad de las acciones y el *yawar mayu*, al contrario, una fuerza impulsora. La rabia es el enojo y la frustración, pero no gesta nuevos caminos ni inspira acciones libertarias. El *yawar mayu* no es solo tener ojos sino *ver*. Ese ver que adquiere potencia también en los dos diálogos de los zorros: “Así es. Seguimos viendo y conociendo” (2015, p. 32), le dice el zorro de arriba al de abajo en su primera intervención y, de igual manera, el de abajo le dice al de arriba “Y veo, veo; puedo también como tú, ser lo que sea” (2015, p. 60). De igual manera, en *Los ríos profundos*, Arguedas coloca en el niño Ernesto la capacidad de sentir y ver cosas que su padre, el juez, ya no; así, cuando el niño le dice a su padre que siente que las rocas de la catedral del Cuzco preservan “el encanto” de la cultura incaica, aquel le dice: “Si, hijo. Tú ves, como niño, algunas cosas que los mayores ya no vemos” (2014, p. 151).

Ahora, el *yawar mayu* también está presente en el retrato que hace Arguedas de los indios y mestizos que resisten y enfrentan los abusos de los hacendados, de las autoridades y de los empresarios. El *yawar mayu* reafirma la dignidad del *indio* y lo motiva a la búsqueda de su libertad de la misma manera en que el cóndor se pasea libre y *sin rabia* por el cielo en lo alto del cerro Pukasira para defender el

cuerpo del comunero Bellido, quien acaba de ser asesinado por los guardias que dirige el subprefecto Llerena con el objetivo de amedrentar al pueblo de San Pedro y hacerlos desistir de su objetivo de impedir la entrega de la hacienda La Esmeralda a la empresa minera(2001, p. 487). Es en este mismo momento de la novela que Arguedas describe la presencia del *yawar mayu* en los ojos del teniente alcalde de San Pedro, Don Froilán, quien le increpa a Llerena la muerte de Bellido:

- ¡Ahora está muerto! (...) – dijo don Froilán.
Llerena miró al oficial, luego miró al juez que permanecía sentado en el poyo, miró a la señora, y, por fin, al teniente alcalde. Por unas rendijas de la cara, como por dos cortes abiertos con un cuchillo pequeño, **desde el rostro de ese hombre, una luz le quemaba.**
- Orden del gobierno – dijo.
- Con su boca, orden del gobierno. **¡Cómase ahora el cadáver! Usted lo puede hacer** – le dijo don Froilán. (2001, p. 488)

Y, en un posterior momento, aparece nuevamente el fuego y la sangre en los ojos de Don Froilán cuando se reúsa a aceptar que la empresa minera ingrese al territorio de la comunidad de San Pedro:

- ¿Qué dice usted alcalde? – preguntó Llerena.
- Usted no quiso comerse el cadáver de nuestro platero...
- Pero me comeré a gusto el de todos ustedes.
- No, amigo comegente – y **sus ojillos de víbora volvieron a clavarse dentro del pecho de Llerena** –. No le vamos a dar gusto. (...) Yo propongo que quememos nuestras casas, nuestra iglesia...(…) Y después ¡a quemar la antigua, la noble villa y a irnos por ahí como ovejas sin dueño.
(...)
- Señor juez: le ruego guardarse sus documentos. Hoy es domingo, el miércoles puede entregar La Esmeralda a la Whister. **Los caballeros de San Pedro de Lahuaymarca no seremos peones nunca de extranjeros que nos quitan la única tierra que alimenta nuestra ya miserable vida. Nadie nos puede obligar a eso.** (2001, p. 490)

Así pues, en los diálogos citados se observa cómo la mirada de Don Froilán representa los ojos que *ven*, los ojos que inunda el *yawar mayu*. Es esa fuerza la que motiva la defensa de las formas de vida digna y libre de los comuneros de San Pedro de Lahuaymarca y la que, a su vez, humilla al abusador Llerena haciéndole ver su propia maldad al llamarlo *comegente* y pedirle que se coma el cadáver de Bellido. Este pedido que es bizarro y a la vez absurdo me conduce a reflexionar acerca de la interpelación que hace *el indio* de las decisiones de la autoridad, abusadora y opresora, a través de la crítica hacia su arbitrariedad, su banalidad. Me explico: Don Froilán desconoce y deslegitima el poder de Llerena, sabe que no posee ningún fundamento, sabe que el subprefecto puede hacer lo que se le plazca simplemente porque es el subprefecto. Entonces, conduce la liquidez de ese poder hacia el absurdo y le dice “¡Cómase ahora el cadáver! Usted **lo puede** hacer” (2001, p. 488)

El reconocimiento del poder que lleva a cabo Don Froilán me parece muy importante, ya que significa la visibilización del lugar que ocupan los indios frente a las autoridades, los hacendados y los empresarios, quienes representan el poder hegemónico y pueden tomar decisiones que impacten en los cuerpos, las vidas y las tierras de la comunidad. Sin embargo, dicho reconocimiento no significa la victimización de los *indios* ni la anulación de su agencia, toda vez que aquel *indio* que trae fuego en los ojos y cuya mirada tiene filo sabe también que el poder es una disputa constante, a nadie le pertenece por naturaleza o por derecho propio – de allí que sea tan importante en la novela el desnaturalizar el rol subordinado en el que se colocaba al indio, a quien se le negaba su calidad de ser humano digno y

libre –. Frente al poder ilegítimo de Llerena, Don Froilán yergue el poder que le da el respaldo de su comunidad y la defensa de la vida individual y colectiva.

Por último, en esta sección, presentaré el caso particular de Demetrio Rendón Willka. Este personaje posee escasas reflexiones internas y pocos diálogos con otros personajes en la novela, sin embargo, constituye una pieza clave. Rendón Willka es quien finalmente condensa las dos rutas que he señalado en esta parte del análisis. Así pues, uno de los primeros momentos en los que Arguedas presenta a Rendón Willka es aquel donde es reconocido como un otro, como un ser humano, por los ojos de alguien (Gallegos) que supo *ver*, y, posteriormente, casi al finalizar la novela, es él quien, con *yawar mayu* en los ojos, ve en el opresor a un otro que ejerce poder real y tangible pero que, repito, carece de legitimidad, es arbitrario.

Veamos el primer momento:

Demetrio miraba fijamente a Pancorvo y al maestro. Sacudió ligeramente la cabeza.

- Insultó por gusto a De la Torre, y a mí, señor – contestó Gallegos –. Este maricón me pegó porque defendí a Demetrio.
- ¿Demetrio? – exclamó asombrado el maestro.
Porque **el niño no dijo “el indio” Demetrio, ni el “cholo” Demetrio, ni siquiera “el Demetrio”**
- Dios lo ha castigado, señor Dios, pues...

Concluyó, y de sus labios brotó un pequeño globo sanguinolento. (2001, p. 75)

En este párrafo, Arguedas narra cómo uno de los niños mestizos compañero de Rendón Willka, Gallegos, lo defiende de las acusaciones de Pancorvo frente al maestro. Así pues, lo que había ocurrido era que Pancorvo despreciaba a Rendón por ser *indio* y estar estudiando en una escuela para mestizos y blancos, y no desaprovechaba ninguna oportunidad para humillarlo. Al ver Pancorvo que Gallegos abrazaba a Demetrio y le decía que lo quería se encoleriza y golpea al niño; frente

a ello, Demetrio reacciona empujando a Pancorvo, por lo cual este último alerta al maestro y le dice que Rendón lo ha querido matar; Gallegos lo defiende de la falsa acusación y en ese momento de indignación y de emotividad reconoce a Demetrio como otro, como un igual.

El segundo momento tiene lugar al final de la novela, cuando un capitán y veinte guardias llegan a la hacienda La Providencia en búsqueda de Rendón Willka, quien ha sido acusado de comunista e incitador del levantamiento de los indios. Así pues, los guardias empiezan a fusilar a los comuneros que se niegan a *confesar* dónde se encuentra “la gente de Rendón Willka”, cuando en realidad no existe tal gente, son todos los comuneros los que han decidido de manera conjunta resistir el poder de los hacendados y de los empresarios mineros para intentar construir en La Providencia – legada por Don Bruno a todo el pueblo – una economía y una sociedad comunitarias.

Una de las mujeres que es fusilada por los guardias dice antes de morir “vamos a morir juntos porque el señor policía **quiere** sangre” (2001, p. 602). Esta expresión es muy similar a la de Don Froilán frente a Llerena, ya que devela también la arbitrariedad de las decisiones de los poderosos. Es, no obstante, el diálogo de Rendón Willka con el capitán, el más potente de la novela con relación al descubrimiento de la ilegitimidad del poder y lo absurdo que puede alcanzar la decisión del poderoso. Veamos:

- ¡Capitán! ¡Señor capitán! – dijo en quechua Rendón Willka –. Aquí, ahora, en estos pueblos y haciendas, los grandes árboles no más lloran. Los fusiles no van a apagar al sol, ni secar los ríos, ni menos quitar la vida a todos los indios. **Sigan fusilando**. Nosotros no tenemos armas de fábrica, que no valen. **Nuestro corazón está de fuego. (...) El fusil de fábrica es sordo, es como**

palo; no entiende. Somos hombres que ya hemos de vivir eternamente. Si quieres, si te provoca, dame la muertecita, la pequeña muerte, capitán.

El oficial lo hizo matar. Pero se quedó solo. Y él, como los otros guardias, escuchó un sonido de grandes torrentes que sacudían el subsuelo, como que si las montañas empezaran a caminar. (2001, p. 603)

En este diálogo, Rendón Willka evidencia el peligro de los ojos que no *ven*, del poderoso que no se cuestiona acerca de su poder, que asesina solo porque puede, porque ha recibido una orden y se le ha dicho que así debe ser. Cuando Rendón señala que el fusil de fábrica es como palo y no entiende transmite también la crítica hacia la violencia sin sentido. En contraposición a esta violencia, está aquella que ejerce la comunidad cuando resiste la injusticia, la cual está presente en todas las novelas que he analizado hasta el momento. A su vez, al igual que Don Froilán y la comunera, Rendón humilla al capitán haciéndole *ver* que el matarlo, aunque es un acto funcional a las estructuras de poder vigente, dada la ilegitimidad de ese poder, se presenta en este momento como una decisión arbitraria, un “antojo” de su voluntad. Ello, no obstante, es precisamente lo que hace su decisión ridícula, la cual no alcanza para arrebatarle *verdaderamente* la vida y que, por tanto, no puede más que causarle una muerte *pequeña*.

4.3. El indio *da miedo*: la interpelación de *el otro*

Todas las sangres es un libro cargado de movimiento y fuerza. La comunicación entre los personajes se da no únicamente a través de diálogos sino a través de su corporalidad y su energía, en cuya descripción, Arguedas coloca mucho detalle.

Este encuentro de fuerzas dice mucho acerca del contraste que el autor formula entre la racionalidad andina y la racionalidad occidental e instrumental. Me interesa, pues, en esta sección analizar particularmente aquel temor que algunos *indios* les provoca a los personajes que Arguedas ubica en posiciones de poder y que los conduce a afirmar que *el indio* da miedo. Con dicho objetivo, veamos primero el siguiente diálogo en el que Don Fermín le dice a su esposa Matilde:

- (...) El Perú da vergüenza: indios idólatras, analfabetos, de **ternura salvaje y despreciable**, gente que habla una lengua que no sirve para expresar el raciocinio sino únicamente **el llanto o el amor inferior**. (...) El mundo futuro no es ni será de amor, de la “fraternidad”, sino del poder de unos, de los **más serenos y limpios de pasiones**, sobre los inferiores que deben trabajar. La “fraternidad” es el camino de retroceso a la barbarie. (...) **La fraternidad de los miserables** es el peor enemigo de la grandeza humana, su negación mentirosa. Cualquiera día, uno de esos miserables encuentra un hueco, escapa, se hace grande, y arremete contra sus ex hermanos. Tiene que arremeter. La eternidad depende del individuo, la masa es la uniformidad del gusano. ¡Yo no soy gusano! (2001, p. 306)

En seguida, Matilde le pregunta qué hará para civilizar a los hacendados blancos o mestizos y Don Fermín le contesta:

- (...) Los desterraremos, y **haremos de sus indios lo que los capitalistas queremos que sea**; lo que para el bien del país deben ser: **no gregarios de comunidades primitivas sino agricultores empresarios** que trabajen con **libertad** suficiente como para que puedan surgir, enriquecerse y enriquecer al Perú explotando el trabajo de la masa inferior. (2001, p. 308)

El primer diálogo recuerda al análisis de *El tungsteno* de Vallejo, específicamente, la sección donde se evidenció el menosprecio de los afectos de los soras. Una vez más, aquí, se observa que, para Don Fermín, la fraternidad no es más que un sentimiento y se niega a reconocer que aquella reposa y se reproduce a través de

formas de vida materiales: las prácticas comunitarias de los indios. Asimismo, en el segundo diálogo se deja claro que para que un indio abandone sus prácticas comunitarias e ingrese al modo de producción capitalista, habrá que, primero, colonizar su subjetividad. En ese nuevo plano donde la racionalidad instrumental subyace a todos los actos, la libertad se entiende como posibilidad de competir con el otro y acumular riquezas, a costa, incluso, de la vida de los seres humanos y no humanos que lo rodean. Resulta interesante que el concepto de esta libertad sea tan diferente a la que se desarrolló en el capítulo anterior, esto es, aquella libertad que defendían los comuneros de Rumi para autodeterminar sus formas de vida y gestar espacios donde las prácticas tuviesen sentido según su cosmovisión.

En el subtítulo ***Los soras: la infantilización de la racionalidad andina***, desarrollé también la interpelación que lleva a cabo el indio y la racionalidad andina frente a quien detenta el poder y gobierna sus actos desde la racionalidad occidental/instrumental. De manera textual, afirmé: “Benites trasuda en su rabia hacia los soras no solo el desprecio hacia lo que ellos son, sino también el temor a la manera en que se siente interpelado por su existencia y su racionalidad. Ambas cosas le recuerdan lo que fue o lo que no quiere ser”. No obstante, en *Todas las sangres*, esta interpelación adquiere una tonalidad distinta, ya que se traduce en una fuerza, en el *yawar mayu* en los ojos de Don Froilán, en una acción de resistencia. Veamos un ejemplo en el diálogo que sostienen dos senadores:

- Ya ve usted. Yo estoy tranquilo, sin tener el apellido de usted.
- ¡Qué gracia! Yo manejo un departamento con quinientos mil indios.
- Más fácil, mi señor; más fácil.
- Los mestizos sí que son fregados.

- Es que saben. Esos quinientos mil ya no están dormidos. Quieren despertar. Mestizos, señores, indios leídos, los pinchan.
- ¡Ah! Está usted en carrera. Oiga al Zar y sígame a mí. **Dan miedo los indios, le digo, cuando empiezan a moverse. No les importa morir.** (2001, p. 472).

Este último diálogo permite tener una idea más clara acerca de qué es aquello que inspira temor, que da miedo. Así pues, no es solo el *yawar mayu*, no es solo la acción de resistencia y la valentía del *indio*, sino el reconocimiento de que la comunidad tiene voluntad y capacidad para la autodeterminación y para la defensa de las formas de vida que aquella autodeterminación define. Frente al proyecto de convertir al indio “primitivo” en empresario agricultor y desplazar sus formas de vida comunitarias para dar pase al modo de producción capitalista, aparece una racionalidad y una forma de vivir que *el indio* y la comunidad defienden, negándose así a la colonización de su subjetividad. En el mismo sentido, en el capítulo final, momentos antes de la muerte de Rendón Willka, Arguedas describe una sensación de confusión que invade al capitán y los guardias que ingresan a la hacienda La providencia:

Los guardias desmontaron y permanecieron junto a los caballos; **se les veía desoncertados, mirando alrededor, buscando algo, con las metralletas en las manos.** El capitán subió las gradas.

- Busco a Rendón Willka – dijo.
- A su mandar, señor – contestó Rendón Willka –. Yo soy.
- (...) ¿Y su gente?
- Aquí está el k'oallana Pablo Pumayauri.
- ¿Eso es todo?
- ¿Para qué más, señor? **Los otros comuneros están trabajando.**
- ¿En qué?
- **En su trabajo señor. Aquí es hacienda de maíz. Trigo, cebada, ganado. En eso están trabajando.** (2001, pp. 598, 599)

Del mismo modo, cuando el capitán intenta intimidar a los *indios*, estos le contestan:

- ¿Y tú? ¿No tienes miedo?
- ¿Por qué, señor? Yo tranquilo.
- Te voy a fusilar. ¿Sabes?
- ¿Por qué, señor? Yo tranquilo.
- ¿No tienes miedo?
- **Nadies tiene miedo en Providencia.** (2001, p. 600)

La confusión se debe a que no encuentran un motín, no encuentran armas, encuentran a la comunidad. La supervivencia de la comunidad y la racionalidad que subyace a las prácticas comunitarias pese al asedio de las autoridades, de los hacendados y los empresarios es presentada por Arguedas como una forma de resistencia. Del mismo modo, el capitán se siente perturbado cuando sus decisiones son cuestionadas por los *indios*, ya que se da cuenta de que el poder y el terror ya no son aceptados por los *indios* sin mayor cuestionamiento. Si, antes, el solo hecho de presentarse como autoridad e infundir terror bastaba para que *el indio* aceptase las decisiones y las acciones que lastimaban su vida y coactaban su libertad, esta vez es diferente. El *indio* pregunta ¿por qué? Ello, claro está, no basta para revertir las estructuras del poder, pero sí coloca al indio y a la comunidad en un sitio diferente desde el cual entablar un diálogo – con ruidos aún, debido a la ceguera de quienes tienen ojos, pero no *ven* – y una lucha. En este contexto, el proyecto de Fermín de convertir al *indio*, de salvarlo de su “primitividad”, pierde sentido, ya que el *indio* no es un sitio vacío y carente de agencia, sino un ser con voluntad, con imaginarios y aspiraciones, que puede *salvarse* a sí mismo.

Finalmente, me parece interesante mencionar brevemente otra de las razones por las cuales el *indio* infunde temor. Un diálogo en el que se percibe con claridad aquella razón es el siguiente:

- La Gertrudis³⁵ no piensa en Dios; canta triste, sí, porque es deforme.
- Padrecito: tú no entiendes el alma de indios. La Gertrudis, aunque no conociendo a Dios, de Dios es. ¿Quién, si no, le dio esa voz que limpia el pecado? Consuela al triste, hace pensar al alegre; quita de la sangre cualquier suciedad.
- Bueno, terco. No puedo obligarte. **Esa kurku tiene algo, algo extraño; duele.** (2001, p. 543)

Aunque no es posible recoger aquí todos los fragmentos que aluden a este tema, en la cita se percibe que *ver* lo que causa la propia *maldad* en el ser del otro es una interpelación. Es decir, la argumentación de la totalidad de este capítulo conduce a entender cómo el reconocer al *indio* como ser humano, como igual, da lugar al descubrimiento del dolor y la injusticia que lo atormentan. *Ver* ese dolor es un recordatorio del *mal* que ocasiona el poderoso, lo cual, a quien se ha negado a reconocer la injusticia de sus actos, le infunde temor.

4.4. El movimiento entre los mundos del zorro de arriba y del zorro de abajo: *estar en cualquier parte*

En el subtítulo anterior, coloqué una frase que da inicio a esta sección: *estar en cualquier parte*. Esta frase me parece importante, ya que conduce a la reflexión acerca del movimiento, categoría que guió el análisis de la novela *El mundo es*

³⁵ Gertrudis es la india que se encontraba al servicio de la esposa del viejo Andrés Aragón de Peralta, padre de Fermín y Bruno. Así pues, durante toda su estancia en la hacienda La Esperanza, ha sufrido los maltratos de los propietarios de la casa, incluyendo el abuso sexual cometido por Bruno cuando ella tenía doce años, el cual devino en un embarazo no deseado y en el alumbramiento de un bebé deforme. *Kurku* se le llama, palabra quechua que en castellano significa jorobada.

ancho y ajeno y que me condujo a preguntarme en qué términos la comunidad de Rumi formula la libertad, a lo cual intenté contestar señalando que “El comunero y la comunera deben ser libres para desarrollar las formas de vida que escojan y procuren aun cuando no se encuentren en un territorio aislado y protegido por sus linderos”. Se trataba, entonces, de construir un movimiento libertario.

En dos de las novelas de JMA: *Los ríos profundos* y *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, el movimiento es un tema de mucha relevancia. La migración del indio hacia la costa es una de las realidades a cuyo análisis JMA dedicó mucho trabajo. Ello se explica totalmente si se recuerda que a este autor le interesa retratar un indigenismo vigente, no un indianismo nostálgico por las formas de vida que se practicaban en el Imperio Incaico o un indigenismo solipsista que enfoca su estudio únicamente en las prácticas de las comunidades indígenas, olvidando que estas se ven impactadas por los modos de producción capitalista y las lógicas neoliberales. En este sentido, me interesa abordar en esta sección la representación que hace Arguedas de ese *indio* que se mueve, que migra.

El primer personaje convocado para este análisis es el niño Ernesto de *Los ríos profundos*. Como se ha dicho hasta el cansancio en los estudios que se hacen de su obra, Ernesto es el niño Arguedas. La novela es, pues, en gran parte autobiográfica. Este libro, reflejando el sello personal de su autor, fusiona la narración de una historia – que podría llamar ficticia, el relato autobiográfico y las notas antropológicas. Estos tres componentes convierten a la novela en un camino indiscreto y accidentado hacia la comprensión no solo de los personajes que

construye Arguedas sino hacia él mismo³⁶. Así pues, en la novela, están presentes los encuentros y desencuentros entre la racionalidad andina y la racionalidad occidental: la sensación de exilio que siente un *indio* del mundo del zorro de arriba al moverse hacia los dominios del zorro de abajo y la motivación por hallar un camino conciliador entre ambos mundos que, en el Perú que le tocó vivir a Arguedas, ya no son del todo deslindables, sino que se comunican, se reconcilian y se pelean. Estas reflexiones persiguieron de manera motivacional y también tormentosa al autor hasta el final de sus días³⁷.

³⁶ En las biografías de Arguedas, cuando se resalta su experiencia al interior de una comunidad indígena no se alude a un ejercicio de investigación, sino a que se crio y creció al interior de dicho grupo, al punto que su primera lengua no fue el castellano sino el quechua. La comunidad indígena a la que se integró estaba conformada por la servidumbre que sostenía el funcionamiento de la hacienda en San Juan de Lucanas (Perú), donde vivió de 1917 a 1921, y posteriormente se insertó en la comunidad de la hacienda Viseca, ubicada a ocho kilómetros de San Juan, propiedad de su tío José Manuel Perea Arellano, donde vive de 1921 a 1923. La primera de estas era propiedad de su madrastra (Grimanesa Arangoitia), quien, aprovechaba la ausencia del padre de Arguedas (Víctor Manuel Arguedas Arellano), para relegar al niño hacia el rincón de la hacienda que ella consideraba el más despreciable, es decir, junto a los indios. La segunda de las mencionadas haciendas es aquella hacia donde Arguedas huye para ya no tolerar los maltratos de su madrastra y su hermanastro (Pablo Pacheco) (González, 2014, pp. 17, 18). Siendo un joven, Arguedas migra hacia Lima para formarse académicamente como antropólogo y etnólogo. Posteriormente, se inserta otra vez en los pueblos indígenas para conducir investigaciones etnográficas, esto como resultado de su convicción política de reivindicar la cultura indígena, con interés particular en la danza y música andinas, y poner en la palestra académica la problemática del indio contemporáneo – trabajo que había sido abordado desde la política o la filosofía, pero no desde la antropología (Valente et al, 2015, p. 78).

³⁷ Ilustran esta afirmación, los dos fragmentos que presento a continuación: el primero tomado de su discurso de agradecimiento por la entrega del premio Inca Garcilaso de la Vega en octubre de 1968 y el segundo tomado de su Epílogo de ZAZA, de fecha 5 de noviembre de 1969. “A mí me echaron por encima de ese muro, un tiempo, cuando era niño; me lanzaron en esa morada donde la ternura es más intensa que el odio y donde, por eso mismo, el odio no es perturbador sino fuego que impulsa. Contagiado para siempre de los cantos y los mitos, llevado por la fortuna hasta la Universidad de San Marcos, hablando por vida el quechua, bien incorporado al mundo de los cercadores, visitante feliz de grandes ciudades extranjeras, intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana, de los opresores. **El vínculo podía universalizarse, extenderse; se mostraba un ejemplo concreto, actuante. El cerco podía y debía ser destruido; el caudal de las**

Ahora, continuando con el personaje del niño Ernesto, en el primer capítulo de *Los ríos profundos*, Arguedas narra un evento sumamente importante. El niño se aproxima a uno de los muros incaicos que superviven el paso del tiempo en la ciudad de Cuzco y siente que las piedras se mueven y cantan. Haciendo una referencia hacia el *yawar mayu*, se pregunta si no podrá existir también el *yawar rumi* o piedra de sangre. Cuando su padre le dice a Ernesto que en Cuzco habitan muchos nobles que son avaros, el niño se sorprende y le pregunta por qué el inca permite el exceso y por qué el muro incaico no se devora a los avaros (2014, p. 144-147). Este evento ilustra cómo el niño Ernesto, en principio, se abre hacia la comprensión del mundo a través de sus afectos y sus sentidos, nuevamente, elementos que caracterizan la racionalidad andina. Y, por otro lado, el entendimiento del niño Ernesto trae hacia el presente la memoria de un mundo ya muerto, pero que al parecer algo tiene que decirle al presente.

Analizando la novela de Arguedas, el crítico literario Antonio Cornejo Polar señala que Ernesto es un personaje con una constante actitud evocadora, es sobre

dos naciones se podía y debía unir. Y el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en la apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir que se aculture. **Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua.** Deseaba convertir esa realidad en lenguaje artístico y tal parece, según cierto consenso más o menos general, que lo he conseguido. (2015, pp. 7, 8)", y "(...) Hace muchos años que mi corazón funciona como los caminos que van de la costa a la sierra peruana, subiendo por abismos y laderas geológicamente inestables. ¿Quién puede saber qué día o noche ha de caer un huayco o un derrumbe seco sobre esos caminos?" (2015, p. 265, 266)

su memoria que se construye el relato y se embonan los elementos de la historia narrada con los referentes culturales. Muestra de ello es la siguiente cita:

El canto del zumbayllu se internaba en el oído, avivaba en la memoria la imagen de los ríos, de los árboles negros que cuelgan en las paredes de los abismos. (...) Para mí, era un ser nuevo, una aparición en el mundo hostil, un lazo que me unía a ese patio odiado, a ese valle doliente, al Colegio. (2014, p. 242-243)

Así, afirma el referido crítico, en esta novela está presente un realismo particular, uno que conjuga todas las instancias y los estratos del mundo, que asume lo intemo y lo externo, lo subjetivo y lo objetivo, la energía psíquica y la materia física, la razón y la magia, el individuo y la sociedad, el hombre y el mundo (1997, p. 92). Tanto el pasaje citado como el análisis que hace Cornejo Polar del mismo conducen nuevamente hacia el principio de la *relacionalidad del todo*, el cual ha estado presente a lo largo de todo este trabajo, ya que traduce de manera muy clara cómo es que la racionalidad andina concibe al mundo como una comunicación y flujo constante entre diversos componentes humanos y no humanos. Para este caso, Ernesto identifica al *zymbayllu* como un nuevo ser, el cual, además, canta y su canto le recuerda árboles y ríos, pero no solo eso, sino que está presente en la comprensión de su ser en el espacio. Veamos otro fragmento:

Entonces, mientras temblaba de vergüenza, vino a mi memoria, como un relámpago, la imagen del Apu K'arwarasu³⁸. Y le hablé a él, como se encomendaban los escolares de mi aldea nativa. (2014, p. 257)

³⁸ El K'arwarasu es el Apu, el Dios regional de mi aldea nativa. Tiene tres cumbres nevadas que se levantan sobre una cadena de montañas de roca negra. Le rodean varios lagos en que viven garzas de plumaje rosado. (...) Los indios invocan al k'arwarasu únicamente en los grandes peligros. Apenas pronuncian su nombre el temor a la muerte desaparece (Arguedas, 2014, pp. 257-258).

El comentario de Cornejo Polar respecto a este fragmento constituye un engranaje importante en el hilo argumentativo de esta sección. Así pues, Cornejo señala que la evocación y el recuerdo además de romper la soledad de Ernesto y hacerle más livianas las experiencias desagradables, le ofrece la seguridad de que él y el mundo se pueden fusionar, dentro de una línea mágica o, en todo caso, le permite descubrir que el mundo está dentro de sí, que es en cierta medida propio (Cornejo, 1997, p. 94). Esta afirmación resulta importante, ya que permite comprender la imagen del *indio* presente en las novelas de Arguedas y la cual, además, traduce su postura personal: un *indio* cuya forma de sentir y entender el mundo y moverse en él recoge elementos de la racionalidad andina, incluso, cuando se encuentra inserto en prácticas sociales y económicas que se encuentran gobernadas por la razón occidental e instrumental, tal como ocurre con los *indios* del ZAZA.

Ahora, cuando hablo de la postura personal de Arguedas, me refiero a que, en sus *Diarios*, se escucha nuevamente a ese niño Ernesto. Veamos un ejemplo:

Anoche resolví ahorcarme en Obrajillo (...) En Obrajillo y San Miguel podré vivir unos días rascándole la cabeza a los chanchos mostrencos, conversando muy bien con los perros y hasta revolcándome en la tierra con algunos de esos perros chuscos que aceptan mi compañía hasta ese extremo. Muchas veces he conseguido jugar con los perros de los pueblos, como perro con perro. **Y así la vida es más vida para uno.** Sí; no hace quince días que logré rascar la cabeza de un nionena (chancho) algo grande, en San Miguel de Obrajillo. (...) **La alta, la altísima cascada que baja desde la inalcanzable cumbre de rocas, cantaba en el gemido de ese nionena,** en sus cerdas duras que se convirtieron en suaves; y el sol tibio que había caldeado las piedras, mi pecho, cada hoja de los árboles y arbustos, caldeando de plenitud, de hermosura, incluso el rostro anguloso y enérgico de mi mujer, **ese sol estaba mejor que en ninguna parte en el lenguaje del nionena, en su sueño delicioso.** (2015, p.14, 15)

Finalmente, con relación a este punto, en una de sus últimas cartas – la del 28 de octubre de 1969 dirigida al teólogo Gustavo Gutiérrez manifestando sus deseos acerca de cómo desea que se organice su velorio y entierro – se hallan estos dos pasajes:

Ellos (los zorros) **sienten, musian**³⁹, más claro, más denso que los medio locos transitados y conscientes⁴⁰ (...). (2015, p. 261)

Yo te pediría que después de que algún hermano mío tocara charango o quena (...). **En la voz del charango y de la quena, lo oiré todo.** (2015, p. 263)

En los tres fragmentos citados, se evidencia la alusión a una forma de ser en el mundo que no es abarcada en su totalidad por los cánones de una racionalidad occidental e instrumental. Así, Arguedas señala que para recobrar algo de vitalidad necesita conectarse con su entorno, con la naturaleza, a través del contacto con un animal, pero no solo eso, sino que, además, afirma que siente y comprende al mundo a través de ese animal. En el mismo sentido, dice que – y para ese momento, se asume que ya estará muerto – la música le permitirá oír *todo*. Es este canal de entendimiento en que caracteriza también a los zorros de su novela. En conclusión, las dos novelas analizadas en esta sección representan la vigencia y actualidad de

³⁹ Sentir, darse cuenta, predecir, tantear. Se asocia también con los verbos quechua muskiy, oler, olfatear y musmiy, olfatear el perro la huella (Nota de la publicación de *El zorro de arriba y el zorro de debajo* de la Fundación editorial El perro y la rana).

⁴⁰ Un elemento importante de *El zorro de arriba y el zorro de abajo* es que Arguedas coloca mucha lucidez en uno de los personajes: el loco Moncada. Así pues, el construir a un hombre que teniendo afectadas su “razón” sigue comprendiendo la realidad y, es más, con mayor claridad que el resto de personajes es también una protesta contra la racionalidad occidental/instrumental.

la racionalidad andina a través de la memoria y de la constitución de *el ser* mismo de sus personajes y de su autor.

Otro elemento fundamental de la novela póstuma Arguedas y que, a mi parecer, la pinta como su novela más acabada es que coloca la racionalidad andina no solo en el *ser* de los indios, sino también en uno de los personajes más importantes: el gringo Maxwell. Veamos un párrafo que ilustra esta afirmación:

En seis meses vi treinta danzas distintas, en música, trajes y coreografía, distintas; y un “agua de fondo, un espejo de azogue común que refleja cada cosa como diferente pero con lo que en sus naturalezas tiene de vibramiento, de salvación y nacimiento común” —y desde la palabra “agua” hasta “común” el timbre de la voz de Maxwell sonó de un modo muy especial, como la de un animal entusiasmado—. (...) Me fui a Puno... Sí, Cardozo, una noche, en ese silencio del altiplano que te permite oír la voz de las moléculas de las yerbas y de los planetas y, más, tu palpitación, no la del corazón, no, la de la vida entera y a través de ella del laberinto humano (...). (2015, p. 234-235)

Maxwell es un norteamericano que llegó al Perú como integrante de los Cuerpos de Paz⁴¹. Al conocer la realidad del país y particularmente de la población indígena, decide quedarse en el Perú y empezar a trabajar en la industria de la harina de pescado. Al colocar Arguedas en un blanco extranjero, las formas de sentir y comprender la realidad propias de la racionalidad andina, está desencializando al *indio* y al mundo andino. Me explico: si hasta el momento, era solo *el indio* quien podía comprenderse a sí mismo y a su entorno a través de canales que escapan a

⁴¹ Peace Corps. Organismo creado por efecto de la Alianza para el Progreso, instituida por el gobierno de los Estados Unidos en la época de John F. Kennedy. Estaba constituido por jóvenes norteamericanos que ingresaban a los países latinoamericanos a cumplir diferentes misiones, de acuerdo a las cuales debían enviar informes periódicos sobre sus experiencias que eran posteriormente evaluadas por servicios de inteligencia de aquel país. (Arguedas, 2006, p. 218)

la racionalidad occidental e instrumental, ahora es un *no indio* el que se mueve por esas rutas de entendimiento. Cuando el padre Cardozo, también extranjero, le increpa a Maxwell el que le haya dicho “Tú no puedes comprender esto” (2014, p. 236), Maxwell reacciona diciendo: “No, bien no entiendes. Tú andas nadando en las cáscaras de esta nación. No lo digo con desprecio. (...) Estás en la cáscara, la envoltura que defiende y oprime ...” (2014, p. 236). Con este diálogo, lo que se infiere es que la racionalidad andina convive e interactúa con la racionalidad occidental e instrumental en el Perú contemporáneo y negar su vigencia es una nueva forma de violencia.

Finalmente, si bien hasta el momento he reflexionado únicamente respecto a la racionalidad andina como elemento subjetivo subyacente a las prácticas comunitarias, a continuación, presento un fragmento del ZAZA que aborda precisamente la temática de las formas de vida. Así, en el siguiente monólogo, Cecilio Ramírez – personaje en quien Arguedas coloca mucha lucidez y sensibilidad – describe la vida de un *indio* que llegó a Chimbote y empezó a buscar trabajo:

Ya en las fábricas no había sitio; en la pesca también estaba lleno. Entonces... ya estábamos creo con ese hombre medio año. Entonces yo he dicho al amigo: “Usted va recoger con los pobres esos mariscos que han encontrado cerca de acá, en la mar playa rocas. Yo te voy a acompañar. Yo no puedo entrar ese trabajo porque soy debilidad del pulmón y ya estoy en albañilería; (...) Hemos ido en la madrugada. ¡Oiga usted, padre! Cientos, creo miles estaban, cual animal, calatos desnudo, los pobres serranos, y también algunos criollos, sacando esos mariscos, haciéndose golpear agua frío, olas. Con fierros, flejes, hasta con bastones que en la sierra hay de un madero duro que llaman lloqe arañaban rocoso piedras bajo agua mar. (2015, p. 244)

Posteriormente, Ramírez narra cómo, al llegar a su casa, se le acerca el hijo de otro indio inmigrante para contarle que su padre está gravemente enfermo y la manera en que él y Maxwell lo auxilian:

Hemos ido con Max. No es noticia, padre. Cuantísima gente de La Esperanza así vive. Tiene ocho hijos ese desventurado amigo. Y estaba arrojando bocanadas de sangre. Había, primero, conseguido trabajito eventual en una fábrica; de ahí habían despedido porque había escopido sangre. Esto ocasión estaba vomitando. Hemos atendido con Max. No le hemos llevado hospital La Caleta, porque ahí es peor. **Con Max la hemos levantado, rápido, una habitación de esteras, para él. A so mayorcito hijo le hemos tomado para ayudante albañil; al otro menorcito, poco fuerza, otro maestro le ha tomado ayudante, media paga. La mujer, mi comadre, lava todo el día ropa, dos, tres veces a la semana en la casa de señores del puerto. Entonces, tres ahijados he tenido que llevar a mi casa, de esa familia.** (2015, p. 245)

Lo que pretendo formular con estos fragmentos es que en la novela se retratan indios, mestizos y blancos que replican, en Chimbote, donde predominan y se promueven los modos de producción capitalista, las prácticas comunitarias como forma de subsistencia y a la vez como dinámicas gestoras de sentido para la existencia. Así, Ramírez señala que, aunque la bulla del negocio está en el aire de Chimbote, "(...) cuando llega el oportunidad de fuerza levantamos uno a otro, como yo a me compadre y sobrinos" (2015, p. 247). Esta descripción de las formas de vida en Chimbote hay que interpretarla a la luz de las conclusiones del subtítulo precedente, así, en dicha sección mencioné que Arguedas presentaba a la supervivencia de las prácticas comunitarias como una forma de resistencia y de rebeldía frente al poder hegemónico del Estado y el capital.

Tanto la afirmación de la vigencia de la racionalidad andina como la réplica de las prácticas comunitarias en el mundo que Arguedas ha bautizado como “del zorro de abajo” se conectan con la reflexión inicial de esta sección. El *estar en cualquier parte* es, entonces, una expresión para visibilizar la vitalidad del mundo andino en el Perú contemporáneo, la legitimidad de un modo de entendimiento que no es exclusivo de los indios, ya que estos no lo poseen por el solo hecho de ser *indios*, sino que es necesario saber *ver*, tener apertura hacia una forma de interacción con el propio ser, con el otro y la otra, y con el mundo del que se forma parte para adentrarse en aquellos espacios de la existencia que la razón occidental e instrumental no alcanza y que el modo de producción capitalista relega. El tránsito de los zorros entre arriba y abajo y el modo de entendimiento que ambos comparten caracterizan a un mundo andino no estático, a un mundo andino que se mueve.

4.5. Conclusiones

Al principio de este capítulo, mencione que analizar las tres novelas de Arguedas implicaba un movimiento constante entre la historia narrada y las notas autobiográficas, incluidos sus diarios, los cuales incrusta en sus relatos. Estar atenta a aquellas intermitencias, sugerencias e indiscreciones es el camino que mayor descubrimiento promete. Sin embargo, señalé también que, al igual que la mayoría de la literatura, estos textos son una invitación a la imaginación del lector y la lectora. No existen pues afirmaciones categóricas.

Si hay algo de constante, no obstante, en los textos de Arguedas, es una afirmación de la coexistencia entre la racionalidad andina y la occidental/instrumental, y la misión de visibilizar la vigencia y actualidad de la

primera de estas pese al poder y el consenso social que reconoce mayoritariamente a la segunda. A la par de ello, se evidencia un esfuerzo por comprender de qué manera coexisten ambas formas de entendimiento tanto en la subjetividad de los seres humanos como en sus formas de vida. Ambas manifestaciones componen y determinan al *ser* no solo de los indios, sino de todo aquel que se abra hacia el mundo a través de ventanas más amplias y distintas a la *razón*. Ahora bien, la pregunta de Arguedas hasta el final de su vida fue qué hacer con esa forma binomial de sentir y comprender el mundo, qué realidades pueden componerse a partir de la misma.

Cornejo Polar, audazmente, señala que la incertidumbre es un sello común a los personajes clave de Arguedas, debido, precisamente, a que es el proceso de construcción de un nuevo mundo lo que le interesa comprender al autor. En este contexto, la ambigüedad de Rendón Willka en *Todas las sangres* “no es más que el fidedigno testimonio de un hacedor de historia, de la historia de un mundo excepcionalmente complejo” (1997, p. 219). La construcción de ese nuevo mundo requiere que los ojos sepan *ver* y que estén inundados de *yawar mayu*.

No es mi objetivo repetir en esta sección las conclusiones esbozadas en la parte final de cada subtítulo, sin embargo, me interesa enfatizar algunas de estas. El reconocimiento de una racionalidad distinta a la occidental y unas formas de vida diferentes a las del modo de producción capitalista – con reconocimiento me refiero a la visibilización de su existencia y a la vez a la aceptación de su validez – requiere del cuestionamiento de esas dosis de arbitrariedad que subyace a las decisiones y los actos de quienes ocupan los sitios del poder económico, político, social, etc.

Ahora bien, con ello no estoy negando la tangibilidad de las estructuras del poder vigente, sino resaltando la necesidad del cuestionamiento de la legitimidad de aquellas estructuras. Cuestionamiento que, tal como lo representa Arguedas, nace del por qué frente al poder, del por qué este camino y no otro, por qué esta racionalidad y no otra es la que dirige mis actos. La exploración de otras formas de *ser* en el mundo es una de las apuestas más importantes en los textos analizados en este capítulo. La revisión íntegra de los textos me hace pensar que, primigeniamente, Arguedas se formula esas preguntas a partir de un *sentir diferente*. Para comprender ese *sentir diferente*, vive, trabaja y escribe.

Finalmente, si bien la obra arguediana está llena de porqués sin respuesta y de invitaciones a la construcción de nuevas realidades, sí percibo una sugerencia. Cuando Arguedas se interroga acerca de cómo conciliar la racionalidad andina con la occidental y las prácticas comunitarias con el modo de producción capitalista, en sus tres novelas parece plasmar la necesidad de un diálogo que conduzca a preservar de ambas realidades los elementos y las rutas que conduzcan de manera más idónea a la confirmación de la vida. Ahora, me pregunto ¿qué vida?, ¿una vida con sentido para quién?, ¿es importante que la vida tenga un sentido o basta con que sea vida?

Responder estas preguntas me parece una labor titánica, sin embargo, la obra de Arguedas parece sugerir una respuesta. Me explico: en sus diarios, Arguedas dice que el ya no poder escribir es una de las razones por las cuales no

quiere seguir viviendo⁴². En ZAZA, se hace evidente que el autor se suicida en cuanto siente que ya no puede continuar escribiendo la novela. De este hecho, me parece interesante observar que no solo se trata de escribir, sino de escribir cosas que, por una u otra vía, le den sentido a su existencia. De allí que la crítica que recibió su novela *Todas las sangres* lo condujo a la frustración, como se evidencia en su frase “he vivido en vano”⁴³ y en la carta donde afirma “Creo que hoy mi vida ha dejado por entero de tener razón de ser (...) casi demostrado por dos sabios sociólogos y un economista, también hoy, de que mi libro ‘Todas las sangres’ es negativo para el país, no tengo nada que hacer ya en este mundo” (1985, p. 67). Años después, en su Segundo diario, diría que no entiende lo que está pasando en Chimbote y en el mundo (2015, p. 89).

Finalmente, aunque me es imposible ingresar en el proceso de autodeterminación de este autor, de la lectura de sus diarios personales y de su creación literaria, la conclusión que salta a mi mente es que Arguedas decide quitarse la vida porque ya no le hallaba sentido, aunque escribía, su escritura le sabía vacía y no alcanzaba a retratar lo que a él le importaba, por último, ya ni siquiera sabía si entendía o no lo que le importaba. Esta circunstancia me conduce a afirmar que en las novelas de Arguedas se invita a pensar si existe o no la

⁴² Para mejor comprensión de este punto, pueden revisarse la primera carta del Primer diario, de fecha 10 de mayo de 1968 y la carta de despedida que le dirige al rector de la Universidad Agraria La Molina y a los estudiantes, de fecha 27 de noviembre de 1969.

⁴³ El 23 de junio de 1965, se llevó a cabo una Mesa redonda sobre *Todas las sangres*, en donde participaron especialistas de diversas ramas del conocimiento. Uno de ellos, Sebastián Salazar Bondy dijo que “no era un testimonio válido para la sociología” (1985, p. 30). A lo que Arguedas replica: “Ahora cuando Sebastián dice que es una novela sociológicamente, no me acuerdo qué términos usaste tú. Que no es un testimonio. Bueno, ¡diablos! Si no es un testimonio, entonces yo he vivido por gusto, he vivido en vano, o no he vivido. ¡No! Yo he mostrado lo que he vivido, ahora puede que en el tiempo que esto que he vivido no es cierto, lo aceptaré, bueno, con gran alegría” (1985, p. 36)

necesidad de hallar un sentido a la vida para que valga la pena vivirla y, más aún, desde dónde le hallamos dicho sentido. Claro, esta pregunta está enmarcada dentro de la problemática que aborda el autor acerca del Perú contemporáneo donde conviven la racionalidad andina con la occidental-instrumental y el modo de producción capitalista con las prácticas comunitarias. Asimismo, aunque no lo hace de manera exclusiva, el escritor coloca esta pregunta principalmente en la boca de los y las inmigrantes de la sierra.

Conclusiones

*(...) por eso cuando vuelva
y algún día será
a mis tierras mis gentes y mi cielo
ojalá que el ladrillo que a puro riesgo traje
para mostrar al mundo cómo era mi casa
dure como mis duras devociones
a mis patrias suplentes compañeras
viva como un pedazo de mi vida
quede como un ladrillo en otra casa.*

La casa y el ladrillo, Mario Benedetti, 1977

La introducción de este texto la inicié explicando cómo surgió el interés por el tema. En esta sección, hablaré acerca de cómo concluye ese viaje que implica la investigación, no solo como experiencia académica sino también personal. Lo primero que debo admitir es que, aunque estamos en la sección terminal del trabajo, se siente inconcluso, es complejo dejarlo ir. No basta con dar respuesta a las preguntas de investigación ni alcanzar los objetivos, nunca se siente que acabe allí. Quizás porque las preguntas quedan siempre abiertas y los objetivos se transforman, quizás porque las respuestas rebasan a la lógica y a la argumentación, quizás porque al igual que en la Filosofía Andina, las repuestas rebasan la razón.

Reflexionar acerca de las preguntas “¿quién soy?” y “¿quién soy en el mundo?” a partir de las representaciones que contiene la literatura constituye si no una elección extravagante, sí una que requiere justificación y un trabajo consciente de interpretación. En la introducción, señalé mis motivaciones personales y académicas; en el capitulado, intenté guiarme por mis sospechas e intuiciones para responder las preguntas de investigación; en esta sección conclusiva, le sumo a

ambos procesos las reflexiones que se identifican y delinear después de haber pasado por el proceso de investigación, con todos los obstáculos e interpelaciones que implica. A este conjunto de conclusiones podría llamarle tanto hallazgo teórico como autodescubrimiento personal.

La emoción como proceso afectivo y a la vez corporal con la que conducimos nuestros actos diarios, incluido este trabajo y su presentación oral, es finalmente lo que le da sentido a nuestra vida, ello define la forma en que tejemos la trama de nuestra historia personal. Somos protagonistas y a la vez narradoras. La potencia de ese componente afectivo es uno de los más grandes hallazgos de mi paso por este posgrado, no solo por la experiencia en sí sino además por el contenido de la investigación que ejecuté, ya que me dediqué a estudiar justo una apertura hacia el mundo que rebasa la racionalidad occidental y abre paso a los afectos, se sitúa desde el reconocimiento del lugar pequeñísimo que ocupamos en el mundo con todos sus componentes humanos y no humanos. Pienso que del conocimiento de dichas circunstancias nace la asunción de nuestra vulnerabilidad, de la cual, al contrario de lo que podría pensarse, emerge la potencia de los actos individuales y comunitarios.

Estas reflexiones finales tienen mucho que ver con la comprensión de la creación literaria como expresión de los conflictos, dinámicas y utopías de un tiempo y un espacio determinados. En la literatura se percibe más claramente el sentido común de una sociedad, la literatura habilita una plataforma en que las personas pueden formular sus ideas y sentimientos con menos pudor que en otros espacios. La palabra escrita del autor o autora en un texto literario conduce a interpretaciones

que gozan de mayor libertad que la lectura de un texto científico o periodístico. Por decirlo de alguna manera, la literatura es una invitación a sentir las palabras. Así pues, si bien cada vez existen menos reparos para la lectura crítica de todo tipo de textos, considero que la literatura continúa siendo un espacio de mayor creatividad tanto para quienes la escriben como para quienes la leen.

A lo largo de todo el trabajo he ido hilvanando respuestas para mis preguntas a partir de lo que siento que las novelas me han dicho, de los pensamientos y sentimientos que su lectura ha desatado en mí. En el mismo sentido, desde una perspectiva más metodológica, el análisis de las novelas ha reposado principalmente sobre los diálogos y monólogos que los autores han colocado en los personajes para expresar sus reflexiones y emociones. Este elemento afectivo considero que es uno de los más importantes de los textos literarios, ya que, como mencioné desde el principio, el diálogo entre seres, todos diferentes, se construye sobre interpretaciones, sobre lecturas de sus actos, omisiones, palabras, emociones, etc. Nos relacionamos con los otros a partir de la representación que tenemos de ellos: lo que hemos leído, escuchado, intuido, sentido, imaginado, etc.

De esta manera, si bien el resultado final del trabajo no podría haberse dado sin las herramientas teóricas, no se debe olvidar que la conexión entre los textos y mi lectura se ha construido en gran parte sobre sensaciones e intuiciones, y son estas las que palpitan en esta sección conclusiva. Me importa enfatizar este aspecto, debido a que una de las principales conclusiones del trabajo radica en la visibilización de ventanas de acceso hacia la realidad distintas a la razón y no por ello obvias o menos legítimas, más bien, paralelas: los afectos, las emociones,

la participación de lo celebrativo, etc. He tratado, entonces, de aplicar esta forma de interpretación y de interacción con el texto desde ya, desde el propio trabajo que intenta comprender y describir aquellos canales de apertura hacia el mundo que rebasan la racionalidad occidental.

Ahora bien, cuando hablo de acceso a la realidad, lo digo retomando lo entendido a lo largo de mi investigación, es decir, reconociendo que dentro de esa realidad estoy comprendida yo. No observo lo que ocurre a mi alrededor desde fuera, sino que trato de comprender cómo ese fuera ingresa en mí y qué le devuelvo, cuál es la historia que me narro a mí misma acerca del mundo y que termina por definir la manera en que soy en ese mundo. Así, mi lectura de las novelas es también un reflejo de mis sesgos, mis expectativas, mis luces y mis opacidades. El haber elaborado esta investigación me hizo notar con claridad que es también en ese lugar íntimo y único donde nace y se batalla la pregunta por *el ser*.

“Batallar” es la palabra que escojo, porque refleja muy bien el ritmo y la cadencia con que suele reflexionarse acerca la existencia, ya sea para confirmar, para defender o para transformar la forma en que somos, incluso para ignorar la pregunta. Sea cual fuere el lugar que se ocupe, siempre se está frente a un diferente que, ya sea con violencia, con resistencia, etc., interpela. “Batallar” es una de las palabras que, para mí, se llenó de mayor contenido después de esta investigación, ya que, en los textos analizados, las preguntas “¿quién soy?” y “¿quién soy en el mundo?” surgen en situaciones de conflicto económico y personal, colectivo e individual. Tanto la formulación de las preguntas como el intento por contestarlas y por construir respuestas es una constante disputa entre racionalidades y formas de

vida. En el caso de las novelas analizadas, esta danza se conduce entre racionalidad andina y racionalidad occidental/instrumental, entre prácticas comunitarias y capitalistas. Analizar la representación literaria de esta disputa, de esta danza entre diferentes, me llevó a concluir que no existe una verdad o una clave de la existencia que deba ser desenterrada, que se oculte debajo de la imposición de formas de pensar y de ser hegemónicas.

A lo que me refiero es que es en el constante ir y venir, en el movimiento, donde se teje la comprensión de *el ser*. Así como diversas pueden ser las rutas para llegar de una orilla hacia otra y diversa también la forma en que se navega – apacible o atropellada, lenta o acelerada – distintas son también las representaciones de *el ser* que una persona elabora acerca de sí misma y acerca de quienes la rodean. Lo que, en todo caso, me parece más concreto es que quedarse en una sola de las orillas dificulta una representación compleja de *el ser*. Se requiere, pues, de la interpelación de la otra, del reflejo de una en la otra. Este constante cuestionamiento permite identificar que la forma en que yo, él o ella hemos escogido para ser en el mundo es una entre tantas posibles y no por ello más válida o mejor, facilita entonces la comprensión de la diferencia. Por esta razón, uno de los eslabones más importantes en el análisis literario ha sido la comprensión de la arbitrariedad subyacente a los actos de poder, en el sentido de que no son *per se* legítimos y válidos, y lo mismo aplica para la deconstrucción de los actos propios.

Dicho esto, en las novelas analizadas, a la pregunta por *el ser* se llega a través de la manera en que los personajes experimentan la vida y con ello me refiero al conjunto de pensamientos, sensaciones y acciones que implica. No obstante,

aquellas experiencias, en todos los casos, están atravesadas por dos procesos de diálogo/disputa entre diferentes: entre racionalidad andina y occidental, y entre formas de vida comunitarias y modo de producción capitalista. Es el movimiento entre ambas lo que me resulta más interesante para analizar las representaciones de *el ser*. Asimismo, son las particularidades de este movimiento entre diferentes lo que genera representaciones de *el ser* útiles para construir una filosofía existencialista aterrizada en la realidad latinoamericana, particularmente en el contexto de las comunidades indígenas, su interacción con otros sectores sociales y su transformación.

En los párrafos anteriores, mencioné que las preguntas por *el ser* surgen en las novelas en un escenario de conflicto. Así pues, todos los personajes que he analizado se encuentran inmersos en circunstancias de violencia moral y económica a partir del despojo y la opresión que ejercen tanto las empresas privadas como el aparato estatal y otros agentes. Para ser más precisa en este último punto, en las cinco novelas se evidencia que la ejecución de los proyectos de extracción de materias primas – mineros o pesqueros – desatan una cadena de violencia que involucra personas e instituciones de diversa naturaleza: comuneros, hacendados, clérigos, burócratas, policías, militares, empresarios, etc. Entonces, la imposición del modo de producción capitalista en la comunidad da origen a escenarios y dinámicas violentas.

Un tipo de violencia no se deslinda del otro, sino que se ejercen de manera conjunta. Así, la negación de *el ser* de los indios y comuneras se debe al desplazamiento o destrucción de las relaciones de reciprocidad y

complementariedad que rigen la vida comunitaria, según la racionalidad andina, y a la dificultad para elegir libremente un proyecto de vida al interior de una comunidad que está siendo insertada forzosamente al modo de producción capitalista. Se recordará, por ejemplo, el caso de los yanacunas (personajes de *El tungsteno* de César Vallejo), quienes eran llevados a la fuerza por policías y militares ya sea a prestar el servicio militar obligatorio o a trabajar en las minas. Los yanacunas eran extraídos de la comunidad y de las formas de vida que les daban sentido y eran insertados en un proyecto de vida que les era ajeno. El no poder decidir libremente cómo se desea vivir – ser y ser en el mundo – conducía a los yanacunas a cuestionarse si eran alguien o si, simplemente, no eran.

Por la misma ruta va el caso de la comunidad de Rumi (escenario de *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría): ésta, rehusándose a convertirse en mano de obra de la empresa minera, se desplazó hacia otro territorio, uno donde pudiese desplegar las formas de vida que les daban sentido; sin embargo, mientras más se desplazaban, mayor hostigamiento sufrían por parte del Estado y de la empresa. El poder hegemónico buscaba reducir al máximo la posibilidad de que la comunidad y sus integrantes sean y vivan como deseen, como decidan libremente, es decir, sin la amenaza del despojo o de la dominación de por medio. Como si fuese un atrincheramiento de las formas de vida y de las subjetividades hegemónicas: o eres lo que el poder te dice que seas o no eres. Esta reducción del espacio donde una persona puede *ser* libremente conduce al siguiente eslabón presente en todas las novelas: la resistencia. Sobre este último punto, volveré más adelante.

En el análisis de *El tungsteno*, había mencionado ya el énfasis que coloca Vallejo en la necesidad de comprender qué es lo que está ocurriendo. Es decir, en un primer momento, a través de los yanaconas, el escritor peruano transmite esa sensación de absurdo que inunda a los indios al no entender por qué se dispone de sus cuerpos y sus vidas, con qué finalidad son arrebatados de sus hogares y se les exige que coloquen tiempo y esfuerzo en actividades que escapan a su horizonte de comprensión como actividades valiosas. En todo caso, si bien los yanaconas observan los rostros de los militares que los golpean y de las autoridades que deciden su futuro, no los reconocen del todo, ya que no tienen claro por qué ocurre de esa manera. Estos vacíos en la comprensión de las lógicas del sistema los conduce a pensar que sufren injusticias por el solo hecho de ser indios. De allí que la obra de Vallejo transmita ese aire de fatalidad.

No obstante, en un segundo momento, a través del personaje de Servando Huanca, Vallejo representa el cambio en el pensamiento y la acción de aquellos indios que empiezan a comprender cómo funcionan los engranajes del sistema de opresión. Así pues, el personaje que introduce Vallejo es uno que alcanza a observar las múltiples aristas del problema, es decir, este comunero no asumirá que su vida estará marcada por la fatalidad por el solo hecho de ser indio, sino que reflexionará acerca del lugar que ocupa en la realidad económica y política del país, pero no en el sentido de que ese lugar es innato e inamovible, sino en el sentido de entender a través de qué rutas de poder se lo pretende ubicar en ese lugar.

A partir de aquella profundización en la reflexión, la pregunta “¿quién soy?” empieza a vincularse de manera más evidente con la de “¿quién soy en el mundo?”

Por ejemplo, en el caso de la comunidad de Rumi o la de Apark'ora (escenario de la novela *Todas las sangres* de Arguedas), los indios y las indias comprenden que los hacendados y las empresas mineras tienen interés en los territorios que habitan porque buscan enriquecerse a través de la explotación de recursos naturales y, a la vez, buscan desplazar sus formas de vida comunitaria para insertarlos en la lógica del modo de producción capitalista. En este sentido, la comunidad se autopercebe con lógicas y dinámicas diferentes a las del funcionamiento del capital y su racionalidad instrumental. A la par, percibe que su existencia tiene sentido a partir de – y al interior de – aquellas lógicas y dinámicas particulares, las cuales se vinculan a las prácticas comunitarias y la racionalidad andina. Personajes como Benito Castro o Rendón Willka también representan esta nueva forma de comprender la realidad y comprenderse a sí mismos.

En este punto, ingresa otro aspecto muy importante derivado del análisis de las novelas: la comunidad. Si bien, “la comunidad” es una expresión que se utiliza recurrentemente en los textos literarios neoindigenistas, pocas veces se repara en su importancia. De las novelas analizadas, son *El mundo es ancho y ajeno* y *Todas las sangres* las que mejor desarrollan esta temática. Así pues, las preguntas por el ser se complejizan cuando se mueven entre lo individual y lo colectivo, nuevamente, se entreve la relación entre las preguntas “¿quién soy?” y “¿quién soy en el mundo?”. Personajes como Rosendo Maqui, Benito Castro o Rendón Willka reflexionan no solo desde su sitio individual sino también desde el grupo humano y no humano al que pertenecen. Por ello, las reflexiones, decisiones y acciones se elaboran colectivamente.

Ahora, cuando me refiero al proceso colectivo, no estoy aludiendo a un proceso democrático. Es decir, en las novelas, no se representa a un grupo de personas que deciden a través del voto de mayoría, sino que se formulan preguntas e intentan resolverlas colectivamente, de tal manera que los intereses de todos se vean protegidos. Claro, a esta dinámica subyace la idea de la economía comunitaria. Me explico, los comuneros y las comuneras reconocen en el trabajo en la tierra comunal y en las formas de vida que esta implica (trabajo colectivo, intercambio de productos, reparto de alimentos, etc.) las condiciones que le otorgan sentido a su existencia, por tanto, desean defenderlas y conservarlas de la amenaza que implica para ello la inserción en el modo de producción capitalista. Las formas de vida afines determinan los intereses comunes; no se trata de una conciencia de lo colectivo que surja espontáneamente.

El desarrollo de la comunidad como un personaje colectivo, empero, no debe conducir a invisibilizar la individualidad de los personajes. Considero que este aspecto se resuelve en parte en *El mundo es ancho y ajeno*, ya que Ciro Alegría se ocupa de exponer la historia personal de algunos comuneros y comuneras, tanto desde sus pensamientos y sentimientos más íntimos como desde el lugar que ocupan en la comunidad. En los textos revisados, cuando un comunero o una comunera reflexiona acerca de la pregunta “¿quién soy?”, lo hace sin olvidar su pertenencia a un grupo y a un espacio, su “¿quién soy en el mundo?”. En este sentido, los actos individuales serán cuidadosos con los intereses del otro y la otra, ya que se sabe que esos otros integran el todo al que pertenecen todos y todas.

Desarrollado el tema de la necesidad de comprender los mecanismos del sistema de poder, regreso ahora al punto que mencioné párrafos arriba: la resistencia. Era necesario antes de analizar los actos de resistencia el identificar las circunstancias que los impulsan. Así, se observa en las novelas que los actos individuales de rebeldía y las movilizaciones colectivas de protesta frente al poder hegemónico surgen del escenario que he intentado describir en las líneas inmediatamente anteriores. Es decir, cuando los comuneros y las comuneras, individual y colectivamente, alcanzan a comprender por qué se los pretende despojar de sus tierras, con qué finalidad se busca dominar sus cuerpos y subjetividades, y quiénes son los agentes que sostienen dicho aparato de poder, es que dan un salto importante hacia la acción de resistencia, la acción libertaria. Asimismo, el proceso de comprensión de esta realidad se da desde la reflexión como ser individual y colectivo, como ya se precisó.

En este contexto, aquella sensación de fatalidad y de absurdo que generaba ese odio visceral hacia las personas que ocupaban el sitio del poder empieza a redireccionarse, es decir, las acciones empiezan a buscar la transformación de condiciones injustas de existencia, empiezan a ser libertarias. Cuando afirmo que estas acciones son libertarias me estoy refiriendo a la libertad en el sentido que mencionaba líneas arriba, es decir, los indios de la comunidad de Rumi, por ejemplo, buscaban no solo resistir la violencia física y moral, sino además defender sus formas de vida comunitarias y sus formas de ser al interior de su comunidad. Si bien, al principio, defienden un territorio, la lucha se torna más compleja cuando comprenden que no solo se trata de una disputa por el espacio sino por la posibilidad

de escoger la forma en que se quiere ser en el mundo. Se trata entonces de resistir la colonización de las subjetividades, de defender su racionalidad, sus formas de ser.

Los elementos que circundan y componen las preguntas “¿quién soy?” y “¿quién soy en el mundo?” en los textos analizados me permiten identificar que ambos cuestionamientos nacen de una realidad compuesta por acciones tanto de opresión como de resistencia. Es en este flujo donde se formulan ambas preguntas en toda su complejidad, es decir, descentrándose del ser individual para pensarse como parte de un todo. Ahora, este todo – y esta es una particularidad de los aportes de la racionalidad andina – no comprende únicamente a los seres humanos, sino también a los no humanos. Así, el espacio material se incorpora en la reflexión acerca de la existencia.

Hasta el momento, se tiene, entonces, una pregunta por *el ser* que surge a partir de una realidad llena de conflicto y que, a su vez, busca modificarla. Es, pues, una pregunta que se mueve, una pregunta a la que no le basta el íntimo espacio del sí mismo, sino que busca rebasar límites, que busca visibilizar injusticias frente a los ojos de los demás y, en su horizonte próximo, modificar las estructuras que permiten la reproducción de las injusticias. Ahora bien, para hacer visibles aquellos rincones donde se pretende ocultar al ser – al ser que es diferente – o se condiciona la libertad a determinadas formas de ser en el mundo, se añade un eslabón más: la interpelación hacia la “verdad” vigente.

Me explico. En las novelas estudiadas, los personajes más complejos buscan que su ser sea visibilizado y reconocido en su diferencia como un ser igual de

legítimo que el de las personas que ocupan el sitio de poder. Dicho reconocimiento implica, a su vez, la defensa de las formas de vida que le dan sentido a ese ser. Las comunidades indígenas al defender su territorio y sus prácticas de vida comunitaria están defendiendo su forma de ser en el mundo. En este sentido, no solo se trata de rehusarse a abandonar el terruño o a trabajar para una empresa minera, sino de ser visibilizado como seres que poseen una verdad, una racionalidad y que ello tenga implicancias prácticas en su vida.

Ahora bien, en la novela *Todas las sangres*, se representa una reflexión clave en este camino de autorreconocimiento y de visibilización frente al otro. Así pues, en este libro, Arguedas expone la pregunta del por qué. Es decir, personajes como Rendón Willka interpelan al poder, cuestionan la legitimidad de las decisiones y las acciones de las personas que lo detentan. Por esa ruta, identifican la arbitrariedad de subyace a los actos de despojo y de violencia. Aunque esta pueda parecer una conclusión superficial, es muy importante, ya que los personajes se encuentran en un panorama en el que se pretende colonizar su subjetividad y alienar sus formas de vida, todo ello a través de, sí, la violencia, pero también por la ruta del discurso hegemónico, es decir, afirmando a la racionalidad occidental como la única válida y al modo de producción capitalista como el mejor posible. Por esta razón, cuestionar la legitimidad de los actos del poder es muy importante como vía de resistencia frente a la estructura opresora y el discurso hegemónico. Se recordará, por ejemplo, a Fermín Peralta de Aragón que señala que los indios nunca podrán salir de su ignorancia mientras sigan viviendo comunitariamente, sin embargo, los indios se rebelan frente a dicha afirmación y reafirman sus formas comunitarias de ser.

Las reflexiones hasta el momento plasmadas parecen estar localizadas en un espacio muy específico: las comunidades indígenas. En efecto, las historias narradas por Vallejo, Alegría y Arguedas aluden a los procesos de opresión y resistencia al interior de comunidades en las que, de una manera u otra, existe intromisión de los modos de producción capitalista y la racionalidad que subyace a estos. Sin embargo, es en la novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, donde se halla una reflexión con mayor movimiento. Es decir, existe descentramiento de los comuneros y comuneras tanto a nivel espacial como subjetivo. De allí se deriva uno de los aspectos más importantes de esta novela.

Me explico: en el párrafo anterior, señalé la importancia de cuestionar la legitimidad de la racionalidad y las formas de vida hegemónicas; así pues, en la última novela de Arguedas, se evidencia que los personajes replican formas de vida comunitarias en Chimbote, donde el modo de producción capitalista se encuentra en auge, a fin de contrarrestar la pobreza y el individualismo que propicia la forma de trabajo en la industria pesquera. Asimismo, personajes como Maxwell, incluso sin provenir de una comunidad indígena, participan de aquellas dinámicas comunitarias y comprenden la racionalidad que subyace a las mismas: una no individualista ni instrumental.

Si bien esta representación transmite el sueño de Arguedas de no olvidar al mundo andino pese a vivir inserto en la modernidad, también representa una apertura hacia formas de vida distintas, incluso cuando las condiciones materiales propician todo lo contrario. En este sentido, el porqué de personajes como Rendón Willka se mueve hacia otros espacios y da lugar a cuestionarse por qué no se puede

vivir de otra manera, por qué no replicar formas de vida comunitarias en espacios que la modernidad liberal e individualista pretende colonizar.

El escenario de disputa dota de movilidad a la pregunta por *el ser*. La propuesta en las novelas analizadas es que resulta necesario moverse subjetiva y objetivamente a fin de defender aquellas formas de ser en el mundo que dotan de sentido a la existencia individual y colectiva. Como ya mencioné líneas arriba, un paso importante en el reconocimiento del propio ser y en el hallazgo de rutas de visibilización de ese ser frente al otro, es la identificación de la arbitrariedad que subyace a los actos de poder. Es decir, saber que el poderoso actúa como lo hace porque tiene poder. En este sentido, se trata de poner a la misma altura mi verdad que su verdad. Confrontarlas e interpelarlas.

Ahora bien, las preguntas que surgen en este contexto son: cuál es el criterio para decidir qué verdad es más valiosa, qué legítima que una verdad pueda restringir los actos del otro y mis propios actos, cuál es la verdad que puede restringir la libertad, qué transgresión de la libertad permitida es la que puede denominarse injusta. Plantearse estas preguntas es imprescindible, ya que estamos hablando de un ser en movimiento, es decir, de personas que se descentran de sus racionalidades y espacios para convivir con otros y otras.

Entonces, parece necesario hallar márgenes y directrices que guíen las decisiones y actos de aquellos seres diferentes que conviven en los mismos tiempos y espacios. Esto resulta en sumo difícil, ya que cada ser siente, piensa y actúa de maneras que dotan de sentido a su existencia y, evidentemente, estas no son uniformes ni homogéneas. La verdad, entonces, parece ser aquel conjunto de

creencias que marcan el sentido de la existencia. Empero, afirmar la relatividad de la verdad puede conducir a un individualismo radical. Me explico: la coexistencia de múltiples verdades, donde todas son reconocidas como legítimas y válidas, puede justificar actos vulneratorios de las verdades y las formas de vida de los otros y las otras. Es por ello, justamente, que el consenso y la delimitación de márgenes de acción resulta imprescindible. No obstante, una de las ganancias que hallo al colocar en un mismo nivel valorativo todas las verdades y formas de ser en el mundo – no solo a nivel epistemológico sino también existencial – es que resulta más factible cuestionar y resistir los actos de homogeneización de las diferencias y, con ello, los abusos del poder hegemónico.

El análisis de las representaciones de *el ser* en las cinco novelas mencionadas me ha conducido a identificar una forma particular de construir la verdad. Pero no solo ello, sino que esa forma particular de entender *el ser* y *el ser en el mundo* conduce también a la construcción de márgenes de acción que se consideran necesarios para la convivencia de seres con racionalidades diferentes y formas de vida diferentes. Si bien, de lo dicho hasta el momento, se puede concluir cuál es la tónica que adoptan ambos hallazgos, a continuación, los resumiré de manera muy concreta.

En principio, tanto la formulación de la pregunta “¿quién soy?” – acompañada de “¿quién soy en el mundo?” – como las reflexiones que la circundan y que intentan responderla implican una apertura hacia el mundo que no es únicamente racional sino además sensorial y afectiva. Este descentramiento de la razón como la única vía para comprenderse a una misma y al mundo que la rodea

se presenta en los textos analizados como una puerta hacia la visibilización del dolor de otros seres y el reconocimiento de su diferencia. Desde esta perspectiva, el apuntado misticismo del pensamiento andino se hace presente en las representaciones literarias de manera más tangible, esto es, a través de nuevas formas de ser en aquel todo del que se forma parte y, por tanto, de relacionarse con otros seres.

Por otro lado, tal como he señalado anteriormente, un aspecto muy importante de las representaciones plasmadas en la literatura neoindigenista es la construcción de la verdad en colectividad. Así, se representa una comunidad que reflexiona en conjunto y que justifica sus acciones a partir del interés común. En el mismo sentido, los pensamientos y las acciones de los personajes individuales más importantes de las novelas reflexionan, deciden y actúan desde la conciencia de ser un uno que pertenece a un todo y que, por tanto, es responsable de mantener el equilibrio de aquel todo. Es precisamente de este último punto que se desprende otra de las particularidades de la construcción de la verdad en las representaciones analizadas: los márgenes de acción implican la protección de la vida no solo humana sino también no humana.

Dicho esto, me parece importante mencionar que *El zorro de arriba y el zorro de abajo* de Arguedas es una novela particularmente relevante, ya que muestra la necesidad de construir racionalidades y formas de vida no arraigadas solo a determinados espacios o grupos humanos. Nuevamente, se trata de interpelar la dosis de arbitrariedad que existe en la elección o imposición de determinada forma de pensar y de existir, de tal manera que sea posible abrirse hacia nuevas formas

de existencia. Utilizo aquí la palabra “abrirse”, ya que expresa bien la disposición de la mente y del cuerpo hacia otras rutas para entender el mundo.

Así pues, en las novelas, los migrantes no buscan alcanzar los mismos bienes y valores que se promueven hegemonícamente, por eso, resulta incomprensible para quienes se conducen por la racionalidad occidental/instrumental el sentido que le otorgan a su existencia los migrantes. Cuestionar la arbitrariedad de una racionalidad equivale a preguntarse si lo peor para mí es lo mejor para otro, si el proyecto de vida exitoso para mí no lo es para otros. El abordaje del proceso de la migración es, pues, importante en la obra arguediana, ya que formula que, a través del movimiento, es posible disputarse el sitio de poder que por el momento ocupan la racionalidad occidental y las formas de producción capitalista en perjuicio de otros modos de existir.

Finalmente, en esta investigación, si bien la base para estudiar las preguntas “¿quién soy?” y “¿quién soy en el mundo?” han sido las representaciones en la literatura neoindigenista, ello no significa que las reflexiones resultantes sean válidas solo para intentar comprender a las comunidades indígenas. Precisamente, lo dicho alrededor de la categoría del movimiento cuestiona ese estancamiento. Es decir, me interesa mostrar que aquellas comunidades pueden enseñar nuevas maneras de formular la pregunta por *el ser* e intentar responderla desde un sitio menos individualista que el promovido por la racionalidad occidental y la economía capitalista. Ello resulta valioso también en la medida que cuestiona la pretendida universalidad del pensamiento occidental hegemónico.

Para la formulación de la pregunta por *el ser* en las novelas analizadas, como ya señalé, se parte del reconocimiento del lugar que se ocupa en el mundo, tanto a nivel económico como existencial, por mencionar los dos aspectos de mayor interés para la literatura neoindigenista. Con ese reconocimiento llega la pregunta acerca de por qué se está viviendo y existiendo de ese modo, es decir, en qué medida es una elección libre y en qué medida tiene sentido para un individuo y para el grupo al que pertenece. Algo así como preguntarse si esta forma de vivir que tengo realmente se condice con lo que yo libremente deseo ser. Ahora, me pregunto en qué medida es alguien libre para escoger cómo vivir.

Evidentemente, rastrear de qué manera se formula e intenta responder la última pregunta no ha sido el objetivo de esta investigación; sin embargo, me parecen interesantes los caminos que se crean a partir de las representaciones de *el ser* analizadas y su conexión con la libertad. La libertad es una de las categorías más polémicas hoy en día, quizás una parte importante del debate sea el reconocer esa dosis de arbitrariedad subyacente a toda racionalidad y forma de vida de la que hablé hace un momento. Asimismo, guarda relación con esta categoría la reflexión acerca de cuáles son los márgenes que enmarcan el movimiento de dicha libertad – los cuales, claro está, varían de individuo a individuo y de grupo a grupo – y si es posible y necesario que estos adquieran universalidad.

Con lo dicho hasta el momento, creo haber contestado las preguntas que guiaron la investigación, sin embargo, como señalé al comienzo de esta sección, la experiencia personal no concluye ahí; las interrogantes más íntimas se refuerzan y se reformulan, no se disuelven. Recorrido este camino, salta a mi mente una

genuina crítica que me han formulado desde muchas esquinas y que me ha perseguido a lo largo de todo el viaje: ¿qué puedo entender yo de una comunidad indígena si nunca pertencí a una de ellas, si no fue mi lenguaje cuya extinción se buscó ni mis tierras las que se destruyeron?

Ahora, intento contestar esta crítica ya no desde lo teórico sino desde lo personal: mi ser individual lleva en sí muchos seres colectivos, uno de ellos sí es la comunidad indígena, aun cuando no haya nacido ni vivido al interior de una de ellas. Ello es así, ya que mi intento por comprender el ser de un comunero, una comunera o una comunidad indígena lo he construido no solo a partir de la curiosidad o la empatía, sino en un honesto reconocimiento de su legitimidad, de su validez, de su diferencia. Su diferencia no solo interpela mi innegable sesgo occidental, sino que también me maravilla, me seduce. Es debido a esta conmoción que esa diferencia me mueve, me descentra y me transforma. Esa diferencia se cuela en mis sueños y habita en mi cuerpo, va conmigo porque así lo siento, lo deseo y lo procuro. Desde esa transformación constante y esa incorporación a mi vida de nuevos horizontes es que he escrito este trabajo. Es precisamente por ello que no le coloco un punto final, el viaje para mí continúa, ya que el viaje vive en mí.

Lista de referencias

- Adorno, T y Horkheimer, M. (2018). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Alegría, C. (1941). *El mundo es ancho y ajeno*. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla.
- Alexievich, S. (2016). *La guerra no tiene rostro de mujer*. EPub libre. Edición digital libre.
- Arguedas, J.M. et al. (1985). *Mesa redonda Todas las sangres*. Lima: Instituto de estudios peruanos.
- Arguedas, J.M. (2001). *Todas las sangres*. Lima: El comercio.
- (2014). *Los ríos profundos*. Lima: Cátedra.
- (2015). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Santiago de Chile: LOM ediciones.
- (2006). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana.
- Ayay, D. (2018). *Diccionario bilingüe: diccionario de palabras y expresiones quechuas, variedad Cajamarca norteño*. Cajamarca: UGEL Cajamarca.
- Berman, M. (2006). *Todo lo sólido se desvanece en el aire, la experiencia de la modernidad*. México: Siglo veintiuno editores.
- Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Brown, W. (2005). *Vinculaciones injuriadas*. Traducción de Eva Martínez Sampere, Universidad de Sevilla. Araucaria. Año 8, Nº 14.
- Camus, A. (2006). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza editorial.
- Conrad, J. (s.f.). *El corazón de las tinieblas*. Recuperado el 11 de abril de 2016 de <https://mural.uv.es/deladel/EI%20corazon%20de%20las%20tinieblas.pdf>.
- Cornejo Polar, A. (1997). *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Lima: Editorial horizonte.
- Cotler, J. (2016). *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima: IEP.

Cueva, A. (2004). El desarrollo del capitalismo en América Latina. México: Siglo XXI.

Dussel, E. (1994). 1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: UMSA, Plural editores. Recuperado el 16 de enero de 2018 de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>

----- (2014). Filosofía de la liberación. México: Fondo de cultura económica.

Escajadillo, T. (2018). Alegría y El mundo es ancho y ajeno. Lima: Universidad Ricardo Palma/ Editorial Universitaria.

Escobar, A. (1984). Arguedas o la utopía de la lengua. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Estermann, J. (2009). La Filosofía andina. La Paz: ISEAT.

Foucault, M. (2005). El orden del discurso. Buenos aires: Tusquets editores.

González, R. (2014). Introducción a Los ríos profundos. Lima: Editorial Cátedra.

----- (2013). Introducción a la Narrativa completa de César Vallejo. Lima: Ediciones Copé.

Germinal, en defensa del marxismo. (2017) Tesis, manifiestos y resoluciones. Cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista. Recuperado de <http://grupgerminal.org/?q=node/1117>.

Green, M. (2010). Gramsci can not speak: Presentations and Interpretations of Gramsci's Concept of the Subaltern. En Rethinking marxism, 14:3, 1-24. Recuperado el 25 de enero de 2019 de http://www.internationalgramscisociety.org/resources/online_articles/articles/Green-Marcus-2002.pdf

Hall, S. (2010). Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Lima: IPE.

Kafka, F. (s. f.). El castillo. Recuperado el 15 de noviembre de 2019 de <http://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Kafka,%20Franz%20-%20El%20Castillo.pdf>.

König, H. J. (1989). El indio como objeto y sujeto de la historia latinoamericana. Madrid: Iberoamericana.

Löwy, M. (2007). El marxismo en América Latina. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Mariátegui, J.C. (2007). Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

----- (2010). El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy. En *Mariátegui: política revolucionaria, contribución a la crítica socialista, Tomo III*, pp. 13- 178. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana.

Mendivil, J. (2014). Arguedas en su laberinto. Lima: Editorial universitaria. Universidad Ricardo Palma, Instituto de ciencia y tecnología.

Olivé, L., (2004). Interculturalismo y justicia social, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Peter, F. K. (2004). Nación y sociedad en la Historia del Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Pimentel, L. A. (2019). El relato en perspectiva. México: Siglo XXI.

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, pp. 777- 832. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>

----- (2007). Prólogo. En Mariátegui, J.C. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, pp. IX-CXXIX. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Ruiz, C. (2015). Mariátegui y la constitución del marxismo latinoamericano. En *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 17, N° 33, primer semestre de 2015, pp. 253-269. Recuperado el 10 de noviembre de <http://institucional.us.es/revistas/Araucaria/A%C3%B1o%202017%20%20N%C2%BA%2033%20%202015/Mari%C3%A1tegui%20y%20la%20constituci%C3%B3n%20de%20un%20socialismo%20latinoamericano.pdf>

Sossa Rojas, A. (2010). La alienación en Marx: el cuerpo como dimensión de utilidad. *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, núm. 25, 2010, pp. 37-55. Tarapacá: Universidad Arturo Prat. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70817741003> el 20 de diciembre de 2019.

Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? En *Revista colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre, pp. 297-364. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Recuperado el 21 de noviembre de 2018 de <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf>

Valente, H. et al. (eds.). (2015). *Música y territorialidades: los sonidos de los lugares y sus contextos socioculturales*. Actas del XI Congreso de la IASPM-AL. Sao Paulo: Letra e Voz.

Vallejo, C. (2013). *Narrativa completa*. Lima: Ediciones Copé.

Villaverde Alcalá-Galiano, L. (1980). El sorelismo de Mariátegui. En Aricó, J. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, pp. 145-154. México: Cuadernos de pasado y presente.

Zea, L. (2016). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo veintiuno editores.

ANEXO I

Breve resumen de las novelas de José María Arguedas

Los ríos profundos

Esta novela inicia con la llegada del niño Ernesto junto a su padre, el abogado Gabriel, a la ciudad del Cuzco, donde se encontrarán con *el viejo*, hacendado a quien Gabriel detesta por su avaricia y crueldad, para pedirle trabajo. Decepcionado por la actitud de *el viejo*, Gabriel decide ir hacia Abancay, donde matricula a Ernesto

en un colegio religioso, y luego parte para buscar trabajo en otros departamentos del Perú.

Una vez en Abancay, Ernesto conoce diversas realidades. Por un lado, están quienes ocupan los sitios de poder: la iglesia, la policía, los grandes hacendados cuyos hijos son los más ricos y crueles del colegio, los mestizos profesionales y con algo de dinero que viven en el centro de la ciudad y que discriminan y maltratan a los indios. Por otro lado, conoce a dos grupos indígenas: las chicheras de Huanupata, un grupo de mujeres dedicadas a elaborar chicha⁴⁴ y servirla en las cantinas donde se gesta la cultura popular, y, por otro lado, los indios de la hacienda de Patibamba, quienes se desempeñan como servidumbre del propietario, ya sea trabajando como empleados domésticos (pongos) o en las chacras (parcelas de tierra) como agricultores y ganaderos.

En este contexto, ocurre que la Salinera – proveedora de sal al pueblo de Abancay – vende toda la sal a los hacendados para que alimenten a sus vacas, lo que desprovee a las comunidades indígenas de este insumo. Frente a ello, las chicheras se organizan e ingresan armadas con piedras y montadas en mulas a la plaza central de Abancay, donde se ubica el almacén de la proveedora. Una vez allí, las mujeres se enfrentan con las autoridades y se llevan los sacos de sal que restaban en el almacén, destinando parte de estos a los indios colonos de Patibamba. Así pues, Arguedas describe la rebelión de las chicheras como un acto contestatario frente a los abusos de los latifundistas, los comerciantes, las

⁴⁴ Bebida ancestral de los andes, elaborada a base de maíz fermentado.

autoridades y la iglesia, las instituciones de poder más importantes en dicho contexto.

Por otro lado, casi al finalizar la novela, los indios de Patibamba también inician una rebelión, debido a que la hacienda había sido infectada con una epidemia y los colonos se oponían a que se los aislase y exigían la celebración de una misa que les renovase la esperanza y purgase sus almas antes de la muerte. Aunque por motivos distintos, esta resistencia también se conduce de manera comunitaria y cuestiona la decisión del poder eclesiástico y político de condenarlos a una muerte segura que, mientras no afecte los intereses de la ciudad, no es relevante. Los indios colonos, finalmente, ingresan a Abancay y logran que se celebre una misa para ellos.

En el último tramo de la novela, debido al levantamiento de los indios y la epidemia, Ernesto recibe un mensaje de su padre a través del cual autorizaba al colegio para que lo dejase salir de las instalaciones y así pueda dirigirse hacia la hacienda Huayhuay, propiedad de *el viejo*, en Apurímac, donde esperaba a su padre. En el camino de salida de Abancay, Ernesto observa el río Pachachaca y se siente cautivado por su fortaleza.

Todas las sangres

En esta novela, se narra la disputa entre diversos frentes de poder. Por un lado, está el hacendado Fermín, quien es dueño de La Esperanza, y, por otro, está Bruno, quien es dueño de La providencia. Bruno y Fermín son hijos de Andrés Aragón de Peralta. Asimismo, está la empresa minera Whister and Bozart company que busca

apropiarse no solo de los territorios de la comunidad sino además emplear a los indios y mestizos como obreros de la mina. En ambas haciendas, existe una servidumbre integrada por indios y mestizos que se encuentran sometidos a las decisiones arbitrarias y los actos injustos de los propietarios. Pese a que los dos mencionados son los hacendados más importantes, en la novela, también tienen un rol importante, Don Adalberto Cisneros y Don Lucas, quienes son propietarios de haciendas donde cometen las peores atrocidades de la comunidad en contra de los indios.

Fallecido el padre de Bruno y Fermín, inicia una lucha entre ambos hermanos por adoptar uno u otro modo de producción. Así pues, Bruno, ferviente católico, decide continuar con la tradición de las prácticas agrícolas y el uso de los molinos, mientras que Fermín se decide por vender su hacienda a la empresa minera. Cabe precisar que antes de entrar en contacto con el capital extranjero, el hacendado ya estaba llevando a cabo actos de exploración minera. No obstante, Fermín, nacionalista, persigue el objetivo paralelo de competir con las empresas extranjeras e impedir que obtengan el máximo provecho de las riquezas peruanas, de allí que entre en contacto con empresarios y autoridades para realizar inversiones astutas y entorpecer los movimientos de la empresa norteamericana.

Posteriormente a la venta de La Esperanza, los indios comuneros de San Pedro de Apark'ora (es el nombre del escenario principal de la novela, está ubicado al lado de la hacienda La Esperanza) se reúsan a que la empresa minera ingrese a la comunidad y, peor aún, a las pretensiones de convertirlos en obreros de aquella.

Por esta razón, pese al asedio y la violencia de las autoridades, deciden quemar las casas y la iglesia del pueblo y moverse hacia otro territorio.

Paralelamente, Bruno, a partir de su mayor vinculación con los indios y asediado por su temor a Dios, sufre una especie de redención. Así, empieza por ser menos con cruel con los indios de su hacienda y finalmente se hermana con ellos en la lucha contra los hacendados crueles y el capital extranjero. Motivado por esa lucha, concede tierras a los indios, defiende a Parybamba de la pretensión de Cisneros de someter a sus indios, asesina a Don Lucas e intenta asesinar a su hermano. Antes de ser encarcelado, Bruno deja a su esposa mestiza, Vicenta, quien está embarazada, como nueva señora de la hacienda, y a Rendón Willka como albacea del hijo que espera su esposa.

A lo largo de toda la novela, está presente también la figura de Rendón Willka, quien es un indio que inmigró hacia Lima inmediatamente después de haber sufrido un evento traumático en San Pedro de Apark'ora. Así pues, sucedió que Rendón Willka ingresó a una escuela de mestizos y blancos para aprender a leer y escribir en castellano, sin embargo, sufre las constantes vejaciones de algunos niños. En una ocasión, es acusado injustamente de haber querido matar a un niño y recibe como castigo latigazos en el rostro y en el cuerpo.

Rendón Willka constituye una pieza clave, ya que luego de su estancia en Lima, donde finalmente aprendió a leer y escribir, pasa a ser parte de la gente de Fermín, primero, y de Bruno, después. Fermín, sin embargo, advertido por su esposa Matilde, nunca llega a confiar del todo en Rendón, pero no por ello cesa de encomendarle roles importantes en la hacienda. Bruno, al contrario, posa toda su

confianza en Rendón. Ya casi al finalizar la novela, cuando Rendón y Vicenta se encontraban a cargo de La Providencia y habían organizado ya a los indios y mestizos para trabajar en condiciones, no del todo comunitarias, pero sí más justas; un capitán y veinte guardias son enviados para capturar a Rendón y a los indios que estaban siendo acusados de comunistas. Al final, Rendón y otros indios son fusilados, pero la comunidad persiste en la defensa de sus formas de vida.

El zorro de arriba y el zorro de abajo

Este libro está compuesto por tres partes: inicia con el discurso de agradecimiento por recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega en octubre de 1968; luego, se encuentra la Primera parte, compuesta por el primer diario, el segundo diario y el tercer diario, y, entre ambos, se halla a intervalos la narración de la historia de la novela; la Segunda parte continúa con la narración de la historia y, además, comprende un último diario; finalmente, el libro cierra con un epílogo compuesto de cartas que dirige para explicar los motivos de su suicidio y formular pedidos acerca de cómo desea que se celebre su velorio y su entierro.

Sobre el contenido de los diarios personales, diré más en el desarrollo del capítulo, sin embargo, en breves palabras, puedo señalar que están compuestos por cartas y anotaciones en los que el autor expresa sus preocupaciones por la realidad del país y, con mayor énfasis, sus intenciones de cometer suicidio y las sensaciones que lo van embargando a partir de dicha decisión. Inmediatamente después del primer diario es que ingresan por primera vez, los zorros, quienes se identifican como el de arriba y el de abajo, el primero representa al mundo andino y el segundo a la costa, particularmente para este caso, Chimbote.

Con relación a la historia que narra la novela, haré un breve resumen. Arguedas narra las experiencias de una serie de personajes en la ciudad de Chimbote, donde se ubican las instalaciones de la industria de harina de pescado. Así pues, el relato inicia con la presentación de tres personajes relevantes: Chaucato, Maxwell y Zavala. Chaucato es el *patrón* de una bolichera (embarcación) que, como todas, se dedica a la pesca de anchoveta. Maxwell es un gringo que también dirige una bolichera, pero no se encuentra aún tan bien posicionado como Chaucato en el negocio. Zavala, por último, es descrito como un sindicalista enérgico que critica las dinámicas de poder en el negocio de la harina de pescado, el maltrato que sufren los trabajadores – casi siempre indios inmigrantes – en las embarcaciones y en los demás eslabones de la industria.

Esta primera parte de la novela se desarrolla en un burdel llamado “el corral”, donde hay mujeres indias, mestizas y extranjeras que se dedican al trabajo sexual, del cual son asiduos todos los trabajadores de la industria pesquera, al menos los de menos rango, ya que los altos puestos concurren a un burdel llamado “el rosado”. Al finalizar esta sección, Arguedas narra un episodio en el que tres indias trabajadoras sexuales se dirigen hacia sus casas a la vez que se lamentan de la vida que tienen en Chimbote, humilladas constantemente por los hombres que concurren al burdel. Una de ellas, Paula Melchora, expresa toda su rabia por encontrarse embarazada de Tinoco. Otra de las mujeres tiene un altercado con un hombre que la llama puta y le da una patada, a lo que ella reacciona arrojándole arena en los ojos. Es en este momento que ingresan a escena, por segunda vez, el zorro de arriba y el zorro de abajo, quienes entablan un diálogo en el que se explican el uno al otro la realidad

que se vive en la sierra y en la costa del Perú, y la situación del inmigrante serrano en Chimbote.

En la segunda parte, el suceso principal es el traslado de cruces de las tumbas de los familiares de las barriadas – conformadas principalmente por indios migrantes – hacia una zona que las autoridades (Municipalidad, Beneficencia, policía y párrocos) habían previsto para dicho fin: una pampa hondonada del médano de San Pedro. El objetivo era mantener alejadas a las barriadas de los sitios más visibles de la ciudad y del cementerio de los personajes más pudientes de lugar. En esta sección, hace su aparición otro personaje relevante: el loco Moncada. Así pues, este personaje es presentado por Arguedas como uno de los más ecuánimes y críticos de la situación de Chimbote, pese a que se lo considera falto de juicio, ya que se pasea por las calles haciendo una especie de prédica en contra de las estructuras y dinámicas injustas que observa en la ciudad.

En la tercera parte, se narra un diálogo entre Don Ángel y Don Diego. El primero de estos tiene un puesto de mando en la empresa dedicada a la fabricación de harina de pescado y recibe la visita de Don Diego, a quien le realiza un recorrido por las instalaciones. Durante ese trayecto, Don Ángel le va explicando cómo funciona *la mafia*: colocar burdeles y bares donde los indios y mestizos gasten todo su dinero y no pueden ascender en la industria pesquera y harinera; incitar la competencia entre ellos de tal manera que se aniquilen unos a otros.

En la cuarta parte, el autor describe la realidad de los inmigrantes serranos en Chimbote a través de un caso particular, Don Esteban, quien es amigo de Moncada. Así pues, Arguedas metaforiza el daño que sufre el indio en la ciudad industrializada

donde trabaja en condiciones inhumanas, a través de un malestar que aqueja a Don Esteban: tener carbón en los pulmones. Finalmente, en la quinta parte, es suceso más importante es el diálogo que sostienen Cardozo, Maxwell y Cecilio Ramírez; en ese momento Arguedas revela que la intención de los tres es incentivar la creación de un movimiento comunista que sacuda las estructuras de poder en muchos ámbitos: las autoridades de la ciudad, los sindicatos, las barriadas, etc. En un momento de esa reunión, participa también Bazalar, un indio que había logrado hacer dinero a partir de la venta de cerdos, y que, aunque demuestra interés en la causa, finalmente, en la privacidad de su hogar, admite que su única intención es estar del lado del poder y que, para ello, guardará las apariencias que sean convenientes.