

Carmen María Pinilla Cisneros
(editora)

TODAS LAS SANGRES

cincuenta años después



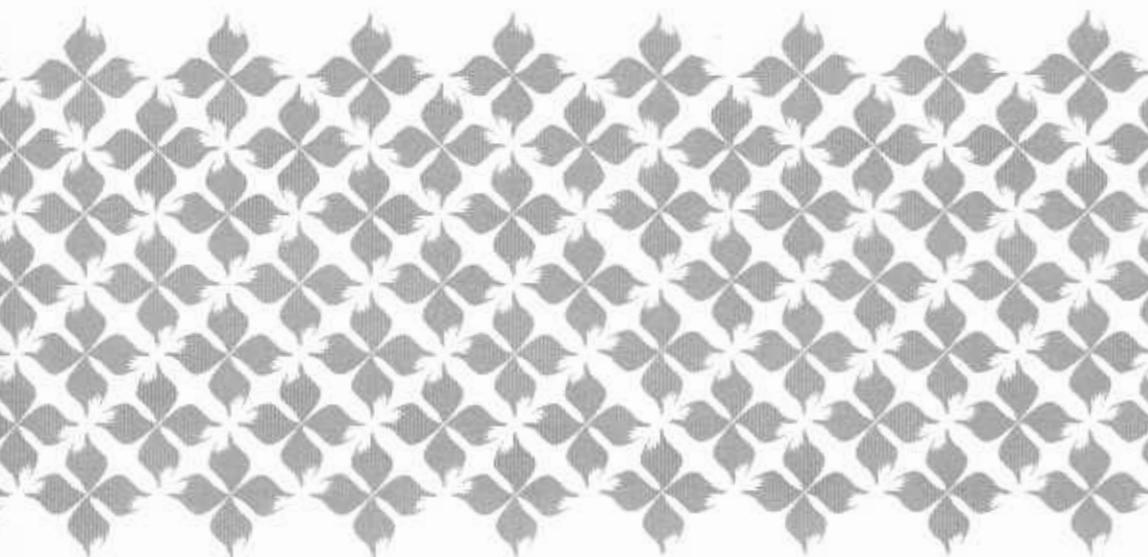
PERÚ

Ministerio de Cultura

Carmen María Pinilla Cisneros
(editora)

TODAS LAS SANGRES

cincuenta años después

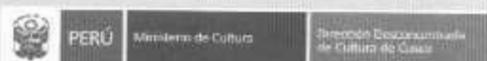


PERÚ

Ministerio de Cultura



© Ministerio de Cultura
© Viceministerio de Interculturalidad
Av. Javier Prado Este 2465-San Borja, Lima 41, Perú
www.cultura.gob.pe
Central Telefónica (511)-618 9393



© Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco
Subdirección de Interculturalidad
Avenida de la Cultura N.º 238-Wanchaq, Cusco
www.drc-cusco.gob.pe
Central Telefónica (511)-084582030

TODAS LAS SANGRES: CINCUENTA AÑOS DESPUÉS

Editora: Carmen María Pinilla Cisneros

Primera edición: febrero del 2015

Tiraje: 2,000 ejemplares

Diseño y diagramación: Editorial Cátedra Vallejo

Cuidado de la edición: Gladys Flores Heredia

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2014-19922

ISBN: 978-612-46865-1-1

Se permite la reproducción de esta obra siempre y cuando se cite la fuente.

Impreso en Editorial Súper Gráfica EIRL

Av. Naciones Unidas 1830 Lima

edsupergrafica@gmail.com



Presentación | 9

DIANA ÁLVAREZ-CALDERÓN GALLO

Introducción | 11

CARMEN MARÍA PINILLA CISNEROS

Testimonios

Todas las sangres y el humanismo filosófico | 19

FRANCISCO MIRÓ QUESADA CANTUARIAS

La vasta empresa narrativa de *Todas las sangres* | 27

ANÍBAL QUIJANO OBREGÓN

José María Arguedas: una sensibilidad de gran lirismo | 49

MARIO VARGAS LLOSA

Carta inédita de José María Arguedas a Elsa Samanez Concha | 61

Testimonio de Cecilia, Carlos y Teresa Tovar Samanez | 65

Ensayos

¿Ficción o realidad? El poder de *Todas las sangres* | 73

MARTÍN LIENHARD

Dos novelas, dos proyectos nacionales | 101

LUIS NIETO DEGREGORI

¿Se puede actuar sin perder la inocencia? | 109

ALEJANDRO ORTIZ RESCANIERE

Herencia familiar y legalidad en *Todas las sangres* | 119

CARMEN MARÍA PINILLA CISNEROS

La valoración de lo andino y la crítica al capitalismo como premisas del proyecto narrativo de *Todas las sangres* | 141

GONZALO PORTOCARRERO

La trama de *Dioses y hombres de Huarochirí* en *Todas las sangres* | 163

CARLA SAGÁSTEGUI

La ética indígena del mundo y el anecdotario mínimo de José María Arguedas | 185

STEFANO VARESE

Investigación

Memorias del distrito de San Juan de Lucanas | 217

CECILIA RIVERA

Los autores | 271

Presentación



El Perú es un país de una diversidad cultural enorme, rica y compleja, que hoy es motivo de celebración. Cada día que pasa, nuestra diversidad es más valorada y el proceso de incorporarla como uno de los capitales más importantes para el desarrollo de nuestra sociedad aparece como irreversible.

El pasado y el futuro de nuestra patria se nutren de la variedad de destinos, sueños y experiencias que han poblado su historia. Lo que fuimos, lo que somos, lo que sentimos ante lo que creemos ser han sido temas de honda trascendencia y nos han llevado a respuestas creativas, a conflictos y a reflexiones.

Ser ciudadano que valora lo diverso, lo local y el contacto con los otros es un orgullo; pero, para quienes nos antecedieron, ha sido también un nudo, un problema y una agonía.

Ser peruano, una promesa que siempre parecía incumplida. De Garcilaso a Arguedas, nuestra identidad ha sido motivo de orgullo y de duda, punto de apoyo y proyecto, fuerza y dolor. Ser peruano no ha sido lo mismo a inicios del siglo XX y hoy; no ha sido lo mismo para los campesinos adscritos a una hacienda que para las ilustradas élites urbanas. No ha sido lo mismo para el joven costeño marginal, para el obrero, para el indígena o el afroperuano empobrecido.

El orgullo por lo originario se restringió por largos años a la celebración de las ruinas de una cultura que se asumía nuestra pero ajena, irremediablemente ida. Este orgullo por lo andino,

por lo amazónico, por el enorme prestigio de las antiguas civilizaciones americanas se acompañó de un menosprecio hacia las gentes que eran portadoras de los saberes, costumbres e instituciones relacionadas con estos bellos paisajes y patrimonios.

Arguedas se propuso a través de su nutrida obra antropológica, de su literatura y su propia vida, recuperar la densidad y calor de esta cultura ninguneada. Logró transmitirnos su autenticidad y vitalidad, sus aportes y problemas. Y en él la pregunta sobre ser de acá, ser paisanos de esta tierra, ser iguales en las diferencias, se hizo profunda, pues era consciente de la estrecha relación entre las culturas originarias con nuestro pasado colonial, nuestras ciudades con nuestro campo, comprendiendo los procesos de cambios, mezclas y enriquecimiento mutuo. Pero también veía la injusticia que, como marco de fondo, había sostenido este intercambio.

Hace 50 años, publicó *Todas las sangres*, novela clave en nuestra historia no solo cultural, sino también social y política. José María dibujó un fresco complejo para una sociedad compleja, móvil, viva, donde coexistían tiempos, geografías y proyectos de país. Criticada duramente por los científicos sociales de la época, hoy podemos decir que su aporte está más vigente que nunca, que hoy estamos en mejor capacidad para entender su esfuerzo por conciliar herencias disímiles, resaltar lo cultural y simbólico, lo existencial y humano, aunque no llevara implícita una respuesta o programa claros. Hoy a ello llamaríamos quizá lo intercultural.

Por ello, nos es grato presentar este libro, que reúne los aportes de notables investigadores que, a partir de sus recuerdos y análisis, nos colocan estas preguntas de José María Arguedas nuevamente por delante. El Ministerio de Cultura, el Viceministerio de Interculturalidad y la Dirección Desconcentrada de Cultura del Cusco tienen la firme convicción de dar continuidad a esta línea editorial. Soñando quizá con aportar a que, en un futuro, podamos vivir felices todas las patrias.

Diana Álvarez-Calderón Gallo
Ministra de Cultura

Introducción



Durante el 2011, año en que se conmemoró el centenario del nacimiento de José María Arguedas, en los más alejados rincones del Perú se realizaron homenajes en su honor evidenciándose de ese modo que su reconocimiento aumenta con el paso de los años, tal como, según el mito, crecen los restos de Inkarrí.

Arguedas se ha convertido, sin lugar a dudas, en un héroe cultural con quien se identifican miles de peruanos por el valor de su obra, por la actualidad del mensaje que ofrece y por las características de su vida.

Permeables a esta tendencia, y encontrando elementos claves en la obra arguediana para facilitar la plasmación de metas fundamentales como la multiculturalidad, la inclusión y el igualitarismo, la ministra de Cultura, Diana Álvarez-Calderón, y la viceministra de Interculturalidad, Patricia Balbuena, nos encomendaron a inicios de este año preparar un homenaje por los cincuenta años de la publicación de la novela *Todas las sangres*, de José María Arguedas. Estaban convencidas de que es en el plano estratégico de la cultura, el plano de las mentalidades, el de la larga duración, donde se pueden eliminar profundos prejuicios e interiorizar los ideales que harán de nuestro país, el país de todas las sangres.

Estimaron acertadamente que fomentar la lectura de Arguedas significa sembrar y difundir tales ideales. Cuando iniciaba la redacción de *Todas las sangres*, Arguedas asumía precisamente el compromiso de expresar la complejidad

social de nuestro país, la convulsión que procesos como la modernización y la migración operaban en el escenario sociocultural. Consideraba que debido a las metas de su proyecto de escritor, a sus conocimientos vivenciales, tenía que realizar el «heroico» proyecto literario de expresar a las masas marginadas y señalar un derrotero a la cultura andina. Lo emprendía con optimismo: «Esta masa está esperando una novela, que no será difícil escribir para quien haya sido parte del camino con ellos mismos. Es la gesta más importante del Perú desde la Conquista» (Arguedas 1960: 10).

Sabía también Arguedas que solo podría expresar este «drama heroico» a través de la literatura. Así lo indicó cuatro años antes de publicar su obra: «No es este un tema para las ciencias sociales, es de los novelistas, los únicos que podrán penetrar hasta su médula, hasta la más honda intimidad de su raíz y de su proceso, y nos lo mostrarán vivo, palpitante, tal cual es en lo que tienen de externo y misterioso, y lo difundirán por el mundo. El hombre de ciencia raras veces puede alcanzar esta meta [...] El novelista y el poeta son los únicos que pueden expresar este tiempo de convulsión» (Arguedas 1960: 10).

Y es que Arguedas necesitaba mostrar la forma cómo los procesos generales, o lo que Winston Orrillo llama «las fuerzas telúricas puestas en acción», operaban en los casos individuales, en personas de carne y hueso, como son los protagonistas de la novela, algo que solo los narradores pueden lograr. Por eso añade el crítico: «Hay algo superior que en algunos pasajes de la obra vence todos los defectos, excede las mismas incapacidades técnicas de José María Arguedas y que nosotros llamaríamos la fuerza del genio, esa luz que brilla por encima de los errores que gramáticos y críticos no se cansan de hallar, por ejemplo, a Dostoievski, o a Cervantes» (Orrillo 1965: 12).

Estas y otras cualidades de la novela como expresión de nuestra realidad social determinaron que, al año siguiente de su publicación, conspicuos integrantes del Instituto de Estudios Peruanos, del cual Arguedas era miembro fundador, organizaran una mesa redonda para discutir las imágenes y soluciones que sobre el país presentaba *Todas las sangres*. Ya se ha comentado ampliamente los desencuentros que ahí se produjeron, las positivas intenciones de los organizadores y las disposiciones del mismo Arguedas al acudir al evento. Precisamente, en el 2011, durante

una de las mesas redondas realizadas en la Biblioteca Nacional, varios de los invitados, que también participaron o siguieron de cerca el evento de 1965, coincidieron en sostener que el contenido social de la novela, sumado a las características simbólicas asociadas al autor, despertaron grandes expectativas, pues desde diferentes disciplinas se esperaban propuestas integrales para explicar el cambio vertiginoso que recorría la sociedad peruana de entonces. Ello definió el rumbo del evento.

Todas las sangres: *cincuenta años después*, es la concreción de uno de los tres proyectos editoriales que nos encomendó el Ministerio de Cultura: la reedición de la novela *Todas las sangres*, un libro homenaje dedicado a esta novela y una biografía de José María Arguedas. Hemos postergado la entrega del último proyecto a pesar de encontrarse casi concluido. Y para lograr el primer objetivo contamos afortunadamente con el apoyo y facilidades de la Editorial Horizonte, de Humberto y Juan Damonte, tan interesados como todos nosotros en difundir la obra arguediana.

Con respecto al encargo del libro homenaje *Todas las sangres: cincuenta años después*, pensamos que debía contener una reflexión sobre el significado de la novela después de medio siglo de publicada, y ofrecer al mismo tiempo testimonios, con recuerdos y reflexiones de intelectuales que conocieron a Arguedas y que siguieron el proceso de gestación de la obra. Con este propósito logramos que nos concediera una entrevista el filósofo Francisco Miró Quesada Cantuarias, gran admirador de *Todas las sangres* y de su autor, con quien mantuvo una fecunda amistad. De igual manera, conseguimos entrevistar al sociólogo Aníbal Quijano Obregón, colega y amigo de Arguedas, con quien, con mucha frecuencia, intercambiaba opiniones —personal y epistolarmente— acerca de la realidad social del país y otros aspectos de la vida en general. También obtuvimos una entrevista de nuestro premio nobel, Mario Vargas Llosa, quien rememoró sus vínculos con Arguedas y sus impresiones acerca de los aspectos literarios e ideológicos de *Todas las sangres* y otras creaciones. Naturalmente que estos tres entrevistados interpretan la obra de Arguedas a partir de sus propias perspectivas teóricas.

Tuvimos la suerte de que, cuando trabajábamos en este proyecto, llegó a nuestras manos una carta inédita de Arguedas, dirigida a su amiga cusqueña Elsa Samanez Concha, cuyos hijos aceptaron incluirla en este libro acompañada del testimonio



sobre el vínculo entre los interlocutores. En la carta, Arguedas menciona los avances de la novela que está escribiendo —*Todas las sangres*—, aún sin título, y revela el proceso de su escritura: «si dejo el ambiente de la obra ya formado, sus personajes delineados, continuarla no será difícil. Son como verdaderos seres vivos que una vez que se les ha puesto en marcha ya siguen, si es que efectivamente se les ha infundido un verdadero ser, un soplo mágico real».

Luego de la parte testimonial, varios académicos reflexionan, desde diversas ópticas, intereses y experiencias, sobre el significado de la novela y sobre su actualidad. Presentamos los trabajos en orden alfabético, del mismo modo que los testimonios.

Martín Lienhard explica los complejos elementos narrativos que no lograron advertir los científicos sociales que debatieron sobre *Todas las sangres*. Luis Nieto Degregori destaca la idea de nación que propone *Todas las sangres* y la compara con la que ofrece *Conversación en La Catedral*. Alejandro Ortiz Rescaniere, quien, debido a la intimidad de sus padres con el escritor y su esposa, pudo asistir al proceso de escritura de *Todas las sangres*, nos ilustra acerca de la filiación y fuentes de la obra, así como de los elementos que le confieren originalidad. Gonzalo Portocarrero estudia, como Nieto Degregori, el tema de la nacionalidad en *Todas las sangres* y analiza las posiciones anticapitalistas que propone el autor, así como el preponderante papel que le asigna a la cultura andina. Carla Sagástegui nos devela los aspectos míticos de *Todas las sangres* y los vincula al manuscrito de Huarochirí del siglo XVI, traducido por Arguedas y publicado en 1966 con el nombre de *Dioses y hombres de Huarochirí*. Stefano Varese nos habla de la ética indígena del mundo, de sus vínculos con José María Arguedas y de los peligros que hoy amenazan a la ancestral vinculación del hombre con la naturaleza. Nosotros también quisimos participar en este importante homenaje a una novela que consideramos fundamental en la literatura peruana por ser el mejor reflejo de nuestra sociedad. Influidos por los hallazgos encontrados al estudiar los antecedentes familiares de nuestro autor, presentamos algunas ideas sobre la problemática de la legalidad en *Todas las sangres*, teniendo en cuenta las experiencias de Arguedas al lado de su padre, el juez de primera instancia Víctor Manuel Arguedas.

En este libro homenaje no podía faltar una investigación sobre los escenarios que inspiraron la novela. La antropóloga Cecilia Rivera era la indicada para realizarla, pues desde hace años estudia aquellas zonas de Puquio y San Juan de Lucanas, Utec, Accola y Viseca. Así, después de meses de trabajo de campo, de sendas entrevistas a personas antiguas de la zona, ella y su equipo de investigadores, conformado por Piero Fioralisso, Luis Vargas, Cecilia Sueiro y Claudia Tristan, dan cuenta del lugar y los actores que inspiraron a Arguedas, y nos muestran con datos fehacientes su agudeza para captar la realidad social de su entorno, los procesos que entonces se gestaban y que acabarían con el gamonalismo, y, especialmente, para construir ideales de enorme vigencia en nuestros días.

Queremos agradecer a la ministra de Cultura, Diana Álvarez-Calderón, y a la viceministra de Interculturalidad, Patricia Balbuena, por confiarnos la realización de estos importantes proyectos. También a todos los participantes por la gran disposición de ánimo al solicitarles su colaboración. De igual modo agradezco a Cecilia, Carlos y Teresa Tovar Samanez, hijos de Elsa Samanez Concha, destinataria de la carta de Arguedas que incluimos. Asimismo, y como siempre, a Sybila Arredondo, por permitirnos reeditar la novela *Todas las sangres* y por acceder a que publiquemos la carta de Arguedas. Finalmente, agradecemos la paciencia de José Carlos Agüero, nuestro infatigable nexa con el Ministerio de Cultura.

Carmen María Pinilla Cisneros

B I B L I O G R A F Í A

ARGUEDAS, José María

1960 «Discusión de la narración peruana». *La gaceta de Lima*, n.º 11, junio-julio-agosto, 1 y 10.

ORRILLO, Winston

1965 «*Todas las sangres*, gigantesco esfuerzo novelístico de José María Arguedas». *Correo*, 25 de febrero, 12.



 Testimonios

Francisco Miró Quesada Cantuarias

TODAS LAS SANGRES Y EL HUMANISMO FILOSÓFICO¹



Carmen María Pinilla: Quisiera empezar recordando algo que usted escribió en 1994 sobre *Todas las sangres* y sobre su amistad con José María Arguedas; luego me dará sus impresiones, ¿le parece?

Francisco Miró Quesada Cantuarias: Me parece buena idea.

CMP: Entonces leo: «Conocí a José María Arguedas hace por lo menos cinco décadas. No recuerdo quién me lo presentó, ni el sitio en que estábamos. Pudo, tal vez, ser el patio de Letras de San Marcos. Desde que lo conocí lo admiré y, conforme pasaban los años y leía lo que él escribió y lo que escribían sobre él, mi admiración fue *in crescendo*. Me deleitaba su original literatura, y el mensaje que había en ella me impresionaba hasta el fondo del alma. *Los ríos profundos* fue, sin duda, su obra maestra desde el punto de vista literario. Pero no solo tenía un valor literario. En ella, José María revelaba al lector un mundo de magia y de encanto, y una concepción de la vida que era la auténtica visión del mundo andino, no como era en el Incario, sino tal como existía realmente en el Perú contemporáneo. Pero cuando leí *Todas las sangres*, mi admiración

[1] Entrevista realizada el 2 de julio del 2014.

por José María Arguedas no tuvo límites. Desde que lo abrí quedé fascinado y lo leí de un tirón hasta la última línea. Lo terminé al día siguiente, cuando la alborada se teñía de gualda y de rojo. Es que *Todas las sangres* no era solo una novela apasionante, era, además, un mensaje ideológico. Y este mensaje era un grito formidable que llamaba a la integración del Perú y que era, por eso, un reconocimiento humano total que abarcaba a la humanidad entera, a todas las sangres. Porque Arguedas nunca adoptó la posición fácil y demagógica de un indigenismo excluyente, que se alzaba contra la civilización Occidental. La integración era para él, la unión fraterna de todos los peruanos mediante el reconocimiento del valor de las dos culturas que integran nuestra realidad, la Occidental y la Andina. Y esta era, exactamente, la visión del Perú a la que yo había llegado siguiendo el camino, no de la literatura, sino de la filosofía: la integración no debía ni podía ser mediante la imposición escolar del castellano desde el *kindergarten* (qué ignorante es el indio, debemos educarlo), ni tampoco paternalista (pobrecito el indio, debemos salvarlo). La integración debía ser simétrica. Es decir, debía basarse en el reconocimiento mutuo de los grandes valores de ambas culturas» (Miró Quesada Cantuarias 1994: 9-10).

FMQC: Reitero plenamente lo dicho entonces. Es cierto, desde que lo conocí mi admiración fue cada vez más profunda. *Todas las sangres* me impresionó porque estaba escrito con un estilo extraordinario y también porque el tema nunca había sido tratado por nadie; era de una gran originalidad. Señalaba bien ese desprecio absurdo de los costeños por los serranos y él quería transformarlo en aprecio genuino. Además, los personajes de la novela son estupendos, algunos incluso hasta divertidos; otros, de una profundidad que solo puede lograr un verdadero genio.

Las críticas fueron estúpidas porque no apreciaron la originalidad de la novela. La empresa minera aparecía tal como se daba en la realidad; los dos hermanos Aragón de Peralta con ideales y temperamentos tan opuestos, uno muy moderno y el otro anticuado; luego el cholo Cisneros. Y el final es extraordinario.

Yo desde joven combatí el desprecio a los indios y a quienes querían mantenerlos en la pobreza, cuando se trataba de un pueblo digno de gran riqueza en todos los aspectos. Antes de

conocer a José María, yo había meditado sobre estos temas a raíz de mis trabajos sobre el significado del humanismo; por eso, cuando lo conocí, me causó tan honda impresión, tanta como cuando lo leí.

Tengo grabado el día de nuestro primer encuentro. Él había venido a estudiar a San Marcos. Yo estaba sentado en una mesa con Carlos Cueto, Luis Felipe Alarco y otros amigos más, y José María se acercó. Desde ese momento comenzó una amistad entrañable entre él y yo, porque los dos queríamos acabar con los prejuicios y lograr que el Perú fuera un país en donde se pudiera vivir dignamente.

Recuerdo una anécdota: cuando fui ministro de Educación, no dudé en nombrar a José María en el cargo de Director de la Casa de la Cultura, porque me parecía la persona idónea. Cuando le di ese nombramiento, me dijo: «Hermano, me has hecho millonario».

Luego tuvo la idea de hacer una presentación en el Teatro Municipal; no recuerdo el año, pero sí que participó un elenco muy variado y auténtico, y que el teatro se repletó. Había números sumamente originales, en los que se lucían sombreros de distintas partes del Perú. Los embajadores asistentes se quedaron admirados. Recuerdo que, en el entreacto, el embajador de México me dijo: «ni siquiera en México tenemos algo similar». La función continuó. Cada uno debía retornar a su sitio, pero el mío, ubicado en un palco, estaba ocupado. Entonces, con toda naturalidad, aprecié el resto de la función de pie, a un costado de la platea. Cuando terminó, José María se me acercó y me dijo: «¡Qué barbaridad! ¡Cómo han podido hacer eso! Espero que no me botes». «Todo lo contrario —le respondí—, te admiro más que nunca».

Él me enseñó quechua porque yo se lo pedí, pues pensaba que todos los peruanos debían estudiarlo. Nunca llegué a hablarlo bien, porque es un idioma muy difícil, no es de inflexión sino aglutinante. Pero me defendía y lo entendía a él cuando hablaba lentamente. Aún recuerdo los versos en quechua que me escribió, pues los conservo enmarcados. No sé por qué los escribió, se le ocurrió. Porque él no quería nada de mí. Probablemente había comprendido la situación en la que yo estaba...

Warmá sonqoykiwan kausaykichinki chiri Yawar runakunata.
Allin yachaynikiwan sumaqta rikunki imaymana llaqtanchikta
Runata. ¡Ama samaychu wawqey! ¡Ama saykuychu! ¡Auqa

runakunata wischuy! Peruninchikya kuyaqkunata hatarichiy, yanapasunaykipaq. Orqun, paran, ritin mana sayariwankichu. Urpi, fieru, quri songoyki...

Que quiere decir:

Con tu corazón de niño, harás revivir a los hombres de sangre congelada. Con tu buen saber, apreciarás todo lo hermoso forjado en nuestra patria ¡No te canses, hermano! ¡Pero no descanses! Ahuyenta a los malos. Levanta a los que aman a nuestro Perú, para que te ayuden. La montaña, la nieve, la lluvia, no te detendrán. Tu corazón es de oro, de fierro y de paloma...

En *El Dominical*, que estaba a mi cargo, publiqué muchos de sus artículos, lo cuento con verdadero orgullo. También publiqué la versión quechua de su «Poema a los doctores». Salió de manera independiente, pues la versión en castellano había aparecido el domingo anterior. Era una especie de reto. Él me mandó la versión en quechua y yo la publiqué, tal cual, para que se apreciara la musicalidad del idioma y para fomentar su aprendizaje entre los lectores.

CMP: ¿Podría desarrollar más esa relación que hace entre el humanismo filosófico y los ideales de José María Arguedas?

FMQC: El humanismo de Arguedas consistía en querer cambiar el desprecio de los peruanos hacia el indio en admiración, en aspirar a una sociedad de hombres viviendo en armonía y justicia. No odiaba a los costeños, porque era incapaz de odiar; pero sí quería que los costeños reconocieran el valor de la cultura andina, para hacer del país una pluralidad armónica. Esto era clave, pues el racismo es contrario al humanismo.

Ahora bien, el humanismo como meta, como ideal, viene de Europa y nosotros lo asimilamos, como tantas otras cosas, al punto que no es posible hoy en día salirse del paradigma cultural occidental. Primero llega el ideal del cristianismo y luego el ideal humanista. Europa penetra de manera irreversible en nuestra realidad.

Asumimos pues el universalismo europeo, que consiste en considerar la igualdad entre todos los hombres, una estructura humana universal. Sin embargo, yo consideraba, y lo sigo haciendo, que ese ideal del humanismo no había sido realizado

plenamente en Europa, debido a su desenfrenada carrera imperialista; y que en el Perú, si modificáramos el eje de nuestra forma de pensar y miráramos nuestras propias raíces, nuestras culturas ancestrales, podríamos realizar a cabalidad ese ideal del humanismo. Logrando al mismo tiempo autenticidad. Algo que Europa no había alcanzado. Porque para ser auténtico hay que tener una visión propia del mundo, que no sea copia, y, lo más importante, hay que plasmarla en la realidad. Eso es el Humanismo. En eso coincidíamos José María y yo. Advertía que él también luchaba, a su modo, por alcanzar tanto el humanismo como la autenticidad.

Y es que ser auténticamente occidental significa para nosotros una actitud de rebeldía extrema frente a Occidente. Significaba, en primer lugar, un acto de acusación, porque, al luchar nosotros por alcanzar autenticidad, teníamos que denunciar la inautenticidad de Occidente. Y esto se complicaba, pues advertíamos que la inautenticidad estaba también en nosotros mismos. Prueba de ello es que durante la Colonia pretendimos vivir una cultura cristiana que no era cristiana, porque los occidentales predicaban amor pero actuaron en exclusivo provecho propio. Luego hemos tratado de vivir una cultura humanista, pero deshumanizada, porque, como decía, en la modernidad, Europa predicó el humanismo y practicó el imperialismo.

Ahora bien, lo que hay que tener en cuenta de toda esta argumentación, lo central, lo valioso, es la concepción del hombre. En el sistema occidental moderno, el hombre es un valor incondicional, es un fin en sí mismo, cuyo destino es realizar plenamente sus posibilidades a través de un proceso histórico sin término. Entonces, al asumir nosotros este humanismo como meta, nos abrimos al reconocimiento de todos los hombres, y descubrimos la espléndida realidad de todos los hombres que habitan nuestro continente, sin distingos de ninguna especie. Apreciamos, por ejemplo, la capacidad creadora, la calidad humana de quienes antes fueron despreciados, de quienes en nuestro propio país consideramos equivocadamente como «los otros».

Gracias al humanismo corregimos nuestra mirada, eliminamos los prejuicios, nos liberamos de todas las categorías occidentales, que, como enormes promontorios en el camino, nos impedían ver el paisaje. Trabajamos así en superar costumbres mentales

adquiridas de Occidente, porque nada hay más antioccidental que proceder impulsado por el hábito y la rutina, dejando de lado la clara evidencia de la razón.

Al superar prejuicios y hábitos, nos encontramos frente a nosotros mismos y comprendemos que nuestra riqueza y que nuestras posibilidades son mucho más grandes de lo que habíamos pensado. Y no solo descubrimos la realidad autóctona, descubrimos una realidad humana variada y efervescente. Venida de todas partes del mundo.

Ese fue, pues, el derrotero de José María, el motivo de la lucha que emprendió durante toda su vida. Por eso yo dije en una oportunidad que la primera revelación del humanismo, de este cambio de mentalidad de quienes lo asumen y buscan la autenticidad, se da en el arte. El arte es, en todas las culturas, la percepción más directa de la realidad humana.

José María buscó mostrar, a través de su obra literaria, los aportes originales del elemento autóctono, destacar sus formas de coexistencia, el valor del trabajo colectivo, la armónica relación del hombre con la naturaleza. Él quería integrar todos estos elementos con las teorías y las técnicas occidentales. Pensaba, como también pienso yo, que se podía así lograr una eficacia difícil de imaginar.

Sin duda que José María nos mostró, en primeros pasos, la plasmación de este ideal de reconocimiento humano a través de un proceso de liberación social y económica cuyo más hondo sentido se revela en la realización total de las potencias individuales. Pienso que sintetizó este ideal en los versos que compuso a Túpac Amaru, en los que dice:

Pachan runa kanga, runañataq pacha...

El mundo será el hombre, el hombre será el mundo...

¿Estupendo, no?

Pienso que José María me llegó a tener verdadero aprecio y confianza. Sé, por ejemplo, que le dejó encargado a su hermana Nelly Arguedas que si, luego de su partida, tuviera alguna dificultad en cuanto a su desempeño como maestra, acudiera a mí, pues de seguro la atendería como a él mismo. No se equivocó.

CMP: ¿Podría hablar del sentido de la muerte para Arguedas?

FMQC: La muerte, el suicidio, la angustia en Arguedas es metafísica, porque toma conciencia de que el hombre es un ser arrojado al mundo; pero esta conciencia no lo ayudaba a superarla, a pesar de que deseaba tener fe. Hay personas que están más propensas a considerar el tema de la finitud. Y la posición frente a este problema es muy variable: desde a quienes la muerte los aterra, hasta otros que la enfrentan con un valor, no físico sino espiritual, y que no están pensando en que todo se va a acabar. Creo que José María Arguedas sí estaba pensando constantemente en la muerte. Y eso, me parece, viene también de su condición maniaco-depresiva.

Pero yo no creo en el psicoanálisis como medida para paliar la angustia, me parece una farsa. Creo que en la biografía de Arguedas algo ocurrió que desató su terror a la finitud, no podría decirlo. Su última novela en que trata de este tema no me pareció de la altísima calidad de las anteriores.

Cuando estaba en la onda positiva, su genio no tenía límites, era una explosión de creatividad. Pero cuando entraba en las bajas, miraba el suicidio.

CMP: Muchas gracias.

B I B L I O G R A F Í A

MIRÓ QUESADA CANTUARIAS, FRANCISCO

- 1994 «Arguedas». PINILLA CISNEROS, Carmen María. *Arguedas: conocimiento y vida*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 9-16.

Aníbal Quijano Obregón



LA VASTA EMPRESA NARRATIVA DE *TODAS LAS SANGRES*¹

LOS RÍOS PROFUNDOS Y LA AMISTAD

Carmen María Pinilla: ¿Podríamos empezar leyendo la parte de la carta que Arguedas escribió a Pierre Duviols donde hace referencia a usted, y, a partir de ella, recordar la amistad que lo unió al escritor? ¿Le parece?

Aníbal Quijano Obregón: Muy bien.

CMP: Entonces leo: «¡Estoy feliz! Sentía los más oscuros temores respecto a esa novela pero me visitó hace tres días el joven Quijano que tradujo el artículo de Bourricaud sobre *Yawar Fiesta*; estaba conmovido. Me juró que *Los ríos profundos* lo había curado de su atroz pesimismo. Me dijo, más o menos, “mi generación es la del fracaso del APRA, la de la aparente quiebra del Perú, la del Perú traicionado; por eso somos amargos; pero es una amargura por la ignorancia del pueblo; su libro (*Los ríos profundos*) es la versión más intensa y hermosa del Perú y de sus fuerzas germinales”. Luego me habló de sus discrepancias con Ribeyro. Le envió el artículo de Ribeyro. Me dijo todo lo que había entendido de la novela. ¡Era más de lo que me propuse! Ya no tengo pues temores. Yo creí que había traicionado

[1] Entrevista realizada el 4 de setiembre del 2014.

a los indios que me criaron por hacer “literatura”. Y una noche oyendo un gran huayno de Coracora rompí en llanto. Felizmente parece que no ha sido así. Le ruego disculparme este desahogo; pero su interés por el Perú es de lo más sincero que conozco» (Arguedas 2011: 49-50).

¿Podría contarnos detalles sobre esa ocasión? ¿Dónde se vieron? ¿Por qué la percepción suya era pesimista? ¿Qué sentimientos despertó en usted *Los ríos profundos*?

AQO: Primero, creo que no hay que tomar ese texto literalmente, como si fuera una grabación. ¿Tú conociste a José María?

CMP: No.

AQO: Él solía recurrir, de vez en cuando, a esas formas de énfasis, pero no es probable que yo usara esos términos. No me recuerdo diciendo a nadie «juro que», ni que fuera pesimista por la ignorancia del pueblo, etc. Pero ciertamente recuerdo que la lectura de *Los ríos profundos* fue para mí algo excepcionalmente importante.

CMP: ¿Por qué?

AQO: Cuando la novela fue publicada, yo estaba en un momento crucial, tratando de encontrar una ubicación y una perspectiva para el sentido mismo de mis relaciones con el mundo y, ante todo, para la orientación y el carácter de mi trabajo intelectual y político, tensionado entre, de un lado, la hegemonía de lo que hoy llamo el eurocentrismo, que estaba en todo lo que leía, en mis cursos en la universidad, en la Facultad de Letras y en la Facultad de Derecho, y, de otro lado, lo que en otras ocasiones he llamado la poética latinoamericana, narrativa y poesía, en cuya lectura andaba sumergido en esos años y que iluminaba de otro modo el mundo, además de mi propio laberinto emocional en donde presionaba, aunque confusamente, la experiencia mental y vital de mi propia trayectoria anterior en el mundo andino. La poética que iluminaba *Los ríos profundos* fue decisiva para sentir, y, de algún modo, quizá inclusive saber, que no tenía que optar por el eurocentrismo y que la historia andina estaba hirviendo un otro mundo posible de poderosa densidad. Desde mi lugar y mi perspectiva de hoy, no tengo duda de que esa novela fue, en mi trayectoria, el sonido decisivo de dicha poética latinoamericana en donde pude encontrar los sonidos que me permitieron

producir después lo que se debate en el mundo actual, con la propuesta de la Colonialidad/DesColonialidad del Poder. Y, sin duda, yo estaba muy contento de poder decirle a José María ese excepcional valor de su libro, que permitía ver, sentir, esa fecunda historia posible. Por otra parte, yo venía también, desde mi temprana adolescencia, confrontando oscura y confusamente el poder, y estaba ya, como ahora suelo decir, viviendo en este mundo adentro y en contra. Políticamente era un activo militante contra las dictaduras y, para cuando se publica *Los ríos profundos*, yo había estado preso más de una vez, perseguido y obligado a la actividad política clandestina. Había militado en lo que hoy podría llamarse un ala izquierda del APRA, ya que esta era una organización muy amplia y muy heterogénea, con lugar para tendencias y grupos diferentes, inclusive para gentes que, como yo, para entonces trabajaban ya con la teoría materialista de la historia y un horizonte llamable socialista. En ese momento, la dirección central del APRA había dejado hacía rato su radicalismo inicial y tenía ya un claro compromiso con la fauna dominante del país. El movimiento popular había sido, pues, desorientado y derrotado. Y aunque la dictadura de Odría había terminado con las elecciones de 1956, no había, en ese momento, lugar para mucho optimismo sobre el futuro inmediato del movimiento popular.

Entonces, para mí, *Los ríos profundos* era, de algún modo, la expresión de una grande potencialidad de la vida en el Perú. Es eso que hoy día admitimos como la gran diversidad cultural, la gran diversidad vital, la enorme densidad de la experiencia humana en el Perú. Todo eso estaba sensible allí. Y para alguien, como yo, que estaba buscando algo como eso, que me permitiera realmente encontrar un lugar y una perspectiva, una identidad, pues, eso era exactamente lo que sentía. Eso fue un descubrimiento. Eso fue lo que me causó *Los ríos profundos*. Entonces para mí tuvo un impacto vital muy fuerte, que es parte de mi biografía personal. ¿Entonces qué le dije, cómo le dije eso a José María? Si no fueran esas las palabras, es lo mismo; lo que quería decir era eso.

CMP: Y entonces Arguedas siente que, con esta confianza que le ha hecho usted, se despejan ciertos temores. Dice: «ya no tengo pues temores. Yo creí que había traicionado a los indios que me criaron por hacer “literatura”».



AQO: Supongo. Algo dijo él en ese momento, que otros lectores no parecían haber entendido de qué se trataba la novela. Algunos lectores le habían dicho que el conflicto social peruano, sobre todo en el campo, estaba ausente en la novela. Incluso le habían dicho: «pero aquí no hay huellas de ese conflicto». Pero yo le dije que eso es imposible. No solamente está todo el conflicto completo, real, sino que todo está hecho en medio de la estructura de poder, que ahí se siente. Y además, luego incluye el fabuloso motín de las chicheras. Exactamente no se trata de un caudillo sino es el pueblo mismo, su propia gente; sus mujeres en este caso, que toman en sus manos cómo defenderse de eso, cómo atacar eso. Entonces me dijo: «Oiga, es usted la primera persona que dice esto. Usted es la única persona que ha entendido esto».

CMP: Luego dice la carta de Arguedas: «una noche oyendo un gran huayno de Coracora rompí en llanto». ¿Usted recuerda alguna ocasión en que sucediera esto?

AQO: Exactamente la ocasión no, pero quien cantaba huaynos de Coracora era Carmen, mi esposa. Carmen es de Coracora, y cuando estábamos en su casa, cantaba. Recuerdo una vez que había un profesor de Huancayo, un profesor Baquerizo, que solía también llegar casualmente a esa casa, y él, que no había escuchado a Carmen, dijo: «Caramba, es una profesional, para ir a los coliseos».

CMP: ¿Profesionalmente?

AQO: Carmen sí es profesional, graduada en Educación por la Católica y doctora en Psicología por San Marcos, pero no es profesional del canto. El profesor Baquerizo sostenía: «debiera cantar». Cantaba realmente de manera muy hermosa, digamos muy linda. Y claro, Arguedas debió emocionarse y llorar.

CMP: ¿Se emocionó en esa ocasión?

AQO: No sé si en esa ocasión exactamente. Mi memoria no da para tanto, pero sin duda se emocionó al oírla... José María se encariñó mucho con Carmen. Lo dice en alguna de las cartas que me escribió.

LAS CARTAS DE JOSÉ MARÍA

CMP: Veo que tiene buen número de cartas escritas por José María.

AQO: Yo soy un fulano, para muchas cosas, tonto. Yo no guardo correspondencia. Ni escribo cartas para que la gente después las vaya a guardar. Claro, hay un género epistolar. Pero todo eso me parecía inútil. Por eso, yo no he escrito nunca con tal finalidad, excepto para un debate. Entonces, las cartas que finalmente se han conservado conmigo son las que estaban entre mi papelería. Por lo cual también se han perdido muchas de ellas. También cartas de Arguedas que hubiera debido conservar, cartas que sé que estaban pero que ya no están. En verdad, él me había escrito muchas cartas durante los años 60, desde Lima, desde Chile, desde Estados Unidos, desde Francia.

Acerca de Carmen, en una carta que me escribió a Chile, el 9 de mayo de 1960, él me contaba que ella había ido a verlo y que apenas se encontró con él, se echó a llorar. Y claro, a José María eso lo conmovió y también a Celia, su esposa, que estaba en ese momento con él. Con Celia teníamos mucha amistad, nos queríamos mucho. En esa carta, José María dice que Carmen «tiene el candor de las muchachas serranas, una cualidad que siempre he considerado como la mayor fortuna. Cuando me vio por primera vez después de su viaje, no pudo contener las lágrimas». Poco más adelante afirma que «el auxilio de una muchacha así es bueno para seguir adelante y para conocer el mundo», como él esperaba generosamente que yo podría hacerlo, ya que me dice en la misma carta: «Tengo fe en Ud. Tengo la impresión, que me ha engañado muy pocas veces, que Ud. no se corromperá nunca, que no se venderá jamás, que rendirá Ud. su vida por sus ideales y por este país formidable que los marrajos que ahora la dominan no han conseguido encadenarlo». Antes de que Carmen viaje también a Santiago, él iba a mi casa a visitarla y a ver al niño.

Poco después Carmen fue a reunirse conmigo en Santiago de Chile, donde vivimos por un par de años. Y allá recibí otras cartas de José María que aún conservo. Cuando regresamos al Perú, nuestra amistad se hizo más estrecha, con él y con Celia, a la que aprendimos también a querer mucho. Nos visitábamos con frecuencia.

En una carta desde Estados Unidos, en 1965, manuscrita, llega a decir algo que fue muy grato para nosotros, pero también para confirmar su divorcio con Celia, lo que para nosotros no era

una buena noticia: «Usted y Carmen siguen siendo muy preferidos de mi corazón. En su casa me siento cómodo. Entre protegido y auxiliado y bienvenido. Usted no puede dudar jamás, jamás, de mi honestidad. He sufrido mucho. Y mi amor por los que sufren es más grande que el de los que me odian. Y he de necesitar de ustedes porque es casi seguro que viva solo». Comunica después su divorcio de Celia, confirmando lo que ya nos había anunciado en una carta anterior desde Estados Unidos: «Ud. es una de las cinco personas en el Perú a las cuales siento que estoy obligado a informar». ¿Quiénes serían los otros cuatro? Y la noticia era: «me voy a divorciar de Celia», y el argumento era que buscaba salir de una «cárcel dorada», todas esas cosas... Nosotros continuamos nuestra amistad con Celia hasta su trágica muerte, atropellada por un camión en la carretera, cerca de Huacho.

En una carta escrita el 4 de enero del 67, muy poco después de ser salvado de su primer intento de suicidio, José María escribe: «Estoy aún en una especie de estado crepuscular. El mortal accidente que yo mismo me produje, fue el resultado de una crisis total. Se habían quebrado casi todos los soportes que hicieron posible mi vida anterior. Ahora estoy tratando de reintegrarme. El caso es tan doloroso como cien partos juntos. Pero he aguantado y siento que amanezco, muy lentamente». Quería explicar su intento apelando a la imagen de haber estado viviendo en el «vientre del monstruo», en un círculo social e intelectual que le era muy grato («son buenas gentes, hasta buenísimas, pero el sumun de la pequeña burguesía»), pero en el fondo son las mismas razones que explicaban su divorcio de Celia. Después de un relato de su proceso de «reintegración», escribe: «Espero que estas declaraciones no lo aburran. Hay, o debe haber aún entre Ud. y yo algo de esa maravillosa corriente de identificación humana que se formó, creo que desde que nos conocimos. Y algún camino hemos hecho juntos».

Nuestra amistad continuó aún más viva cuando él se fue a vivir un tiempo, a fines de los años 60, en Santiago, Chile, donde yo vivía entonces con mi familia. Nos visitaba siempre, así conoció también a muchos de los intelectuales y políticos exilados que vivían en esos años en esa ciudad. Podíamos conversar largas horas, algunas veces toda la noche hasta el amanecer, como ocurrió la última noche que pude verlo antes de su viaje a Lima y su decisión de suicidarse.

José María le escribió sobre nuestras conversaciones a un amigo común en cuya casa también solíamos reunirnos, Pedro Lastra, poeta, escritor y crítico reconocido, con quien mantenemos una muy profunda amistad. En una carta a él, fechada el 28 de enero de 1969, José María cuenta: «Es posible que pueda escribir la novela en Santiago. He pedido licencia con sueldo por todo el segundo semestre. Mis dificultades con el relato fueron bastante despejadas en mis largas charlas con Aníbal y lo fueron mucho más durante mi permanencia en Chimbote y en casa de los curas. ¡Esa ciudad es verdaderamente la muestra más revuelta del revoltijo que vivimos en el mundo y algo más sangrientamente en el Perú. Se siente uno, a veces, como al borde de la reventazón total. O revientas o escribes. Y los desajustes personales que no acaban de alinearse porque traen varios siglos de antecedentes. Bueno, total: que estaré nuevamente con Uds.» (O'Hara [ed.] 1997: 60). En efecto, en Santiago habíamos realmente pasado muchas horas hablando de lo que menciona en la carta y, por cierto, sobre su último libro.

LA VIDA Y LA POLÍTICA

CMP: Ahora propongo hablar de la vida y la política. El tema de las luchas sociales está presente en las interpretaciones de Arguedas; pero en la práctica, ¿cuán ajeno se mantenía a esto? ¿Entendía la lucha revolucionaria como una —usando sus conceptos— «socialización cotidiana del poder»?

AQO: Era muy complicado todo eso con José María. Hay que recordar que él originalmente fue miembro del PCP, luego salió de ahí; pero él, en más de una vez, ha insistido en que lo que le produjo una orientación definitiva fue leer el trabajo *El Estado y la revolución* de Lenin. Dice, sin embargo, que «me hizo socialista pero no mató en mí lo mágico». Y eso es muy definitorio de él. Él era exactamente eso. Yo creo que no se puede pensar en José María como alguien que pensara sistémicamente en estas cosas, como los antropólogos estructural-funcionalistas de su tiempo. Por el contrario, él pensaba de manera plural, diversa y heterogénea, como todos en el mundo andino. Pero que lo pensara constantemente, que teorizara sobre eso, no. Eso no era su asunto.

CMP: ¿Cree Ud. que la militancia política suya era motivo de cierta incomodidad para él, al no hacer lo mismo?

AQO: En un par de cartas toca el tema, y no es exactamente así. No se puede decir que lo incomoda. Incluso en una de sus últimas cartas él elogia la persistencia, la perseverancia, la entereza, la consecuencia con las ideas y las causas que ambos defendíamos. Entonces, no era exactamente pues incomodidad. Lo que sucede es que nosotros dos teníamos una conversación muy abierta. Debatíamos todo el tiempo. Entonces, algo podía quedar en él de su experiencia original con el PCP, con el cual yo no estaba de acuerdo. Nunca estuve de acuerdo, como todo el mundo sabe. Entonces, claro, había siempre un debate. Y además había otras cuestiones de debate. De algún modo, a mi juicio, persistía en mirar lo de hoy como si estuviera ayer. Y eso marca toda su obra escrita. Pero también marcaba mucho a su manera de ser, de actuar... Entonces, en esas cuestiones siempre había un debate. Pero también él podía reconocer en mi trabajo algo de sus propias experiencias y reflexiones.

CMP: Es importantísimo, ¿podría explicarlo más?

AQO: En su carta del 4 de enero de 1987, escribe: «Toda esa cantaleta viene del entusiasmo de la lectura de su excelente estudio de lo rural y urbano para América Latina. Acababa de leer un mazacotudo estudio escrito por Matos —estoy empezando a leer muy poco a poco—. Su estudio me esclareció todo un universo de preocupaciones y vino a confirmar muchas reflexiones sobre experiencias, reflexiones que hice antes de escribir *Todas las sangres*... ¡He aquí, Aníbal, que puedo disfrutar de la lectura de un trabajo tan sólido en su argumentación como fluido y bello en su estilo! Y algo hice para que su autor llegara a esta regocijante sabiduría y pasión esclarecedora!».

CMP: Pienso que él lo buscaba porque quería justamente opiniones polémicas.

AQO: Lo que Celia decía era exactamente eso. Que todo el mundo trataba a José María con una suerte de sobonería; pero de parte de algunos también había, al mismo tiempo, una suerte de condescendencia. Conmigo era diferente. Era alguien a quien yo respetaba y quería mucho para que ocurriera cualquiera de esas cosas. Ambos nos respetábamos y nos queríamos, por lo cual las relaciones intelectuales eran pues así. Debatíamos con

mucha libertad. Nos decíamos lo que pensábamos. Y Celia decía eso: «tú eres la única persona que es capaz aquí de hacer eso con José María». Él sabía que yo estaba estudiando esas cosas, y que lo que le iba a decir era aquello que yo pensaba y estaba estudiando. No iba a modificar mi pensamiento para que le gustara.

CMP: ¿Por qué ha sostenido usted en alguna oportunidad que Arguedas le dijo: «yo sabía que usted no iba a venir a la ceremonia de entrega del premio Garcilaso»?

AQO: En efecto, cuando le dieron ese premio, yo no fui a la ceremonia. Pero, después, él vino a mi casa, yo vivía en esa época en un departamento frente al Campo de Marte, y fue entonces cuando me dijo: «yo sabía que Ud. no iba a ir, por eso le he traído esto». Era su texto «Yo no soy un aculturado». Era la versión manuscrita. Desafortunadamente, se me ha perdido. Entonces esa es la ocasión.

CMP: ¿Por qué él sabía que usted no iba a ir?

AQO: Por una razón: él sabía que yo no estaba conforme ni con ese premio oficial, ni con su participación en el gobierno.

TODAS LAS SANGRES

CMP: Ahora sí entremos a *Todas las sangres*. Le pido explayarse en algo que ha dicho usted sobre esta novela. Cito: «*Todas las sangres* es la empresa narrativa más vasta y más compleja producida en el Perú con la formidable ambición de cubrir toda la heterogeneidad histórico-estructural de la sociedad peruana».

AQO: Así es. Sostengo eso hoy, no solo en el momento en que lo dije. Creo, en efecto, que es la más vasta empresa narrativa del Perú. Es el intento de cubrir toda la heterogeneidad histórico-estructural, la heterogeneidad cultural, de esta sociedad. Cubrir todo eso, asumiendo además que no se trataba de una heterogeneidad estructural como todas las demás, sino una estructura de poder que estaba fundada en lo que después he llamado la teoría de la colonialidad del poder. Esta era una novela por eso mismo de ese tamaño, de esa ambición. Y yo sigo sosteniendo eso hoy. En el Perú no se ha producido otra novela equivalente, que yo sepa.

CMP: Y añade usted a lo anterior: «Pero esa múltiple existencia social hubiera sido leída, quizá de modo más eficaz y más profundo, sin los resabios eurocéntricos que yo estaba tratando de señalar en esa reunión sobre los cuales habíamos hablado antes con el propio Arguedas».

AQO: Claro, él mantenía, como mucha gente entonces, y como creo que incluso todavía ahora —quienes se llamaban marxistas o materialistas históricos—, esta suerte de perspectiva unidireccional, unilineal, que iba del comunismo primitivo, el esclavismo, el feudalismo... Esta línea, esta perspectiva, no tiene sentido, no tiene lugar en la historia. No es real. Pero todos los que hoy se llaman materialistas históricos siguen hablando de eso. Yo para esa época ya había llegado a la conclusión de que no solo no era así, que la historia no ocurrió así, sino que era mucho más complicado que eso, y que esta perspectiva unilineal y unidireccional debía ser desterrada. José María, aunque ex-PC, seguía admitiendo esa imaginada secuencia desde el comunismo primitivo, feudalismo etc., etc. Aunque ya no ciertamente como estaliniano, pero todavía como alguien que no se ha logrado limpiar del todo de esas ideas. Y habíamos hablado muchas veces de esto. En ese terreno, él era más bien una cabeza llena de contradicciones. Pero, ¿cuán teóricamente consciente podía ser José María de lo que él realmente sabía y sentía, que había una vasta y constante fluencia de contradicciones, simultaneidades, en lugar de solamente una secuencia histórica desde el «comunismo primitivo», etc.? Es decir, lo que yo llamo, desde los años 60, «heterogeneidad histórico-estructural de la sociedad»: que han coexistido aquí muchas formaciones sociales, muchos modos de existencia social, de tiempos y distancias diferentes, que se juntan aquí por razones históricas; y que, por lo tanto, más que en ningún lugar del mundo, en América Latina no es posible esa secuencia. Y desde América Latina, en lugar alguno del mundo.

Entonces esta era una cuestión que José María vivía y sentía, y eso cuenta en la novela, que de algún modo la relación hacienda-indio es una típica relación feudo-siervo. Y él me decía: «Pero Aníbal, yo lo he visto». «Doctor, ¿cuándo?» le preguntaba yo. «Hace cincuenta años». En ese entonces, claro, lo que todos veían era solo la servidumbre. Pero ahora sabemos que había más que eso. En Europa, el siervo del señor feudal europeo

pertenecía a la misma «raza». Pero en América se impone la idea de «raza» al comienzo de la Conquista, allí se inventa y se construye la idea de «raza». Pero allá, en Iberia, no es lo mismo. Cuando los señores de Castilla derrotan a los musulmanes de la zona sur de la Iberia, se imponen. Después controlan todo el sur de la Iberia, entonces imponen a todas las demás poblaciones un colonialismo interno. Pero no lo que yo llamo la colonialidad del poder. Allá las relaciones de superioridad-inferioridad son formas de las relaciones de poder históricamente impuestas, no se trata de las relaciones supuestamente debidas a la naturaleza biológica de las gentes. Aquí no, el indio no era solamente un siervo, era *un indio*. Que es otra cosa. El negro no era solamente un esclavo, era ante todo *negro*. Como decía Aristóteles, la esclavitud es casi un hecho natural, porque tiene una muy larga historia; pero desde América estás hablando de otra cosa, estás hablando de una esclavitud que consiste para estas gentes en ser «naturalmente» inferiores. El indio, o el negro, es «naturalmente inferior».

Hay algo de esto que anda ya como una cuestión en la cabeza de José María. Él no dice que fue enviado a vivir con los sirvientes. Él dice que fue enviado a vivir *con los indios*. Entonces algo quedaba también allí. El mismo título de la novela *Todas las sangres* evoca de algún modo, quiéralo o no lo quiera, tenga o no conciencia, exactamente esta fisura mental que se creó al comienzo de la Conquista.

LA «RACIALIDAD» EN *TODAS LAS SANGRES*

CMP: Esto que acaba de expresar está concatenado con la siguiente pregunta que quiero hacerle. Cuando uno lee *Todas las sangres*, advierte que el tema de la raza es fundamental. Cuando Arguedas caracteriza a los diferentes grupos sociales habla de sus distintivos raciales, de igual modo que habla de su religión y de los valores que norman su comportamiento. ¿Podría abundar en la importancia que ahí le da Arguedas a la raza?

AQO: Sí. Es muy importante, y es hoy crucial en el debate ya no solo latinoamericano sino mundial. Bueno, yo he trabajado por años en esto, y sigo trabajando. No hay rastro en la historia previa hasta fines del siglo XV, cuando se hace el así llamado descubrimiento de América, de que esta idea de la inferioridad o superioridad

de las gentes se deba a razones biológicas. Lo que es llamado raza hoy, que la gente es por su naturaleza inferior o superior —o, como ahora se dice en cierta prensa limeña, explícitamente racista, que quien vive en la altura tiene pocas neuronas, tiene poco oxígeno para su cerebro—, en ese entonces no había huellas de eso. La idea de superioridad-inferioridad es vieja. El poder es tan antiguo como la especie. Sin duda, un ministro se cree superior a la secretaria de allá abajo. Pero eso es otra cosa, es el lugar que tienes en el poder. El señor de Castilla se siente superior al fulano de Sevilla en el siglo XVII, pero saben los dos que son, digamos, iguales en esos términos. Porque tú puedes ser rey, y sabemos que muchos reyes eran ejecutados, tú puedes ser noble, y legalizas eso; tú puedes ser rico y eso cambia.

Pero, desde el primer viaje de Colón en adelante, existe la idea de que el lugar que la gente tiene en el poder, superior o inferior, depende de que su «naturaleza» sea inferior o superior. Pues la pregunta que se hacen quienes vienen con Colón, sobre las poblaciones que encuentran en «América», no es ¿quiénes son estos? sino ¿qué son?: ¿son humanos o no son humanos?, ¿son bestias?, ¿semibestias?, ¿tienen alma? Eso es lo que se debate en la reunión de Valladolid a mitad del siglo XVI. Ginés de Sepúlveda dice: son como animales, por lo tanto tenemos derecho a explotarlos como explotamos al mulo, al caballo, a la vaca. No obstante, tanto el Papa como otros pensadores dicen: pero son humanos, aunque paganos, y deben ser cristianizados. Pero, después de medio siglo, de prácticas sociales coloniales y colonialistas, la idea de que tales pobladores son inferiores por razones biológicas ya está establecida y va a perdurar y se va a imponer. Se va a imponer como algo natural.

Hoy día mucha gente, la inmensa mayoría, sigue pensando que hay, efectivamente, razas. Hay una confusión producida, por ejemplo, entre «color» y «raza». Porque ciertos rasgos fenotípicos, color del cabello, de la piel, etc., están en la biología, vienen con tus genes. Pero eso no tiene nada que ver con tu capacidad de producir cultura e historia en este mundo. ¿O alguien puede decir, seriamente, que Bush era superior a Mandela? No. Entonces carece de sentido. Todo esto es literalmente un *constructo*.

Finalmente se acuña eso, se establece como algo casi material en las relaciones sociales. Las relaciones sociales tienen una materialidad, consisten en una serie de comportamientos,

de intercambios de comportamientos. Eso incluye la imagen y la idea de inferioridad y superioridad por cuestiones raciales, por razones de biología. Por eso para Mariátegui, como para Arguedas, de algún modo, eso es tan complicado. Mariátegui no sabe a qué diablos llamar raza realmente, porque para él la idea de que un indígena es inferior por razones biológicas es absurda. Pero no lo tiene tan claro en relación con los negros. Pero también para quitarse esta idea hay que poner al revés tus intestinos y tus venas, y lavarlas y limpiarlas, porque está tan profundamente incorporado a tu manera de ver el mundo y de pensar, que es tu epistemología. Es una epistemología racista. De eso estamos hablando hoy día. Hay que salir de ese episteme racista para que la idea de raza se aparte.

Los norteamericanos negros piden igualdad racial. Entonces quiere decir que la raza existe. Si no existe, ¿entonces qué igualdad piden? La idea de raza debe desaparecer de la cabeza de la gente. Debe haber un cambio epistémico. Tienes, pues, que poner de revés tus tripas mentales para que eso desaparezca. Se puede, pero va lento. ¿No es verdad que la mujer era automática y naturalmente inferior en el mundo? ¿No es verdad que los conquistadores vinieron con su Biblia, que dice exactamente eso? Pero, ¿no es también verdad que ahora, después de los conflictos que hay en todo el mundo, la mujer comienza a ser igual? Quiere decir que hay algo tan profundamente metido en tus venas como la inferioridad de la mujer, por ejemplo, que puede ser limpiada. La idea de raza es exactamente lo mismo. Ocurre en todos los ámbitos de la vida social: el sexo, el trabajo, la autoridad, el sentido de existencia. Cada área de tu práctica social está envuelta, impregnada de este *constructo* que parece ser real.

Esto está en diferentes modos, en diferentes porciones, en unos más, en unos menos, con o sin conciencia de la gente. Esto es, obviamente, también un debate con José María. Yo no tenía aún en ese momento ni los estudios hechos, ni la convicción que ahora tengo, que me han permitido producir esta perspectiva, que se llama la colonialidad del poder, cuyo fondo es este. Una vez que esto queda descubierto aquí, ¿dónde nace esto? Aquí, en América. ¿Cómo se mundializa? Porque para esta teoría es recién entonces, con América y por América que se forma lo que se llamará después Europa Occidental, porque después de eso Europa pasa a ser el dueño colonial de todo el mundo. Entonces, claro, se racializa a

las poblaciones y se impone esta idea en la materialidad de las relaciones sociales. Aún hasta el siglo XIX hubo pretensiones llamadas científicas. Claro, fueron destruidas. ¿Cómo probar semejante barbaridad? Pero quedó en la práctica, quedó la idea.

Esto es un asunto crucial. La colonialidad del poder significa exactamente un patrón de poder donde la base de la clasificación social de la gente, de toda la población del mundo, es eso que hoy día llamamos «raza». Y eso forma culturas, naciones, etnicidades. Obama no es exactamente negro, es mulato, pero en el ámbito norteamericano es de color. Él dijo en su discurso de toma del poder: «A mi padre, 40 años antes, no le hubieran permitido la entrada a ese restaurante». Claro, las cosas cambiaron desde que Martin Luther King y sus seguidores empezaron a marchar... Es la lucha, es el reclamo, es el conflicto lo que hace que el racismo se mantenga o se vaya. Por eso digo que hay una episteme racista que tiene que ir siendo limpiada de nuestra última vena. Y la teoría de la colonialidad del poder descubre todo esto. Yo estaba empezando a pensar en ella, pero aún no tenía el trabajo teórico de hoy. Y entonces todas estas ideas eran parte de nuestras andanzas, de nuestras habladurías con José María.

LA LEGALIDAD EN *TODAS LAS SANGRES*

CMP: Volviendo a *Todas las sangres*, el tema de la legalidad, del sistema legal, las leyes, que determinan las relaciones de la vida social, aparecen ahí como algo cínico; están hechas para ser transgredidas, sobre todo por los poderosos. ¿Por qué cree usted que este tema está tan presente en *Todas las sangres*? ¿Será porque el padre de José María era juez? o ¿porque es un nexo estructurante de la dominación?

AQO: Supongo que por las dos razones. Él tuvo una suerte de experiencia legal judicial con su padre, andando por todas partes. Su padre era abogado y juez. Entonces, no puede no haber incorporado a su manera el asunto legal. Pero esto es, claro, una cara. Lo otro es que toda legalidad en el Perú de entonces, sobre todo, estaba exactamente armada sobre esta base. Hay una jerarquización del poder hecha: 1) sobre la idea de raza, sobre la idea de etnicidad; por eso es que la ley es siempre arbitraria; y 2) pero que al mismo tiempo tiene legitimidad; la gente la asume con naturalidad, le parece que es así. De ahí que el poder y la

legalidad están asociados, incluso de manera a veces simplemente arbitraria. Incluso contra el discurso legal, que hace que un juez favorezca a un gamonal y no a su siervo indio, no obstante que la ley diga otra cosa. Pero la práctica del poder está siempre llena de contradicciones.

Cuando trabajaba en los archivos sobre la esclavitud de los negros en el Perú, para mí era una sorpresa descubrir que había una institución judicial que permitía a un negro quejarse de algo que sobrepasaba las normas y la legalidad. Un negro podía enjuiciar a su amo. Recuerdo que en un archivo colonial encontré un documento en el que una monja, por supuesto de la vieja aristocracia limeña, está en el convento con su esclava, y la tortura. Y la muchacha logra escapar de allí y se queja al funcionario específico que tenía a su cargo los casos de redhibición (creo que así se llamaba esa institución), denuncia y gana el caso. Esto fue en el siglo XVIII.

Por eso, es lo mismo en el caso de la relación de gamonales y los indios. No son solo sus peones (término local para decir siervos), son indios. Ese es el punto. Entonces, eventualmente, quizá eso es parte de la experiencia de José María. No tenemos mucha información exacta sobre eso, ni en cartas ni en textos, cómo y a quién enfrenta su padre en el terreno de la legalidad. No lo sabemos bien; pero podemos sospechar, incluso porque el propio Arguedas es como es, que había algo allí donde el padre podía usar la ley en favor de las víctimas del poder. Y pudiera parecer incongruente; el padre, como él lo describe, es blanco, de ojos azules, y lo dice con orgullo. Y podría parecer incongruente que pudiera de alguna manera usar la ley a favor de las víctimas del poder. Puede que no lo sea. Porque yo sí he conocido casos en que efectivamente algunos individuos dentro de los dominantes eran capaces de defender a los dominados en contra de los propios dominantes. Eso me consta.

Entonces, la legalidad es un asunto a ser examinado probablemente en la propia biografía arguediana para entender un poco su posición. Pero yo no he encontrado en la escritura arguediana nada como referencias explícitas, específicas, sobre cómo procedía el padre en ese terreno. Aunque se puede sospechar. Por eso la legalidad es un tema tan permanente, porque el poder está, pues, hecho no solamente por la violencia cotidiana; también tiene un aparato ideológico y legal que legitima para la gente esa relación de poder material. Por eso la ley está presente y, sin duda, la religión es la otra cara de lo mismo.

EL NUDO ARGUEDIANO

CMP: Usted ha dicho que sin la colonialidad del poder, sin la racialización, no sería posible entender el nudo histórico en que se encuentra José María Arguedas ni la manera en que se convierte en un nudo personal.

AQO: Si fuera tan sencillo como pasar del comunismo primitivo al feudalismo, al capitalismo, etc., todo esto que estamos hablando no tendría sentido. La historia se iría resolviendo paso a paso, etapa por etapa. Pero si la historia está marcada por lo que llamo la heterogeneidad histórico-estructural, si toda existencia social posible tiene esa condición, pues es elemento central de toda estructura posible de poder, la idea de una revolución por etapas, como mucha gente, la mayoría quizá, admitió y defendió y quizá aún defiende, carece de sustento en la realidad y en la historia. Pero, desde América, se trata de un patrón específico de poder que, de un lado, asocia a todos los modos de control del trabajo, de modos de producción, si se quiere, bajo la hegemonía del capital. El capitalismo no es solamente lo que se refiere al capital, como una relación social específica, sino al conjunto de todas las formas de producción que no solo coexisten en un mismo momento y en un mismo espacio, sino que se articulan estructuralmente, formando una única estructura de poder que, por la plena y creciente hegemonía del capital, tiene, pues, carácter capitalista en su conjunto. En segundo término, se trata de un patrón de poder en cuya base de clasificación social de las gentes en el poder está la idea y la práctica de lo que hoy llamamos «raza». Entonces, la raza pasa a ser el fundamento, la base del nuevo patrón de poder capitalista colonial-global. ¿Cómo se clasifican las gentes? No solo por su tamaño, o por su poder. Se las clasifica, en primer término, por la «raza» a la que pertenecen. Ese poder, como se origina en la violencia colonial, por la centralidad de la «raza» mantiene su carácter colonial cuando el colonialismo ha terminado. Y no se trata de lo que ocurre en un país o en una región en particular, pues afecta a la condición del entero patrón de poder que impera sobre todo el planeta y sobre toda la población de nuestra especie, los *Homo sapiens*. Se trata, pues, de la *colonialidad* del poder.

Colonialidad es un neologismo, no existe en el idioma. Porque esa institución llamada «raza», su origen y su carácter, es colonial. Somos países «independientes»; sin embargo, existe ya

no el colonialismo —porque el Estado es independiente—, pero toda la estructura interna de poder, aquí, en cualquier parte, en todo lugar, que incluya en su base la idea y la práctica, en su estructura de poder, del elemento raza, sigue siendo colonial. Por eso era indispensable una palabra que nos dijera eso. No es *el colonialismo*, porque eso es de fuera para adentro. Pero aquí, adentro, el poder tiene carácter colonial, es una colonialidad.

Después he descubierto que la palabra *modernidad* es también un neologismo mucho más antiguo, de un siglo atrás ¿Quién lo acuñó? Baudelaire, que era un poeta francés. Las palabras usuales eran «moderno» y «modernista». Pero «modernista» no se refiere al carácter del asunto. ¿Qué cosa es el carácter de aquello que es moderno?: la *modernidad*. Entonces, *colonialidad* y *modernidad* son dos neologismos. Uno, que se produce exactamente en torno a esta idea del carácter colonial, y lo otro, que se produce sobre el carácter de lo moderno. París era de cierto modo, en el imaginario de los intelectuales y artistas de casi todo el mundo, sobre todo durante el siglo XIX, la capital del mundo de lo moderno. Pero hacía falta una palabra sobre la condición, el carácter de lo moderno. Baudelaire, en París, propone el término: *modernidad*.

La *colonialidad* es también un neologismo que hacía falta en el idioma para poder nombrar una estructura de poder, de origen y de carácter colonial, cuando el colonialismo queda atrás en la historia. Se trata de la estructura de poder fundada sobre la idea de raza y su pareja de etnicidad, que es lo que permite entender cómo se clasifica la gente de toda la especie desde fines del siglo XV. Entonces, es un patrón que se ha convertido en patrón mundial de poder, que ha atravesado todas las formas y que está aún vigente.

CMP: Ese es el nudo arguediano...

AQO: Ese es el nudo². Antes de la Segunda Guerra Mundial era, sobre todo, un nudo latinoamericano. Porque para poder ser plenamente, socialmente libres, era necesario no solamente ir eliminando las formas de dominación que son parte del

[2] «No es posible la modernidad sin la igualdad social, no es posible la igualdad sin la identidad. Es decir, es exactamente una jaula histórica en la que fuimos todos colocados y que probablemente, muy poco, si es que hubo alguno, llegó a ser tan profundamente su prisionero, su portador y, al mismo tiempo, uno de los más importantes subversores de esa paradoja histórica como lo fue José María Arguedas» (Biblioteca Nacional del Perú 2011).

conjunto ahora mundial. La palabra que todo el mundo usa es «el capitalismo mundial», pero si tienes aún varias otras fuentes de poder que son no solamente coetáneas sino asociadas a la forma principal de explotación del trabajo que hoy día es el capital, ves que lo que llamas capitalismo no consiste solo en el capital: incluye a todas las otras formas de explotación. Porque en el siglo XVI el capital viene «con»; no viene solo. Viene con la esclavitud, viene con eso que es la hacienda terrateniente, lo que llaman «feudal» cuando la palabra es «gamonal»; y por supuesto, con la pequeña producción mercantil simple. Entonces, hay ciertamente reciprocidad, pequeña producción mercantil simple, salario, esclavitud y servidumbre. Las cinco principales formas de control y explotación del trabajo han estado activas desde el primer día de América. Y siguen estando activas en todo el resto del mundo.

No solo esto, conforme la tecnología hace que la necesidad de mano de obra, o sea de fuerza de trabajo individual viva, sea menor, porque una máquina hace lo que diez personas o cien pueden hacer, entonces las cien no tienen más empleo, no tienen más salario; entonces están aceptando o produciendo de nuevo otras formas de explotación. Diariamente en Brasil y en Buenos Aires encuentran esclavos, de Bolivia, de Perú o de Paraguay. En la cuenca amazónica hay esclavitud. Y no es que sea un modo de producción esclavista, previo al capital. No, todo esto es parte de lo mismo. Están asociadas, como en un machihembraje, reciprocidad, servidumbre, pequeña producción mercantil, esclavitud y salario. Claro, hay la hegemonía del capital, por lo cual todo esto es finalmente capitalista, pero no se refiere solamente a las relaciones salariales.

Entonces, ¿cómo haces un trabajo de liberación? No se puede hacer un trabajo de liberación de uno por uno. No. Es pues un nudo, realmente. Un nudo en el cual están, por lo tanto, no solamente las formas de explotación del trabajo sino las formas de poder que están fundadas en el género, en el color, después llamado raza desde el siglo XVIII. Luchar, liberar una por una, o por etapas, las relaciones sociales de ese poder no es posible; por eso es que hay un nudo histórico. Hay que romper, cortar ese nudo. Alejandro corta el famoso nudo gordiano. Es por esa imagen que hablo del nudo arguediano. No es solo de Arguedas, es de todos nosotros. Él, por su experiencia personal,

sintió esto, pues, como algo mucho más personal. Lo dice en su carta de despedida: «Despidan en mí un tiempo del Perú...». De esto hemos hablado con él muchas veces.

¿Por qué el nudo arguediano? ¿Por qué arguediano? Porque, de todos los que yo he conocido, él era la persona que más personal, profunda y totalmente sintió este anudamiento de formas de dominación y explotación, de las cuales había que liberarse, y finalmente decidió testimoniar esto, pues, a costa de su vida. Entonces, el nudo arguediano nos afecta a todos; él lo hizo personal y singular. El nudo arguediano es, por lo tanto, un concepto teórico, no solamente referido a una persona. Pero a una persona que, como he dicho en un texto: «¿quién ha vivido y “morido” por esto más que nadie? Él. Si se dice “muerto” no lo expresa. “Vivido” es “morido”, literal». Entonces, la idea de la colonialidad del poder y el nudo arguediano están asociados. Sin la colonialidad del poder no podríamos tener nudo arguediano. En realidad, sería simplemente formas de explotación que pueden ir cambiando, variando; pero aquí hay, además, algo de lo cual la gente, aunque dice que no cree, aún lo usa y lo practica, incluso sin darse cuenta, incluso contra su discurso.

LA UTOPIA DE *TODAS LAS SANGRES*

CMP: Y sobre el final de *Todas las sangres*, esto que es tan polémico —con la presencia de Rendón Willca, que ha revivido a la comunidad pero bajo una nueva forma; en donde los comuneros son libres; en donde se ha formado una red de comunidades; en el que el triángulo sin base de Cotler se ha cerrado; y en donde está además el hijo de Don Bruno que será un abogado, etc.—, ¿podría verse ahí alguna posibilidad de desatar ese nudo?

AQO: ¿Cómo se sale del nudo? Hemos intentado en todas partes y hemos sido derrotados, hasta aquí. La idea de revolución nos ha asediado, incluso cuando se desmanteló el llamado campo socialista con la desaparición de la Unión Soviética y el campo socialista. ¿Qué queda de todo esto? No queda nada. No solo no queda nada, sino el descubrimiento de auténticas tragedias históricas; porque no solo se pervirtió, sino que se hizo virtualmente lo contrario de lo que se proponía. Entonces, eso deslegitimó la propia idea-imagen de socialismo y de revolución

socialista, para millones de gentes, y desmoralizó a una inmensa población; la dejó sin capacidad de avizorar un horizonte alternativo... Por eso fue tan fácil que el neoliberalismo se apropiara de la subjetividad de casi todo el mundo, como todo un sentido común natural.

Entonces, hoy día, el debate es si hay un patrón de poder que se llama colonialidad del poder. Sí parece emerger lo que yo llamo un nuevo horizonte histórico de sentido: la des-colonialidad del poder. Ese nuevo horizonte histórico de sentido se funda, de alguna manera sumamente importante, en algo que yo llamo no un nuevo movimiento social, sino un nuevo *movimiento de la sociedad*, que comienza por todo lo que fue indigenizado. La palabra *indígena* se usa primero en América, pero ¿qué es lo que no es indígena? Es lo europeo. Por donde hubo colonialismo europeo, mundialmente, fueron «indigenizados» todos. Entonces, hay como un inmenso movimiento de la población indigenizada que comienza a encontrar que es posible reconstituir y utilizar todo lo que después ha sido descubierto. La ciencia y la tecnología contemporánea no pueden servir solamente para el lucro, cada vez más concentrado.

Esta imagen del 1% que controla todos los recursos del mundo no es una banalidad, no es una imagen: es una realidad. Hay gente en Nueva York que piensa: pero si hay tanta plata, ¿por que hay crisis? Porque son decenas de miles de millones de dólares, *billones* de dólares. Entre Bush y Obama entregaron más de 800 billones de dólares a la banca. Entonces, ¿qué hacen con el dinero? Por eso el grado de control, de reconcentración del control, que hoy día tiene este mundo del capitalismo colonial global es que aparece el 1% contra el 90% como decían los que manifestaban el famoso momento del «Occupy the Wall Street» en Nueva York. Si tú ves el último número de OXFAM, ves las estadísticas que realmente son el 1% y el 90%.

Entonces quiere decir que, en realidad, el capital y el capitalismo, que fueron un proceso importante, que han permitido muchas cosas, hoy día no solamente no son necesarios, sino que son un auténtico peligro, que están no solo despojando de recursos a la creciente mayoría de la población, sino que también están llevando a la destrucción del planeta. Las emisiones de gas carbono y el agotamiento de recursos naturales del mundo van a la par. Porque el clima está

cambiando a tal velocidad que hace que, probablemente, en pocos decenios más, la especie humana pueda estar en riesgo de extinción.

¿Y quién o qué es responsable por eso? Una estructura de poder, la colonialidad global del poder, cuyo eje es racial-capitalista, y cuyo fundamento es una episteme racista de la cual hay que salir. Entonces, ¿por dónde surge un movimiento frente a todo esto? Desde las poblaciones indigenizadas. Por lo tanto, la reciprocidad, la comunidad, la democracia de la vida diaria, están en la posibilidad de otro horizonte histórico de sentido. Entonces, de algún modo, tú puedes encontrar fibras de eso al terminar *Todas las sangres*. Y hoy día hay todo un movimiento, y hay eso que se llama el proceso de «des-colonialidad del poder». Es lo que está en debate.

CMP: Muchas gracias.

B I B L I O G R A F Í A

ARGUEDAS, José María

- 2011 «Carta del 30 de abril de 1959, de José María Arguedas a Pierre Duviols». PINILLA CISNEROS, Carmen María (ed.). *Itinerarios epistolares. La amistad de José María Arguedas y Pierre Duviols en dieciséis cartas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 49-50.

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ

- 2011 *Arguedas: poética de la verdad. Segunda Mesa Redonda sobre Todas las Sangres*. Lima: Fondo Editorial de la Biblioteca Nacional.

MIRÓ QUESADA CANTUARIAS, Francisco

- 1994 «Arguedas». PINILLA CISNEROS, Carmen María. *Arguedas: conocimiento y vida*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 9-16.

O'HARA, Edgar (ed.)

- 1997 *Las cartas de José María a Pedro Lastra*. Santiago de Chile: LOM.

Mario Vargas Llosa

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS: UNA SENSIBILIDAD DE GRAN LIRISMO¹

Carmen María Pinilla: En una entrevista que usted le hizo a José María Arguedas en 1966 defendió la literatura testimonial que caracterizaba su producción, y la autenticidad o fidelidad con que mostraba la realidad andina ¿Por qué este conocimiento, queda opacado cuando hace un análisis literario de *Todas las sangres* y atribuye a la inserción de una ideología (o a las «vacilaciones ideológicas» de José María Arguedas) la deformación de la realidad?

Mario Vargas Llosa: Cuando le hice la entrevista a Arguedas yo tenía una idea de la literatura que después ha ido evolucionando y, creo, perfeccionándose. En la época en que hice esa entrevista yo creo que mi idea de la literatura era que ella debía dar un testimonio objetivo de la realidad, ser un complemento de la historia incluso, de las ciencias sociales; que gracias a su color, a sus anécdotas, reforzaba esa visión objetiva de la realidad que debía dar la literatura.

Yo creo que esa era una visión equivocada; la literatura no puede ser un complemento de la historia, ni de la sociología, ni de la etnografía. La literatura es una visión a la que la imaginación del escritor añade algo que es lo propiamente literario, es decir, lo inventado, lo imaginado, lo fantaseado.



[1] Entrevista realizada el 22 de abril del 2014.

La visión que da *Todas las sangres* de la realidad parte de una visión muy ambiciosa y real, y es que el Perú es el país de todas las sangres: es un país prehispánico, es un país hispánico, es un país indio, es un país cholo, es un país blanco, es un país de muchísimas migraciones; no se ha producido una integración total, aunque sí ha habido un proceso de integración bastante amplio, y eso ha dado a la sociedad peruana una composición que de alguna manera está representada en *Todas las sangres*. De todas maneras, yo creo que en *Todas las sangres* hay una intención de tipo ideológico, de tipo político, que en última instancia deforma la realidad para justificar esa visión ideológica.

Por otra parte, yo creo que Arguedas tenía un extraordinario sentido estético en el uso de la palabra. En todo lo que era emotivo y sensible hay una sutileza, una delicadeza extraordinaria. Cuando Arguedas trata de describir el paisaje, sobre todo el paisaje andino, cuando se trata de describir la flora y la fauna, todo pasa por el filtro de una sensibilidad sumamente delicada; una sensibilidad de gran lirismo. Son estos los momentos más exitosos de la obra de Arguedas, son las que dotan a su obra de una fuerza extraordinariamente persuasiva. Lo que Arguedas no tenía era una gran destreza literaria, un conocimiento de lo que son las técnicas modernas de la narrativa; su conocimiento era más bien tradicional y es algo que en *Todas las sangres* se hace bastante visible y conspira mucho contra el poder de persuasión de la novela. No así en *Los ríos profundos*. Creo que en *Los ríos profundos*, él alcanza, me parece, la expresión más rica, más lograda de su narrativa. Es básicamente porque la historia la cuenta desde una sensibilidad enormemente delicada, la de un niño hipersensible, que no solamente siente la naturaleza sino también siente las relaciones humanas de una manera extraordinariamente poética y, allí, digamos, esa falta de destreza con las técnicas modernas casi no se nota. Casi no se nota porque todo está narrado desde esa expresividad extraordinaria que tiene este niño. Pero en *Todas las sangres*, donde él se mueve ya entre distintos caracteres, trata de mostrar, además, las distintas clases sociales, las distintas mentalidades y psicologías de la sociedad peruana; creo que esa impericia es muy visible y conspira mucho contra la fuerza persuasiva de la novela.

CMP: Usted ha sostenido que el trasfondo ideológico de *Todas las sangres* es el marxismo, y que Arguedas no logra ser fiel al mismo debido a su deseo de mantener los elementos tradicionales y

mágicos de la cultura andina. ¿Por qué ver este deseo como una utopía arcaica y no como una utopía andina simplemente? ¿Qué impediría hoy defender la vigencia de esos valores de solidaridad, cooperación, autenticidad, en el mundo actual moderno? ¿Qué impediría defender incluso esas formas de religiosidad frente al afán desmedido de lucro y a la frivolidad de «la civilización del espectáculo»?

MVL: Son muchas preguntas en una sola y para responderlas habría que escribir un ensayo de muchas páginas. La ideología es una forma de distorsión profunda de la realidad. No ve la realidad tal como es sino como quisiera que fuera, de acuerdo a las pautas de esa ideología. En el caso del marxismo, esta es una ideología que ha sido desbaratada por la realidad histórica; la prueba es que el marxismo hoy en día solo existe en ciertos círculos intelectuales que no se resignan a la mediocre democracia y buscan todavía la utopía a pesar de que esa utopía ha sido negada y desmentida por todas las sociedades que han intentado llevarla a la práctica, ¿no?

Cuando Arguedas escribía, todavía uno podía engañarse pensando que la Unión Soviética o China Popular podrían, algún día, enderezarse y realizar esa utopía. Hoy día ya nadie puede creer eso; los únicos países que representan el marxismo son dos países de un anacronismo y de una tristeza absolutamente funeral por su fracaso, ¿no?

Cuba y Corea del Norte supongo que no pueden ser un modelo para nadie que sea consciente, a menos que seas un fanático completamente cerrado a la observación de la realidad y a sacar, digamos, las lecciones que te da la realidad. Entonces, esa distorsión es la que dañó muchísimo a Arguedas como escritor. Yo creo que cuando él se apartó de la ideología y volcó íntimamente su sensibilidad, su lirismo, su visión poética de la realidad, consiguió sus mejores éxitos como escritor. No solamente en *Los ríos profundos*, que creo es una gran novela, sino también en muchos de sus cuentos. Por ejemplo, el escribió cuentos preciosos donde justamente se expresa esa emotividad, esa sensibilidad tan exacerbada que él tenía y que se traducían en visiones poéticas de la realidad andina; creo que la realidad que él escribía en sus mejores momentos era una realidad creada, inventada, y eso es lo que hacen generalmente los grandes escritores, ¿no?; inventan cosas. Cuando quiso ser objetivo y

se ciñó a unas visiones que eran «científicas» y «sociológicas», o fracasó como escritor, o hizo verdaderas caricaturas de la sociedad peruana, de la realidad peruana. Se pueden hacer caricaturas si tú tienes el talento para que esa caricatura se te imponga por la fuerza persuasiva de la historia. Creo que no era su caso, entonces creo que es muy distinto. *Todas las sangres* es una novela, para mí, fracasada, empezando por el personaje digamos utópico de Rendón Willka, y la idea misma de que la llegada de la modernidad, la llegada de los tractores a la sierra, va a destruir la pureza virginal del mundo andino. Digamos, es una visión poética que hay que tener mucho talento para imponerla; yo creo que él no lo tenía, no conocía digamos suficientemente la técnica de lo que es la novela moderna para que esa visión pudiera imponerse, ya que era tan profundamente desconectada de la sociedad real. Entonces, creo que el fracaso de Arguedas como novelista se da a partir de *Todas las sangres*. Yo creo que a partir de esta novela él escribe libros que son documentos muy interesantes sobre su propia personalidad, sobre sus crisis y sobre la crisis de la izquierda en el Perú; pero creo que el tipo de sensibilidad, de lirismo poético que era el mejor talento de Arguedas, quedó completamente destruido por esa voluntad ideológica a la que él se sintió presionado y empujado. Precisamente porque era un hombre muy sensible quería representar lo que la izquierda esperaba de él y yo creo que sacrificó su vocación, y eso es lo que he tratado yo de mostrar en *La utopía arcaica*; y creo que los ejemplos, pues, sobre todo a partir de *Todas las sangres*, lo que muestran es justamente esa especie de inmolación de un talento literario en nombre de unos valores ideológicos y políticos que yo creo que mataron en él la espontaneidad, y en cierta forma la creatividad literaria.

CMP: El hecho de querer denunciar el excesivo individualismo, ¿esto no tendría vigencia hoy en día frente a las denuncias que ha hecho usted en *La civilización del espectáculo*, por ejemplo?

MVL: Bueno, hay una deformación de la cultura en nuestro tiempo, sí, esa es una realidad innegable, y eso hay que criticarlo. Todo hay que criticarlo, sin ninguna duda, y la literatura es uno de los vehículos más efectivos de la crítica permanente de la realidad. Cuando uno inventa irrealidades que hace pasar por realidades, esa es una manera muy indirecta pero al mismo

tiempo muy efectiva de criticar la realidad tal como es y esa es la función de la literatura.

Ahora, la ideología es una cosa distinta; la ideología es una religión que se presenta no como una religión, es decir, como un acto de fe, sino como una visión objetiva de la realidad; esa visión objetiva, en el caso de algunos creadores muy excepcionalmente talentosos como un Bertolt Brecht, por ejemplo, pueden pasar. Yo creo que la visión de la realidad de Bertolt Brecht es falsa. Ahora, él tenía un enorme talento literario que te hace vivir esa irrealidad como una verdad. Ese talento literario requería un tipo de destreza, de conocimiento técnico de la narrativa que Arguedas no tenía. Arguedas tuvo una formación que era fundamentalmente la de un científico social, ¿no?; la de un etnógrafo, la de un antropólogo, la de un sociólogo, la de un folclorista, pero que en el caso de la literatura, no; y entonces él escribía guiado por la inspiración básicamente; cuando esa inspiración expresaba lo mejor que había en él, esa visión lírica, poética, extraordinariamente sutil, cuando hablaba de la naturaleza, cuando hablaba del paisaje andino y cuando, además, creaba a partir de su memoria del mundo andino unas ficciones que eran muy conmovedoras, muy sensibles, probablemente muy alejadas del mundo real andino, pero con gran éxito persuasivo. «La agonía de Rasu Ñiti», por ejemplo. Ese es un cuento precioso, enormemente persuasivo, aunque lo que cuente sea un mito, ¿no?, una leyenda. Es una visión poética de una danza indígena, en la que tú crees totalmente, no porque esa danza sea lo que dice el cuento sino por lo maravillosamente contado que está. Bueno, cuando él escribe libros ideológicos, guiados por una visión ideológica de la realidad peruana, pues, no funciona; funciona por partes, funciona en ciertas páginas, pero el conjunto suele dar una visión que es para mí absolutamente... —cómo diremos, porque no quiero ser ofensivo con una persona que yo admiraba tanto como Arguedas—, pero una visión que es profundamente enajenada de la realidad peruana. Si en el tiempo de Arguedas el mundo andino no era lo que él decía, lo es muchísimo menos hoy día cuando tú puedes, digamos, cotejar las ficciones de Arguedas con la realidad andina de nuestro tiempo. Y esas visiones no viven por cuenta propia, esas visiones lo que pretendían era describir objetivamente una realidad. Pues no la describen objetivamente; esa realidad hoy día clarísimamente no es la que él describió.

CMP: Aparte del análisis, de las críticas como literatura en esta novela que acaba de expresar, es decir, fuera de si es buena o mala literatura, ¿por qué no comentar sobre este personaje Fermín, por ejemplo, que es el inversionista capitalista, que busca modernizar la región, o Rendón Willka, que pretende acabar con la servidumbre?

MVL: Con buenas intenciones se hace mala literatura, eso lo explicó Gide muy bien. Rendón Willka..., pues yo no creo una palabra de Rendón Willka. Es una especie de superhombre andino. No es creíble, no es persuasivo. Hay que tener, bueno, identificarte mucho, pues, con las intenciones digamos ideológicas que están detrás de la creación de ese personaje. La descripción de los ricos y los potentados de *Todas las sangres* son caricaturescas. Se pueden hacer caricaturas, pero hay que tener un talento y un conocimiento de la técnica y de la forma literaria que José María no tenía. Por ejemplo, cuando describe a ciertos gamonales, ahí tú sientes una verdad. Ese era un mundo que él sentía, que él conocía, que de alguna manera había tocado y padecido de muy cerca. Entonces, la intuición lo guía de una manera muy certera; pero cuando describe a los capitalistas peruanos... Los capitalistas peruanos pueden ser muy malos, pero no son caricaturas de sí mismos, son seres auténticos, son seres... Puedes, digamos, criticarlos ferozmente por su falta de sensibilidad social, por todas las cosas que sabemos, su ignorancia, su incultura; pero los capitalistas que aparecen en las obras de Arguedas a partir de *Todas las sangres* son unas caricaturas, y las caricaturas, a no ser que tú tengas el talento necesario para hacernos sentir que no son caricaturas sino que son seres humanos, si aparecen como caricaturas, te matan una historia, desaparece la verosimilitud, desaparece ese poder de persuasión que es fundamental a la hora de crear literatura.

CMP: Algunos estudiosos de Arguedas sostienen que hay un cambio en su visión de futuro (de pesimista a optimista) no solo ante la modernización en el valle del Mantaro sino debido a su contacto con los migrantes andinos de Lima y otras ciudades, pues estos usan formas de cooperación tradicional para surgir, son empresarios cholos que conservan elementos de la cultura andina como su música, fiestas, valores, etc. Lo más importante para estos estudiosos es que, gracias a estos

migrantes, Arguedas descubre una nueva forma, más horizontal, que estaría socavando la tradicional verticalidad que existió siempre en las relaciones entre ciudad y campo, costa y sierra, mundo criollo y mundo andino.

MVL: Bueno, eso está ocurriendo efectivamente. Eso está ocurriendo, pero eso no aparece en las novelas de Arguedas; quizá en algunos de los ensayos, de las descripciones etnográficas, los rastreos de tipo folclórico, sí. Eso es verdad, eso es una realidad de nuestro tiempo. Hoy día tú tienes el mundo andino que es un mundo de empresarios que han destacado extraordinariamente, que han mostrado en muchos casos un olfato mayor al de los formados empresarios costeños del litoral; y entonces el mundo andino está muy revolucionado en ese sentido. Eso es una realidad. Pero el modelo que siguen esos empresarios andinos no es ni colectivista ni mágico-religioso; no es eso, es un mundo que tiene que ver fundamentalmente con el mercado, con la empresa, es decir, con todos los valores que Arguedas supuestamente rechazaba, negaba, ¿no? Entonces, el colectivismo que sí es tradicional, pero no solo en el Perú —en todas las sociedades, sin ninguna excepción, el colectivismo es lo tradicional—, en el Perú se está deshaciendo cada vez más y yo creo que eso es bueno para el Perú; y creo que eso es bueno sobre todo para los campesinos, que, de esta manera, se están modernizando extraordinariamente. Pero eso Arguedas lo veía como una especie de pecado capital, como una especie de tragedia, ¿no es cierto? Bueno, yo no creo que sea una tragedia, es una realidad que se está imponiendo y que destruye muchos de los mitos tradicionales que Arguedas difundió, que son la materia prima del grueso de su literatura.

CMP: Usted escribió hace poco, a propósito de la cultura de los Chiquitos en Bolivia, que estos se apropiaron de ciertos elementos de la cultura occidental, sin perder lo propio...

MVL: Nada menos que la música barroca...

CMP: Habló incluso de la admirable conciliación entre lo tradicional y lo moderno, donde las mujeres y los hombres de esta tierra tienen vivo su idioma, sus danzas, sus atuendos. Sostuvo que sus costumbres y creencias han ido evolucionando de modo que pueden participar de las oportunidades de la vida

moderna, sin dejar de ser lo que fueron. Entonces, elementos de ambas culturas pueden, según usted, entenderse, coexistir y transubstanciarse. ¿No es esto exactamente lo que buscaba Arguedas, no solo en *Todas las sangres* sino a lo largo de su vida y de su obra?

MVL: No, yo creo que no buscaba eso. Yo creo que él buscaba de alguna manera la resurrección de un pasado mítico, un pasado que nunca existió. Bueno, lo de Chiquitos es una realidad hasta ahora, porque Chiquitos sigue siendo una sociedad muy primitiva y muy aislada, muy desconectada del resto de la sociedad moderna de Bolivia. A ese estado de la evolución yo creo que es posible esa conciliación. A partir de la integración con la modernidad es cada vez más difícil que eso sea posible. Se pueden conservar algunos valores tradicionales, sí, que son compatibles con la modernidad, no muchos, pocos. Pero algunos países, por ejemplo Japón, sí lo ha conseguido. Algunos de los valores tradicionales se mantienen en el atuendo, en la música, en la poesía, en el teatro, esas cosas sí pueden ocurrir. En el Perú yo no veo que esté ocurriendo, salvo, pues, que tú digas la comida, por ejemplo, el vestuario, digamos, como espectáculo, parece. Pero los campesinos no quieren vestirse como campesinos, los campesinos quieren vestirse como personas absolutamente modernas. Eso es una necesidad muy urgente que sienten, porque sienten que es una manera de integrarse más rápido, de romper las barreras, los prejuicios que los tenían muy marginados, encajonados. Entonces, ahora donde puede subsistir ese pasado mítico es en la literatura, sí. En la literatura puede subsistir perfectamente; pero en la realidad, a medida que el Perú se modernice, yo creo que cada vez menos. Cada vez menos incluso haciendo enormes esfuerzos para mantener la música, los bailes... Al final, lo que va a ocurrir es como en todos los países modernos: eso se conserva; pero como algo que no corresponde absolutamente a lo que es el sentir, el vivir, la manera de relacionarse, la manera de gozar de los pueblos que se han modernizado. La modernidad tiene un precio y el precio es muchas veces la desaparición de ese color local —que, pues, en la literatura es algo muy atractivo—, para desesperación de los sociólogos, de los antropólogos. No se conforman, les parece algo terrible, ¿no es cierto?, que los indios dejen de vestirse como indios, que los indios se vistan como los blancos de la capital, les

parece una gran tragedia. A los indios no les parece una gran tragedia. A ellos no les parece una tragedia porque ellos no quieren ser pintorescos, quieren ser modernos, tener colegios, hospitales, vivir decentemente. Eso quieren. Y eso tiene un precio, el precio, pues, que han pagado todas las sociedades que se han modernizado. El color local, lo pintoresco va desapareciendo.

CMP: ¿Considera usted que la cultura popular tiene valor artístico...

MVLI: Depende, pues, de cuál cultura popular...

CMP: En las letras de los huaynos...

MVLI: Depende qué cultura popular. Me gustan los huaynos, las mulizas y los valeses. Me encantan todas esas manifestaciones que son muy creativas, populares, sin ninguna duda. Lo que no creo es que sobrevivan demasiado. Demasiado no sobreviven con la modernidad. Ojalá sobrevivieran, qué bueno sería; pero si esos bailes, esos cantos, como esa indumentaria, expresan una cierta manera de ser y de vivir, si cambia esa manera de ser y de vivir, lo más probable es que esas expresiones de tipo folclórico vayan desapareciendo o se vayan convirtiendo pura y sencillamente en manifestaciones muy superficiales, poco representativas de una sociedad que ya no produce eso, sino que se ha integrado a ese mundo mucho menos pintoresco, mucho más generalizado que es el mundo de la modernidad. Yo creo que hay que dejar elegir a la gente, no hay que dejar que los sociólogos y los antropólogos, desesperados de quedarse sin empleo, quieran mantener en lo pintoresco, en lo primitivo, a largas comunidades que tienen tanto derecho a ser modernas como los otros, siempre y cuando lo elijan. Hay gentes que en la vida moderna deciden no ser modernos, retirarse en comunidades, vivir sin electricidad, es su derecho. Si quieren eso es su derecho. Pero nadie debe estar condenado a ser primitivo cuando tiene la posibilidad de ser moderno; creo que esa es una elección. Y esa elección, cuando la hacen los pueblos, ya sabemos hacia donde va, ¿no es cierto? No va hacia el folclor y hacia lo pintoresco, no. Va hacia la modernidad.

CMP: En *Todas las sangres* se critica el espíritu de lucro del capitalismo. ¿Cuál sería para usted la alternativa?

MVL: No hay alternativa, la alternativa es la pobreza, el colectivismo, el estatismo, esa es la alternativa. Se puede elegir eso, sí. Yo no lo elegiría, ni para mí, ni para nadie. Yo creo que los países que han elegido ese modelo han ido a tales catástrofes, a tales fracasos, que han salido de ello sin que nadie se los pida. Por qué el comunismo desapareció de la Unión Soviética, por qué China hizo lo que ha hecho, por qué todas las democracias populares rechazaron el comunismo, el socialismo, el colectivismo, el estatismo, con verdadero horror, y optaron por la democracia y por el capitalismo con todos sus vicios y sus defectos. ¿Por qué? ¿Por qué? Por algo, por alguna razón, no porque sean imbéciles, ¿no es cierto? Porque vivir en Checoslovaquia o vivir en Polonia en la época del comunismo era vivir en el horror, era vivir en la pobreza, era vivir en la injusticia, era vivir en la oscuridad, en la represión. Había una nomenclatura súper privilegiada y el grueso de la sociedad vivía en el oscurantismo, en la mediocridad más espantosa. Eso es el fenómeno del colectivismo desgraciadamente en todos los países donde se ha implantado, sin una sola excepción. Entonces, esa es la explicación, hay que resignarse a la democracia y la democracia con todos sus defectos de todas maneras crea unas oportunidades, crea un desarrollo, crea unos sistemas que no son perfectos, pero son menos imperfectos. Creo que eso es lo fundamental.

CMP: ¿Considera que la conciencia de la muerte y la experiencia del sufrimiento, en el caso de Arguedas, le permitió o influyó en sus logros, en lo que él llamaba, cito, «percibir mejor la belleza del mundo»?

MVL: Sin ninguna duda. Yo creo que él era una persona extraordinariamente sensible. Creo que sentía el sufrimiento de una manera mucho más profunda que la mayor parte de los seres humanos, y creo que eso se expresa en su literatura en los momentos más creativos y originales. Yo creo que era un hombre extraordinariamente sensible. Creo que además era una persona fundamentalmente generosa, que se identificaba muchísimo con el que sufría, con el que padecía marginación, con las víctimas. Tenía ese sentimiento, digamos, que por una parte entristecía y por otra parte sublevaba profundamente, y creo que los mejores escritos de Arguedas son aquellos en los que él se

abandonaba, se abandonaba literalmente a esas efusiones, que eran sensibles, emotivas, intuitivas y que no pasaban por una racionalización sino de una manera muy somera. Cuando él trata de utilizar la teoría para producir literatura es cuando yo creo que Arguedas cae en lugares comunes, cae en un mecanicismo a la hora de describir la realidad o las relaciones humanas que entorpecía fundamentalmente su literatura. Creo que ese es el gran contraste que hay en la obra de Arguedas.

CMP: Y, finalmente, hay que soñar: ¿Cómo sería, en su opinión, esa nación multicultural de Arguedas en la que caben la hospitalidad y la tolerancia, el intercambio y la fusión?

MVL: Eso es una sociedad democrática. Una sociedad democrática es una sociedad tolerante, es una sociedad donde se coexiste en la diversidad, es lo que debemos por todos los medios tratar que sea el Perú, ya que el Perú es un país de razas, de costumbres, de lenguas y de religiones distintas que son de todas las sangres. Es fundamental que haya democracia, que haya tolerancia. Que nadie asuma la peruanidad como algo exclusivo. Nadie puede asumir la peruanidad como algo exclusivo porque la peruanidad pertenece a los indios, a los blancos, a los chinos, a los negros, a los inmigrantes que han venido y han contribuido a hacer del Perú lo que es. Entonces, esa sociedad múltiple tiene que ser una sociedad profundamente democrática, porque es el único sistema que permite esa coexistencia extraordinaria de la diversidad que tiene el Perú. Si queremos que el Perú sea una sociedad justa, hay que tolerar esa diversidad, aceptarla como una riqueza y no considerar que hay grados en la peruanidad, más auténticos algunos, menos auténticos otros. Eso en el fondo significa racismo, significa prejuicios, prejuicios raciales, prejuicios culturales, prejuicios sociales, prejuicios étnicos, eso debe ser combatido tremendamente. En el fondo, la utopía andina es una utopía racista. Es una utopía que dice: hay un Perú auténtico, que fue maleado cuando llegaron los extranjeros y destruyeron nuestra autenticidad. Eso es una actitud absolutamente racista, falsa, mentirosa. El Perú es todo, los que llegaron y los que se fueron, y los que van a seguir llegando, y todo eso conforma el Perú y eso es lo que representa justamente la modernidad; eso es lo que son hoy día las sociedades de nuestro tiempo, que abren sus

fronteras, que se mezclan, que se confunden y eso va creando, por encima y por debajo de las fronteras, una comunidad que es cada vez más una comunidad universal; eso es bueno, eso es el progreso. Todo lo que sea exclusión, discriminación, eso hay que combatirlo. Una de las razones por las que yo creo que se debe combatir esa visión prejuiciada de lo que es el Perú o de lo que es América Latina es porque en el fondo continúa como un sistema que ha sido discriminatorio, de explotación, de exclusión, ¿no es cierto?, de favoritismo, de privilegios. Entonces, si aceptamos la modernidad, hay que aceptar todo lo que viene con ella. ¿Que desaparezca lo pintoresco? Pues sí, que desaparezca, si hay más justicia, que desaparezca lo pintoresco. Si queremos que haya verdadera libertad, bueno, entonces vamos a aceptarnos con la extraordinaria diversidad de lo que somos, de lo que creemos, de lo que queremos; para dejar de matarnos, hay que reducir esa violencia que ha sido la gran compañera de la historia peruana.

CMP: Muchas gracias.



CARTA INÉDITA DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS A ELSA SAMANEZ CONCHA¹

Elsa: Hacía casi dos años que había concebido un difícil argumento para una novela. Se trataba de interpretar el Perú actual de algunas zonas de la sierra muy dinámicamente vinculadas a Lima, y que por esa causa están cambiando a fondo en toda la estructura social de los pueblos y en el modo de ser de la gente. Empecé a escribir la obra el domingo de carnaval, casi de repente; sentado en una cama y sobre una maleta que puse en mis rodillas, escribí de largo 8 páginas. Hacía mucho tiempo que no escribía y tenía el temor de que ya no podría realizar ese proyecto de novela que en centenares de noches prospeccioné [sic] en sus detalles. Me quedé aquí para escribir por lo menos el primer capítulo. Tengo otros trabajos de mi oficina y sé que si no avanzo lo suficiente del libro no lo podré continuar. En cambio si dejo el ambiente de la obra ya formado, sus personajes delineados, continuarla no será difícil. Son como verdaderos seres vivos que una vez que se les ha puesto en marcha ya siguen, si es que efectivamente se les ha infundido un verdadero ser, un soplo mágico real.

He pensado en ti frecuentemente todos estos días, con un pensamiento puro y tierno; como en un ser querido a quien se ve sufrir. Te escribo por eso. Sé positivamente que tu conversación,

[1] Carta manuscrita, sin fechar. Probablemente escrita a inicios de los años sesenta.

tu confianza, me ha hecho mucho bien, y quisiera agradecértelo. Te comprendo mucho porque hace tantos años que padezco una soledad que no hace sino aumentar. No he podido calmar por ninguna forma esta incomprensión íntima que sufro. Porque ¡cosa curiosa! existe hacia mí una comprensión general que debería serme suficiente. Lo que he escrito quizá ha llegado a todos y ha conmovido a todos, pero a mí, como a individuo, como a un hombre que ansía patéticamente una mano cariñosa y dulce que le haga sentir el calor de un corazón generoso, a mí como a criatura de este mundo no me ha caído sino la rudeza, lo agrio. Por eso creo comprenderte, Elsa, y me alienta oírte, tomar jubilosamente tu mano a la hora de despedirme. Yo volveré el lunes y te llamaré.

*Todo el afecto y el homenaje
respetuoso de José María*

Elsa:
Hacia carísimos niños que habéis concebido
un típico instrumento para una novela. Se
trataba de interpretar el Plan actual de el
Quemas y mas de la Dirección muy de un momento
de un momento a fin de y que por esa cau-
sa están cambiando a fondo en toda la es-
tructura social de los pueblos, y en el modo
de ser de las gentes. Empesé a escribir la
obra el domingo de carnaval, casi de repen-
te; escribí ~~en~~ ^{en} una cama y sobre una
muleta que puse en un sillón. Escribí de
largo 8 páginas. - Hacia mucho tiempo
que no escribía y tenía el temor de que ya no
podría realizar ese proyecto de novela y
en adelante se me iba perdiendo en los
detalles. Me quedé aquí para escribir por
lo menos el primer capítulo. Pero como tra-
bajar se me agotó y se me agotó cuando lo
suficiente del libro pero lo podré continuar.
En cambio si deo el ambiente de la obra y se
formado, sus personajes delineados, continuar
la me era difícil. Era como ver a los seres
vivos que una vez que se les ha puesto en mar-

Carta manuscrita de José María Arguedas a Elsa Samanez Concha (pág. 1)

(Archivo: Cecilia, Carlos y Teresa Tovar Samanez)

cha yo sé que, sí, que efectivamente se
les ha infundido ^{en} verdaderos ses, un saplo
que mágico real.

He pensado en ti frecuentemente cada es-
tos días, con un pensamiento ~~profundo~~ ^{puro} y lírico,
como tú, en ese episodio a quien se le sufrió.
Es posible por eso. Se podría pensar que
tu conversación, tu confianza, me ha hecho
mucho bien, y quisiera agradecerlo. Te con-
prendo mucho, porque hace tanto que
sufiero una debilidad que me hace sufrir su-
merido. No he podido salir por ninguna forma
esta incompreensión istima que sufro. Porque
cosa curiosa, existe hacia mí una comprensión
general y silenciosa alguna suficiente. Lo que
me comite ha llegado a todos y me comprendido
a todos, pero a mí, como a individuo, como
a un hombre que sufre patéticamente una
pequeña crisis y dulce que le hace sentir el
calor de un corazón generoso, a mí como a cris-
tiano de este mundo no me ha caído sino la
suficiencia, lo sé. Por eso creo comprenderte, El-
sa, y me siento aarte, tomas jubilosamente tu
mano a la hora de despedirte. Yo incliné el
cabeza y le llamase. Entre el aspecto del ^{comunicación} res-
petado de ^{los} ^{que} ^{se} ^{hacen}

Carta manuscrita de José María Arguedas a Elsa Samanez Concha (pág. 2)

(Archivo: Cecilia, Carlos y Teresa Tovar Samanez)



TESTIMONIO DE CECILIA, CARLOS Y TERESA TOVAR SAMANEZ¹

Nuestra madre, Elsa Samanez Concha, nació en Yucay, población situada en el Valle Sagrado del Cusco, en 1912; no sabemos exactamente el año porque se quemó el archivo con su registro de nacimiento y luego ella tuvo que sacar otra partida de nacimiento. Era la segunda de diez hermanos. Nuestra abuela materna, Angélica Concha Iberico, era propietaria de la casa Conchahuillca, en Yucay, que ahora la posee un primo nuestro, Álvaro Ruiz de Somocurcio Samanez, quien se encargó de restaurarla años después de que muriera mi abuela.

Creemos que nuestro abuelo materno, José Manuel Samanez, administraba la hacienda Huancarama, en Apurímac, pues oímos mencionar que viajaba allí; aunque no lo conocimos, pues murió antes de que nacióramos. Los Samanez son de Apurímac, y según nuestros tíos, todos son parientes. Él era primo del presidente David Samanez Ocampo. Recordaba nuestra abuela que David se escondía a veces en Conchahuillca de la persecución de Leguía.

Nuestra madre terminó su secundaria en el Cusco. Unos años después se promociona la recientemente fundada Escuela de Servicio Social, ofreciéndose becas. Nuestra madre tomó la decisión de hacer uso de ellas y venir a estudiar

[1] Recogido por Carmen María Pinilla, en Lima, el 25 de julio del 2014.

esa carrera en Lima. Era una de las pocas opciones profesionales abiertas entonces a mujeres, y solo una minoría de ellas lograba tener una educación superior. La Escuela funcionaba en la avenida Arequipa, en la cuadra 14, y allí nuestra madre hizo muy buenas amigas que lo fueron toda su vida. Cuando terminó sus estudios trabajó en la Unión de Obras de Asistencia Social, ubicada en La Colmena, cerca de la plaza Dos de Mayo.

Nuestra madre era, además de muy inteligente, una mujer muy bella, las fotos lo demuestran. Se casó en 1945 con Elías Tovar Velarde, nacido en Huaraz y avecindado en Lima, pero quien de niño había vivido en distintos lugares del Perú, pues nuestro abuelo paterno Pedro Tovar del Río era funcionario de aduanas. Nuestro padre inició estudios de Literatura en San Marcos, que tuvo que interrumpir a los 18 años, al morir nuestro abuelo en un accidente de tranvía; siendo el hijo mayor, tuvo que hacerse cargo de nuestra abuela y de sus cinco hermanos, logrando que los tres varones estudiaran Derecho e Ingeniería. Él siempre mantuvo su amor por las letras, aunque no logró retomar sus estudios.

Nuestro padre fue parte del grupo de jóvenes militantes del partido de Mariátegui que visitaban al Amauta en la trastienda de la imprenta Minerva, que quedaba en lo que hoy es la avenida Abancay, a un par de cuadras del Parque Universitario. Cuando Mariátegui daba conferencias en la Casona, los muchachos lo llevaban empujando su silla de ruedas, para lo cual se turnaban. En San Marcos fundó, junto con su gran amigo Jorge Patrón Irigoyen y con Genaro Carnero Checa, un colectivo cultural que se llamó Grupo Rojo Vanguardia. A la muerte de Mariátegui, nuestro padre fue promovido al Comité Central del partido, pero al poco tiempo todos fueron apresados y deportados por el gobierno de Benavides. Él fue deportado a Chile y de allí trasladado a Uruguay, donde estuvo preso en una comisaría. Contaba que el comisario era un hombre leído y, al ver que en la lista de prisioneros figuraba un comunista peruano, lo llamó a su oficina para conversar con él sobre literatura. Hablaban durante el día y por las noches lo devolvía a su celda, hasta que, entrado en confianza, le autorizó salir los fines de semana. Nuestro padre aprovechó la ocasión para tomar contacto con el Socorro Rojo Internacional, con ayuda del cual fugó en un barco a Buenos Aires. Tuvo amistad con José Carlos Mariátegui hijo, quien hasta los últimos años le llevaba o hacía llegar las obras del Amauta que se iban publicando,

y que ahora tenemos nosotros. Nuestro padre tenía una amplia biblioteca con las obras de Marx, Engels, Lenin y otros autores, adquiridas durante su estancia en Argentina, libros y novelas sobre la Guerra Civil Española y otros temas, además de muchas obras de literatura, algunas autografiadas.

Nuestros padres tenían un grupo de amigos entre quienes estaban las hermanas Pizarro. Pepita Pizarro había estudiado Servicio Social con mi madre y siempre fueron grandes amigas. Ella era hermana de Carmen, casada con un español emigrado a raíz de la Guerra Civil, llamado José María Martínez Requena, a quien solían llamar «Requena», muy amigo de mi padre; nosotros jugábamos con sus hijos. Otra hermana de Pepita, Anita, era casada con el hermano del pintor Enrique Camino Brent. Este grupo estaba vinculado a las hermanas Bustamante: a Alicia, la artista y fundadora de la Peña Pancho Fierro, y a Celia, la esposa de José María Arguedas. De hecho, hay una foto en la que nuestra madre aparece en la Peña Pancho Fierro con Pepita. Alrededor de los años 50 esos amigos venían a nuestra casa y salían juntos.

En otra foto aparece la gente de la Peña Pancho Fierro durante la comida que se realizó en homenaje al pintor David Alfaro Siqueiros, el año 1943, en un chifa de la calle Capón. Encabezando la mesa, aparece el gran muralista, acompañado de nuestra madre. A la derecha de ella, el doctor Manuel Valega, Alicia Bustamante, el pintor Camino Brent y a continuación nuestro padre, quien, dos años después, se casaría con Elsa Samanez. A la izquierda, aparece José María Arguedas, acompañado de una dama que parece ser Celia Bustamante. Más allá, José Ortiz Reyes, gran amigo de Arguedas y padre del antropólogo Alejandro Ortiz Rescaniere. En el otro extremo de la mesa, aparecen Carmen Pizarro y José María Martínez Requena.

Es posible que fuera en esta época que se conocieron nuestra madre y José María Arguedas. En todo caso, se forjó entre ellos una profunda amistad. Puede que en ello influyera la infancia cusqueña de nuestra madre, así como el hecho de que, en un grupo principalmente criollo, ambos hablaban quechua desde niños; quizá también la orientación de su trabajo volcado a los necesitados, las ideas de izquierda y la tendencia a depresiones que afligía a los dos. Nuestra madre le dijo a Teresa que Arguedas era un hombre muy bondadoso aunque muy triste. A Cecilia le dijo que le había confiado que Celia lo hacía sufrir.

Después de casarse con nuestro padre, y al nacer la menor de nosotros (Teresa), a nuestra madre le dio asma y a mediados de 1951 fuimos a vivir a Chosica hasta el siguiente año; volvimos a Lima en 1952. En mayo de 1954, nuestros padres se separaron. Los hijos permanecimos con nuestra madre, y desde que nuestro padre emigró a Venezuela en 1960, enteramente a su cargo.

A inicios de 1958, nuestra madre consiguió un trabajo en Arequipa, como asistente social de la Compañía Cervecera, y nos fuimos todos a esa ciudad. Ella regresó a Lima a mediados de 1961, permaneciendo nosotros sus hijos en Arequipa, en casa de su hermana Lucy, hasta terminar el año escolar de 1962, en que nos reunimos en Lima.

En esos años, nuestra madre trabajó en el Instituto Nacional de Vivienda, y luego en la Junta Nacional de la Vivienda creada en el gobierno de Belaúnde. Unos años después le propusieron ser directora de estudios de la Escuela de Servicio Social. Estuvo en este cargo hasta que esta institución fue incorporada a la Universidad de San Marcos. Para enseñar en la Universidad se exigía poseer un título universitario. Por eso, en 1966 se matriculó en Sociología, en San Marcos. Al terminar la carrera, la destacaron como profesora en la Facultad de Medicina de San Marcos, en el curso de Medicina Preventiva. Trabajó en este puesto hasta que se jubiló, en los años 70. Murió en el 2002.

Cecilia encontró la carta de José María Arguedas ordenando sus papeles; estaba guardada dentro de la revista *Oiga* en la que se comentaba su suicidio. Cuando este ocurrió, Cecilia no estaba en Lima, estudiaba en Bélgica, a donde le llegó la noticia a través de Gustavo Gutiérrez, quien se encontraba de viaje allá; pero regresó en seguida a Lima para estar presente en el sepelio de su amigo.

Carlos sí se encontraba en Lima a la muerte de Arguedas, y con un grupo de estudiantes de la Universidad Nacional de Ingeniería fue a la Universidad de La Molina, donde se velaban los restos de Arguedas, para participar en la romería que se realizó desde allí hasta el cementerio, y que fue multitudinaria.

Nuestra madre comentaba con mucha tristeza el suicidio. Lamentaba no haber frecuentado más a José María por esa época. Nos contaba que lo quería mucho, que siempre fueron amigos. De allí la confianza para hacerse confidencias, que se muestra en la carta.



Cecilia recuerda haber visto también, entre las postales que nuestra madre guardaba, una con un poema que Arguedas le había escrito. Lo buscó pero no lo encontró. Debe haberse perdido durante la cantidad de mudanzas de la familia.

La carta que ahora entregamos al archivo de la PUCP, *alma mater* de Cecilia, fue escrita cuando Arguedas había salido de Lima por pocos días; en ella habla de haber empezado la redacción de una novela y anuncia que regresa para reanudar la conversación con mi madre que comenta en la carta.

Analizando la carta sin fechar y revisando la cronología de la vida de Arguedas (en el tomo I de sus *Obras completas*), pensamos que puede haber sido escrita o bien antes de nuestra partida a Arequipa (que fue a comienzos de 1958), puesto que menciona una próxima conversación, que no podría tener lugar si nuestra madre no se encontraba en Lima, o bien después de que nuestra madre regresó de Arequipa (a mediados de 1961), o en los años siguientes. La novela a la que hace alusión debe de ser *Todas las sangres*.



En un chifa de la calle Capón, durante un agasajo al muralista mexicano David Alfaro Siqueiros, en 1943. En primera plana, Siqueiros acompañado de Elsa Samanez Concha. A la derecha de ella, Manuel Valega, Alicia Bustamante, Enrique Camino Brent y Elías Tovar Velarde. A la izquierda de Siqueiros, su esposa Angélica Arenal, seguida de un personaje que podría ser José María Arguedas, luego Julio Gastiaturú y José Ortiz Reyes. Al fondo de la mesa, Carmen Pizarro y José María Martínez Requena.



 Ensayos

Martín Lienhard



¿FICCIÓN O REALIDAD? EL PODER DE *TODAS LAS SANGRES*

A Charo Tito Mamani¹

Publicada en 1965, *Todas las sangres* es, sin duda, en el Perú, la novela más leída —y la más «popular»— de José María Arguedas. En los últimos años, su título, que se presta a interpretaciones diversas, ha venido patrocinando eventos e iniciativas de todo tipo. En julio del 2001, Toledo, presidente electo, anuncia un gabinete que incluye «todas las sangres», anuncio que es retomado por la BBC de Londres. El alcalde del distrito apurimeño de Haqira, Hilario Curitumay (2011-2014), pertenece a una agrupación política que se llama Movimiento Macrorregional Todas las Sangres. «El Perú de Todas las Sangres» es el lema del II Concurso de Artículos para la revista *Crónicas urbanas* (2011) y de la Décimosexta Conferencia Nacional sobre Desarrollo Social —CONADES (2011)—. La XV Jornada Antropológica (setiembre del 2012) adopta como título «Un Perú de todas las sangres». Entre abril y setiembre del 2014, el Ministerio de Cultura del Perú desarrolla un conversatorio con el título general «Todas las sangres, un Perú». Y en Nueva York, un gran evento artístico latino que acaba de celebrarse (setiembre del 2014) se publicitó bajo el nombre de «Festival Todas las Sangres».

[1] Las largas conversaciones sostenidas con la joven antropóloga Charo Tito Mamani no solo han dejado muchas huellas en este trabajo, sino que han sido decisivas para llevarlo a buen puerto. A Charo van, pues, los agradecimientos más sinceros del autor.

Aludida por todas estas y muchas otras iniciativas, la novela de Arguedas ha suscitado, sin embargo, incomprensión —por no decir hostilidad— por parte de algunos estudiosos. Primera prueba de ello es la famosa mesa redonda del 23 de junio de 1965 sobre *Todas las sangres*. Una mesa que «condenó» la obra por sus «inexactitudes» sociológicas. Arguedas, sintiéndose literalmente condenado a muerte, reaccionó, algún tiempo después, con un intento de suicidio. Más de una vez se han analizado las observaciones críticas que los participantes² —en particular los científicos sociales— le hicieron al autor, y más de una vez, también, se ha denunciado la verdadera o supuesta incapacidad de los sociólogos presentes para entender la «autonomía» de un texto de ficción como *Todas las sangres*. Ahora bien, estos sociólogos —o por lo menos uno de ellos, Aníbal Quijano— entendían hasta cierto punto la diferencia que hay entre un discurso que resulta de una investigación social y un texto de ficción. Pero no solo ellos, sino también los demás participantes de la mesa se basaron en la idea de que la ficción narrativa *re-presenta*, de una manera u otra, una *realidad preexistente*. En una carta a José Miguel Oviedo del 30 de junio de 1965, Aníbal Quijano argumenta que *Todas las sangres* es «una novela que se propone reconstruir, a través de situaciones y de personajes imaginarios, una realidad histórico-social concreta» (Escobar [ed.] 1985: 72). Consciente o inconscientemente, el famoso sociólogo se mueve aquí en el terreno de la «teoría del reflejo» que György Lukács formuló a partir de la novelística realista decimonónica. Lukács, vale la pena recordarlo, mostró siempre una radical incomprensión por la narrativa no realista o «de vanguardia» tal como la proponían, en su época, Franz Kafka o James Joyce. Para él, la novela (realista) debía representar, en base al principio (aristotélico) de la *verosimilitud*, al mundo social existente. Recordemos que desde 1934, en su famoso ensayo «El arte como hecho semiológico», Jan Mukařovský, un semiólogo checo, cuestionó la idea de una relación de dependencia directa entre la «realidad» y una obra de arte. Una obra de arte, afirmaba, es un *signo autónomo*. Esto no significa, en el caso de una novela, que no aluda a la «realidad», pero que «la relación entre la obra artística y la cosa designada no tiene valor existencial»

[2] Los científicos sociales Jorge Bravo Bresani, Henri Favre, José Matos Mar, Aníbal Quijano, el filósofo Sebastián Salazar Bondy, el estudioso literario José Miguel Oviedo y el lingüista Alberto Escobar.

(Mukařovský 1977: 40). Arguedas, en un artículo de 1958 sobre *La tierra prometida*, novela (mediocre) de Felipe Angell, defiende una posición semejante:

¿Sería posible que alguien considerara *La Metamorfosis*, de Kafka, y toda la obra de este autor como falsa, porque es irreal? Es irreal pero tan verdadera, tan maciza, tan conmovedora o más que *Los Vagabundos* de Gorki. Y en ella, en la obra de Kafka, nos reconocemos con asombro y deslumbramiento, cómo, por cauces tan extraños, descubre el autor zonas, las más profundas y misteriosas, de esta indefinible e infinita criatura que es el ser humano. ¿Y qué decir del «buen burgués» Dostoievski? ¿Y Herman Melville? (Arguedas 2012e)

En el mismo artículo, todavía, Arguedas agrega que «la novela tiene su razón de ser en la ficción, en las posibilidades de imaginar del autor» (Arguedas 2012e).

Es probable que la mayoría de los lectores de la obra narrativa de Arguedas la considere «realista», pero esto no significa de manera alguna que su autor haya pretendido representar (o «reconstruir», como dice Quijano) una realidad histórico-social concreta o preexistente. Hablar de *Todas las sangres* desde la perspectiva de su adecuación o no a la realidad histórica no tiene, pues, mucho sentido. ¿Quién, además, podría considerarse dueño de la verdad sobre esa «realidad»? La mesa redonda del 23 de junio de 1965 fue, en rigor, una empresa mal pensada y peor ejecutada.

En un trabajo inédito dedicado a la obra de Arguedas, Gonzalo Portocarrero —sociólogo como Quijano— confiesa que durante mucho tiempo se le escapó «la dimensión mítica y profética del arte» (Portocarrero s/f). Para lograr una revelación significativa, dice Portocarrero, siguiendo a Richard Kearney, «el artista debe sumergirse en el dominio oscuro de la posibilidad». Y agrega que «la exploración de lo posible supone que el artista se deje llevar por su imaginación o deseo». Un deseo, agregaré yo, que puede desembocar en una utopía, una contra-utopía o una combinación de ambas. Un autor de ficciones no reconstruye, pues, una realidad preexistente, sino que crea, a partir de su experiencia, su imaginación y su deseo, una realidad inédita —como Kafka en *La Metamorfosis*— capaz de abrirles los ojos a sus lectores, de llevarlos a una toma de conciencia.

A pesar de las apariencias, José María Arguedas nunca fue, de hecho, un autor «realista». Siempre fue un escritor «de vanguardia», autor de obras experimentales³. Se equivocaron quienes no querían ver en *Todas las sangres* sino un intento, logrado o fallido, de «novela social» o de «fresco» del Perú hirviente del primer lustro de la década de 1960. Ahora bien, si *Todas las sangres* no es una «novela social» al estilo, por ejemplo, de las de Máximo Gorki, ¿cómo enjuiciarla? ¿Y cuál es la estrategia implementada por Arguedas para descubrirnos esas «zonas, las más profundas y misteriosas, de esta indefinible e infinita criatura que es el ser humano»?

Si nos referimos, siguiendo a Antonio Cornejo Polar (1974), al «universo narrativo» de *Todas las sangres*, constatamos que, por primera vez en una obra de Arguedas, el mundo evocado es «todo el Perú»⁴. Los dos grandes espacios claramente aludidos son la sierra centro-meridional y Lima, pero ambos están divididos en múltiples espacios más pequeños. En cualquiera de estos espacios, hasta en los más pequeños, por ejemplo la casa de don Fermín, coexisten o se enfrentan ricos y pobres, opresores y oprimidos, explotadores y explotados. Según Iuri Lotman (1982), cada obra literaria produce un *modelo del mundo*. El «modelo» que encontramos en *Todas las sangres* es el de un mundo múltiplemente dividido; de un mundo cuyas contradicciones, en vez de tender hacia alguna resolución, se despliegan en el espacio. Es lo que Bakhtine, comparando las novelas de Goethe con las de Dostoievski, observó en las obras del segundo:

Un escritor como Goethe [...] se esfuerza por considerar todas las contradicciones que coexisten como las diferentes etapas de un desarrollo único, por ver en cada hecho actual una huella del pasado, una culminación del presente o una tendencia del porvenir; por eso mismo, para él, nada se dispone en un plano espacial único [...]. Dostoievski, al contrario, se esforzaba por considerar las etapas mismas en su simultaneidad, por confrontarlas y enfrentarlas dramáticamente, en vez de distribuirlas en el interior de una serie en formación. (Bakhtine 1970: 37⁵)

[3] Idea que desarrollé en «La andinización del vanguardismo urbano» (cf. Lienhard 1990).

[4] Claro que esto no es rigurosamente cierto, entre otras cosas porque en el «Perú» de Arguedas casi no existe la vasta región amazónica.

[5] Cita traducida a partir de la edición francesa de 1970.

Si aceptamos la formulación de Bakhtine, *Todas las sangres* es sin duda la más «dostoievskiana» de las novelas arguedianas. Pero, antes de seguir con esta discusión, me parece útil, en este momento, esbozar algunos de los contextos que auspiciaron su gestación.

CONTEXTOS

En los años 1950, Arguedas, en tanto antropólogo y etnohistoriador profesional, parecía haberse adherido a las tesis del desarrollismo, doctrina de origen norteamericano que aboga por la necesidad de dinamizar el desarrollo de las áreas de economía «tradicional» (o de subsistencia) por medio de la generalización del sistema capitalista. En los estudios que publicó a lo largo de esa década, se enfatiza la rápida transformación, en el sentido del capitalismo, de la sierra peruana. En tanto científico social, Arguedas considera ese proceso no solo como inevitable sino también, por lo menos hasta cierto punto, como benéfico para los «indios». La pregunta que plantea en los ensayos de ese período es si —o cómo— la «cultura andina» o la «tradicción indígena» podrá sobrevivir a la intrusión de los valores occidentales y capitalistas. Una pregunta que recibe, según el caso, una respuesta más o menos esperanzadora en cuanto a la capacidad de resistencia de los portadores de las tradiciones y los valores antiguos. Arguedas se regocija del descubrimiento del «mito de Inkarrí», un relato oral quechua que sugiere el retorno del Inca y, con él, de los valores antiguos, pero no deja de expresar sus dudas:

Inkarrí vuelve, y no podemos menos que sentir temor ante su posible impotencia para ensamblar individualismos quizá irremediablemente desarrollados. Salvo que detenga el Sol, amarrándolo de nuevo, con cinchos de hierro, sobre la cima del Osgonta, y modifique a los hombres; que todo es posible tratándose de una criatura tan sabia y resistente. (Arguedas 2012d: 290)

Escrita hacia el final de la década de 1950, la novela *Los ríos profundos* (1958) muestra la capacidad de movilización de la «plebe» urbana (las chicheras) y los colonos de hacienda, pero nada, en esta novela, parece anunciar un cambio radical, una «revolución». Sin embargo, en una carta a John Murra, con fecha del 12 de noviembre de 1961, Arguedas afirma que

«*Los ríos profundos* concluye con la fe en el “colono” “come piojos” de las haciendas. Estos marchan al pueblo, a la ciudad capital, a pesar de la metralla. Van por una misa. Pero alguna vez avanzarán de ese modo por algo que sea más grande; lo están haciendo ya» (Murra y López-Baralt [eds.] 1998: 65). Siete años más tarde, en Cuba, Arguedas repite en público lo mismo: «Si los indios toman una ciudad, a pesar de que se les trata de impedir el paso con ametrallas y fusiles, por una causa de orden religioso y mágico, ¿no sería posible que tomaran el mismo valor y aún mucho más si fueran impulsados por una razón de tipo social mucho más violenta?» (AA. VV. 1971: 203). De hecho, Arguedas está leyendo aquí su novela de 1958 con una mirada nueva, más radical que la que caracterizaba sus estudios de la década anterior. Para entender este cambio de percepción, cabe tomar en consideración un conjunto de factores diversos que remiten, por un lado, al panorama político mundial y nacional tal como Arguedas lo veía y, por otro, a la propia biografía del autor. Observado con atención por él, el panorama mundial, en la década de 1960, se caracterizaba entre otros por los procesos de descolonización en África y en Asia, por la aceleración del proceso revolucionario chino, por el triunfo de la revolución cubana y por la resistencia vietnamita contra la agresión norteamericana. Arguedas, en una carta del 23 de julio de 1961 a John Murra, dice que «es posible que dentro de pocos años se trate de cambiar la naturaleza misma de las sociedades en todo el mundo, como ya lo han hecho en tantos sitios» (Murra y López-Baralt [eds.] 1998: 61). En toda la sierra peruana se multiplican desde 1959 las movilizaciones campesinas y se intensifica, concomitantemente, la represión estatal. En la carta a Murra que acabo de mencionar, Arguedas, refiriéndose a la crisis que vive el país, muestra estar al tanto de esas movilizaciones: «Algunos pueblos indios han tomado ya tierras de haciendas y no han podido ser desalojados, según me dijeron» (Murra y López-Baralt [eds.] 1998: 60). En 1962, bajo el liderazgo del trotskista Hugo Blanco, los campesinos del valle de La Convención (Cusco) realizan una huelga general impactante. Como lo apunta Mario Valderrama (1978), «la represión se hizo presente y a comienzos de 1963, Hugo Blanco y los principales dirigentes fueron capturados, al mismo tiempo que se dictó una ley, declarando al valle zona inicial de reforma

agraria»⁶. La efervescencia social y política que caracteriza esos años el mundo (en general) y el Perú (en particular) forma parte del contexto en medio del cual Arguedas acomete la escritura de *Todas las sangres*.

Dos años antes de terminar esa novela, Arguedas publica su texto políticamente más radical, el poema quechua *Tupac Amaru kamaq taytanchisman*: «Acabo de concluir —escribe el 3 de julio de 1962 a su psicoanalista, la doctora Lola Hoffmann— un poema en quechua a Túpac Amaru» (Murra y López-Baralt [eds.] 1998: 79). Este poema, Arguedas lo coloca claramente en el contexto de la rebelión campesina y su consecuencia más inmediata: la represión. El 15 de agosto, le explica a John Murra que:

El poema a «Túpac Amaru», lo escribí en los tristes días en que se mataba comuneros. No estoy aún decidido a difundirlo. Te ruego que, si te es posible, me pongas unas líneas dándome tu opinión acerca de si podría ser interpretado como un llamado a la rebelión. El Dr. Valcárcel, que es tan prudente y lo ha sido durante toda su vida, cree que no, pero yo siento algún temor. No deseo ser en mi patria un «apestado comunista». (Murra y López-Baralt [eds.] 1998: 84)

El 18 de enero de 1963, en una carta a Lola Hoffmann, Arguedas habla del «régimen de terror que ha impuesto la junta. Jamás hubo una represión más cruel e indiscriminada» (Murra y López-Baralt [eds.] 1998: 101). A Arguedas le asusta la represión estatal; recordemos que décadas antes, por un atrevimiento político juvenil, le tocó pasar casi un año en El Sexto. Pero los temores que le inspira esta situación se desvanecen como por milagro cuando se pone a escribir poesía o ficción. Como escritor, Arguedas, en efecto, se permite dar libre curso a su imaginación y sus deseos.

[6] El día 11 de noviembre de 1969, Hugo Blanco, en una carta escrita en quechua, le agradece a Arguedas el envío, por intermedio de Sybila, su nueva esposa, de un ejemplar de *Todas las sangres*. Este envío, acompañado de una nota del escritor, es como un tardío homenaje al activismo campesino del dirigente trotskista. Resultan interesantes las observaciones que hizo Alberto Flores Galindo, en una conferencia que dio en el Cusco el 10 de diciembre de 1986, acerca de la relación entre Arguedas y Blanco: «Esta presencia de Blanco va a ser bastante perturbadora y va a ejercer una presión psicológica fuerte en los últimos años de la vida de Arguedas; la presencia de un hombre que no ha optado por el mundo académico, por el mundo universitario, sino por el contrario, ha optado por integrarse al mundo campesino; porque en alguna medida el derrotero de Arguedas difería del de Blanco, es decir Arguedas había ido del mundo campesino al mundo occidental» (Flores Galindo 1986).

Hay también, como ya lo insinué, factores de orden privado que contribuyen a explicar la radicalización de Arguedas en tanto escritor. No se pueden obviar en este contexto los contactos frecuentes que él mantiene, desde 1962, con la doctora chilena Lola Hoffmann, judía letona de cultura alemana y antigua discípula —en Zurich— de C. G. Jung. Con su esposa Celia, Arguedas inicia un tratamiento psicoanalítico cuyos efectos directos o indirectos serán su alejamiento progresivo de Celia y, más tarde, el inicio de su relación con Sybila Arredondo. Es interesante constatar que una de las primeras cartas que Arguedas le dirige a Hoffmann esté en quechua (Murra y López-Baralt [eds.] 1998: 72-73). Su fecha —«Santiago, abril, 1962»— corresponde a la época en que escribió *Tupac Amaru kamaq taytanchisman*, su primer poema en quechua. En esta fase de su vida, Arguedas, experimentando un «reencuentro» con su infancia «quechua», se entusiasma con la frescura de la tradición oral quechua tal como la representa Gilberto Pérez «Atoqcha», el narrador de los «Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca» (Arguedas 2012b). En una carta que le escribe a su amigo Murra el 12 de noviembre de 1961, manifiesta el entusiasmo que le inspira el arte de narrar de ese sastre de origen ayacuchano⁷. Aparentemente, esta y otras experiencias análogas lo incitan a atreverse, por fin, a escribir, apoyándose en una tradición viva, en quechua. De la misma época es «La agonía de Rasu Ñiti», un cuento basado exclusivamente en la *mostración* de la *performance* de un danzante de tijeras. Todo lo que precede indica que Arguedas, en los años en que prepara *Todas las sangres*⁸, se encuentra en un estado muy receptivo, claramente favorable a la experimentación literaria.

TEATRALIDAD Y POLIFONÍA

La novela, dice Bakhtine al comienzo de su gran ensayo *Del discurso novelesco*, es «un fenómeno pluriestilístico, plurilingüe, plurivocal» (Bakhtine 1978: 87)⁹. «La novela —dice luego en el mismo ensayo— permite introducir en su entidad todo tipo de géneros, tanto

[7] Quien haya tenido la suerte de escuchar las cintas grabadas por Arguedas no olvidará la facilidad comunicativa, la desbordante alegría de Atoqcha.

[8] Y también, como se desprende de sus cartas, la novela *Jonás*, el embrión de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

[9] Citas traducidas por el autor a partir de la versión francesa de 1978.

literarios (novelas cortas, poesías, poemas, sainetes) como no literarios (estudios de costumbres, textos retóricos, científicos, religiosos, etc.)» (Bakhtine 1978: 141). No nos debe importar, en este momento, el valor preciso que Bakhtine atribuye a los diferentes términos usados por él en las dos frases citadas. Lo que me interesa subrayar es la pluralidad discursiva y genérica que caracteriza el discurso novelesco desde sus orígenes. De por sí, la «polifonía» que singulariza según Bakhtine el discurso novelesco prohíbe cualquier comparación con textos básicamente monológicos como lo son, por ejemplo, los que suelen producir las ciencias sociales. *Todas las sangres* contiene una enorme cantidad de información histórica, sociológica o antropológica, en parte coincidente con la que se encuentra en los estudios antropológicos o etnohistóricos de su autor, pero no es, ni mucho menos, una monografía etnográfica ni un estudio sociológico o histórico.

Una primera aproximación al texto nos revela el lugar relativamente modesto que ocupa el discurso narrativo o descriptivo, el espacio preponderante que se atribuye al discurso directo (diálogo y monólogo interior) y la presencia de diversos tipos de «cantos» en quechua. Si comparamos *Todas las sangres* con otros textos narrativos de Arguedas, salta a la vista la «objetividad» con que se evocan los escenarios, los sucesos y las actitudes de los personajes. No existe un yo narrador, no se nos indica a quién pertenece o de dónde viene la voz narrativa ni quién les da la palabra a los dialogantes o a los emisores de monólogos interiores. El discurso narrativo-descriptivo que encontramos en *Todas las sangres* cumple, sin embargo, funciones parecidas a las que se le atribuyen en otras obras narrativas de Arguedas. Hace surgir ante los ojos del lector el espacio donde transcurren los sucesos evocados, un espacio que está en constante interacción con el cosmos natural (el sol, las montañas, la vegetación, los animales, etc.); muestra a los personajes y sus movimientos en ese espacio; introduce las intervenciones verbales de los personajes individuales o colectivos, y ofrece comentarios de tipo etnográfico e histórico. Pero, salvo en el caso de los no muy numerosos «minitratados» de tipo etnográfico o histórico, como aquel que evoca la decadencia de San Pedro de Lahuaymarca y la emigración hacia la costa de la mayoría de los vecinos (325-327¹⁰),

[10] Todas las citas de *Todas las sangres* remiten al tomo IV de las *Obras completas* (Arguedas 1983).

el discurso narrativo-descriptivo cumple estas funciones sin ocupar mucho espacio; a menudo no produce sino un equivalente de las acotaciones escénicas de una obra de teatro. Como en un guion teatral o cinematográfico, la mayor parte del texto consta, en efecto, de diálogos o monólogos interiores. De este modo, *Todas las sangres* tiende al género «novela hablada»¹¹. La tarea de hacer avanzar el relato recae, en primer lugar, en los personajes, en su intervención en los diálogos, en sus monólogos interiores.

Pero la «teatralidad» que caracteriza *Todas las sangres* no se agota en el predominio de los diálogos o los monólogos interiores. De hecho, buena parte de la narrativa de Arguedas ya solía ostentar cierto tipo de teatralidad. Para no ir más lejos, el cuento «Agua» se parece, antes todavía de la época de los grandes *western hollywoodenses*, a un *western*. Quien haya visto una película como *High noon* (1952), de Fred Zinnemann, podrá entender inmediatamente lo que pretendo decir: «Agua» no *cuenta* una historia, sino que la *representa* ante los ojos y los oídos del lector. El relato, en gran medida, es el «protocolo» de una *performance*¹². En tanto autor de ficciones, Arguedas siempre tendió a transformar la narración en *mostración*: en espectáculo. En «Agua» hay un escenario, la plaza de San Juan, rodeada de corredores y, más allá, de montañas. Un escenario que cambia de iluminación al transcurrir de las horas. Lo que se representa son esencialmente los movimientos y las exclamaciones de personas que pertenecen a alguno de los grupos que van entrando a la plaza —los sanjuanés, los tinkis, los «escoleros», etc.— o que se mueven, dentro de la plaza, de un lugar para otro. Lo que se «narra» a través de esos movimientos espaciales perfectamente coreografiados es la espera del momento decisivo: la llegada de don Braulio, el principal del pueblo, que va a presidir la repartición del agua a los comuneros. El cuento concluye, como sabemos, con el enfrentamiento esperado entre el gamonal y los jóvenes «revolucionarios». Este enfrentamiento es el único *suceso* del relato. Todo lo demás es la puesta en escena de un ritual que se repite cada semana.

[11] Término inspirado en la obra *L'âge du roman parlant (1919-1939)* de Jérôme Meizoz (2001). El término «roman parlant» retoma obviamente el del «film parlant», expresión que caracteriza mejor la novedad del «cine hablado» que el adjetivo «sonoro». Porque «sonoro», es decir, acompañado de música, el cine lo fue desde sus inicios.

[12] Concepto que desempeña un papel central en el trabajo que Charo Tito Mamani va desarrollando sobre algunas obras de Arguedas.

En términos de estética literaria, *Todas las sangres* podría considerarse como una enorme ampliación de «Agua», una *performance* en serie que se desarrolla en escenarios diversos, serranos y también limeños. Siendo uno de sus grandes ejes temáticos una encarnizada lucha entre el «bien» y el «mal», esta *performance*, por momentos, adquiere aires de auto sacramental. El diálogo abunda, en efecto, en alusiones a «Dios», al «cielo», al «infierno», al «purgatorio», al «pecado», al «juicio final», a los «arcángeles», etc. La espectacular escena inicial, la maldición que el «viejo», desde la torre de la iglesia, lanza contra sus dos hijos, se distingue del drama de «Agua» por una teatralidad más claramente cinematográfica¹³. Hay «imágenes» en picada (el «viejo» mirando desde arriba hacia la plaza) y en contrapicada (la «masa compacta» mirando desde la plaza hacia el viejo encaramado en la torre de la iglesia), movimientos de cámara («Unas mariposas rojinegras volaban del huerto a la calle» [19]) y un constante juego con diferentes planos¹⁴. Planos generales: «Y salieron de la iglesia multitud de indios hacia la plaza, y después los grandes señores, los vecinos caballeros y los ancianos» (14). Planos medios: «[Adelaide] Le enjugó el rostro al anciano con un pequeño pañuelo» (17). Acercamientos (*close-up*): «Don Bruno tenía el rostro agachado y no miró a nadie» (18). Planos detalle (*insert*): «La nariz del viejo parecía haber crecido y haberse afilado más aún» (19).

PERSONAJES

En este y en los demás escenarios, que el lector puede abarcar con la «vista» como si estuviera en un teatro, en el cine o delante de un retablo popular, se mueven grupos caracterizados por su estatus social o su origen y, sobre todo, los «grandes personajes»: el «viejo», sus hijos don Bruno y don Fermín, el ingeniero Cabrejos, don Adalberto, Rendón Willka, la kurku,

[13] Aparentemente, los aspectos «cinematográficos» de *Todas las sangres* no impidieron que la película inspirada en esta novela terminara siendo, según su propio realizador, Michel Gómez, «la peor de toda la historia» (<<http://www.larepublica.pe/19-05-2013/retratista-de-los-de-arriba-y-los-de-abajo>>).

[14] Nótese que hablar de «planos» (o «tomas») en una obra narrativa no tiene nada de absurdo ni de nuevo. En uno de sus grandes trabajos sobre el montaje cinematográfico, «Palabra e imagen», S. M. Eisenstein (1974: 37-42) deriva las tomas cinematográficas de las que existen —que él «ve»— en la poesía épica de Puškin.

Matilde, Adelaide, Asunta, etc. Cada uno de estos personajes, y estamos ahora llegando a uno de los puntos decisivos de este ensayo, es dueño de una voz, de un lenguaje, de un modo de ver peculiares. Si, por un lado, el discurso narrativo-descriptivo, tendencialmente «objetivo», no es un discurso ideológico, tampoco se desprende, del conjunto de los discursos de los personajes «con voz», un discurso atribuible al autor del texto. Ya que cada uno de los grandes personajes tiene la oportunidad, a lo largo de la novela, de expresar ampliamente su visión del mundo y de la historia, el lector termina conociendo visiones diferentes de la «realidad», visiones entre disímiles y antagónicas. Por muy contradictorios que sean, y a menudo lo son, los discursos de los grandes personajes son, a su modo, «coherentes». Si un lector se pregunta cuál de esos personajes «tiene razón» o cuál representa la manera de ver del autor, no llegará a ninguna conclusión. Cada uno de los personajes, en efecto, se muestra capaz, desde la posición sociocultural que ocupa y a partir de su historia personal o de grupo, de producir un discurso propio relativamente convincente. Y ninguno de estos discursos, es importante entenderlo, neutraliza o anula del todo a ningún otro.

La poética *polifónica* que Arguedas adopta en *Todas las sangres* tiene una evidente semejanza con la que Bakhtine atribuyó a Dostoievski. Lo que el estudioso ruso dice acerca del autor de *Los demonios* se aplica, en gran medida, a *Todas las sangres*:

La multiplicidad de voces y de conciencias independientes e inconfundibles, la auténtica polifonía de voces plenamente válidas es efectivamente la particularidad profunda de las novelas de Dostoievski. No hay en sus obras pluralidad de caracteres y de destinos que se desarrollen en un mundo único, un mundo objetivo iluminado exclusivamente por la conciencia del autor, sino, verdaderamente, una multiplicidad de conciencias plenamente cualificadas. Cada una de ellas posee su mundo y se combina en la unidad de un suceso, pero sigue sin confundirse con otras. Porque, en efecto, los héroes principales de Dostoievski, tal como los concibió el propio autor, no son solo productos de la palabra del autor sino también sujetos de su propia palabra directamente significante. (Bakhtine 1970: 10; las cursivas son mías)

Esta larga cita se justifica por la luz que puede arrojar sobre la poética de la novela de Arguedas. El mundo de *Todas las sangres*, y eso se les escapó a los participantes de la famosa mesa redonda, no es un «mundo único, un mundo objetivo iluminado exclusivamente por la conciencia del autor». Estaban equivocados al decir que Arguedas no había captado los procesos de transformación económico-social de la sierra peruana. No es «Arguedas» quien habla en su novela. Quienes hablan son sus personajes, y estos personajes, como sucede en la realidad, tienen una conciencia limitada y tal vez distorsionada del acontecer histórico. En este sentido, *Todas las sangres* es, paradójicamente, un texto más «realista» que el que hubiera podido escribir el «historiador francés que siempre anda con chaleco y corbata» (Flores Galindo 1986)¹⁵.

En primer lugar, me interesa prestar atención a un «personaje» que no tiene precedente en la novela «burguesa». Es el que se expresa a través de los cantos en quechua que pautan algunas zonas del texto. La fuente «sonora» de esos cantos es a menudo un colectivo que participa en una acto ritual, por ejemplo en el entierro del «viejo» (*Allk'ochallayki...*, «himno», 30-31), el de Gregorio (*Pin kanki, sombra*, «ayataki», 147) y el de doña Rosario (*Yana kuru maytan rinki*, «harawi», 214-215); en la despedida de Rendón Willka (*Ama k'onk'ankichu*, «harawi», 67) y la de don Adalberto (*¡Ah á á á...!Uh ú ú ú ¡Mamallanri wak'ank'as*, «harawi», 274); en la faena colectiva (*Wayanaysi rapran*, «wanka», 299), o, todavía en el estreno de nuevos andenes de maíz (*Maypin kachkan, chay Pariona*, «k'achwa», 59-60). A veces es uno solo de los personajes quien los entona: la kurku Getrudis (*Manan pitapas tapukunichu*, 52; *Maytan rinki ñausa urpi*, «himno que tenía aire de harawi», 409), don Adrián K'oto (*Ama rabiaychikchu*, «himno», 39), don Anto (*Sonk'okunapi waytakunak'a*, «canción», 53), etc. También sucede que alguien, un personaje, esté recordando, en su mente, un canto oído en el pasado, como le sucede al herrero Bellido (*Yuyaway, k'enti*, «harawi», 51-52). Lo que estos cantos tienen en común es que provienen, directa o indirectamente, de la tradición oral quechua¹⁶.

[15] Referencia a Henri Favre, el científico social que en la mesa redonda de 1965 atacó más duramente a Arguedas.

[16] Todos estos cantos se apoyan en la tradición oral quechua, pero es probable que algunos hayan sido retocados por Arguedas. Por lo menos uno es de la autoría del propio escritor: «Ama k'onk'aychu, churiy»; así, el 22 de marzo de 1963, Arguedas lo manda, calificándolo de obra propia, a su amigo chileno Pedro Lastra (cf. O'Hara [ed.] 1997: 71-72).

A diferencia de los enunciados emitidos por algún personaje en un diálogo o bajo forma de monólogo interior, la «letra» de los cantos, aunque guarde relación con una de las situaciones que se narran en la novela, no es una creación *ad hoc*. El conjunto de esos cantos es, de hecho, parte de un vasto repertorio acumulado a lo largo del tiempo y que abarca «respuestas» a las situaciones básicas que les toca vivir a una comunidad y sus miembros. Aun cuando la persona que canta es un individuo que expresa su sentir en una situación concreta, lo que se manifiesta, en rigor, es una tradición colectiva. De hecho, estos cantos son, en el texto, la única manifestación directa —o «auténtica»— de la población quechua enfocada por la novela¹⁷. La presencia de esta voz quechua, que no debe confundirse con las «antologías» de cantos folklóricos que se suelen encontrar en las novelas regionalistas, tiene una función en cierta medida semejante a la de los coros en la tragedia griega. En la evocación de entierros, despedidas o faenas colectivas, escenas cuya teatralidad es particularmente evidente por tratarse de momentos rituales altamente codificados, los himnos manifiestan la presencia y el sentir del colectivo, de la comunidad.

Pero estos cantos no solo están al servicio de la memoria o de la tradición, sino que son una manera de intervenir en el presente. Lo «vemos» cuando los vecinos y los comuneros de San Pedro, tras el despojo cometido por la transnacional minera, escuchan el canto de la kurku y la respuesta, igualmente cantada, del sacristán:

Comuneros y vecinos, lloraban, no por desconsuelo, sino desahogándose, despejándose de la oprimente rabia su sangre. Fueron sintiéndose limpios, decididos, listos para irse a luchar en cualquier pueblo, por extraño que fuese, con la memoria ya inapagable de su pueblo, de su campo hermoso de maíz, de ese andén hecho por Dios, como jardín para su criatura, entre las rocas y los abismos. ¡No lo verían pisoteado por las máquinas, dominado, cubierto de escorias por orden de extranjeros! (411)

A menudo, la tradición oral quechua aparece también, más o menos disfrazada y en español, en las intervenciones de ciertos personajes. Así, cuando Rendón Willka, ya hacia el final de la novela, les dice a sus cabecillas: «Si oyen el trueno de los rifles no se asusten; recíbanlo como si estuvieran reventando el maíz

[17] Retomo aquí una observación de Charo Tito Mamani (comunicación oral).

tostado en la fuente de barro, al fuego. Si ven correr sangre, mucha sangre, no se asusten; digan que es agua coloreada de ayrampu» (450), Arguedas le está poniendo en boca la letra de un canto que se canta en las batallas rituales de Chiaraqe y Toqto, en el Cusco (Valencia Espinosa s/f):

Ama wayqey manchankichu
 fulano hermano
 rumi chiqchi chayaqtinpas
 fulano hermano
 sara hank'allan ninki
 fulano hermano
 yawar unu puriqtinpas
 fulano hermano
 ayrampu unullan ninki
 fulano hermano.

No temas hermano
 fulano hermano
 y cuando llegue el granizo de piedra
 fulano hermano
 dirás «es tostado de maíz nomás»
 fulano hermano
 y cuando corra el río de sangre
 fulano hermano
 dirás «es agua de ayrampu nomás»
 fulano hermano.

«Con distintos objetivos y métodos, tres encenderemos la provincia: mi hermano [don Bruno], yo y Rendón Willka» (348), le dice don Fermín a su esposa Matilde en el capítulo X. De los tres personajes aludidos, el más complejo y, sobre todo, el más desarrollado es, sin la menor duda, el «gran señor» don Bruno. Es posible, como se ha llegado a afirmar, que Arguedas, para algunos de sus rasgos, se haya inspirado en la figura del gamonal, poeta, cantante y profesor Andrés Alencastre; pero es obvio que nunca existió, en la realidad histórica de la sierra centro-meridional del Perú (ni en ningún otro lugar), persona alguna con las características y la trayectoria que el novelista le atribuyó a don Bruno. Él es un típico personaje «de novela» y solo cabe enjuiciarlo en este contexto. Católico ferviente contaminado por la religión de los apus, violador de una niña jorobada (la kurku),

lujurioso devorador de hembras mestizas, pecador empedernido y luego arrepentido, guardián paternalista de la «pureza» de los indios, defensor radical de una economía de autosubsistencia, don Bruno apoya —pero no sin desconfiar— el proyecto minero de su hermano, al mismo tiempo que emprende un camino de redención que lo lleva a aliarse con el enigmático líder indígena Demetrio Rendón Willka, a repartir sus tierras a los colonos, a unirse en matrimonio con la mestiza Vicenta (una «virgen» que lleva a un hijo en su vientre) y, por fin, a emprender una actividad de justiciero «de película», que lo enfrenta con los demás hacendados de la región y la corrupta justicia estatal. En una frase, don Fermín caracteriza, oponiéndolo al suyo, el proyecto de su hermano: «Anhele un Perú como Inglaterra: Bruno quiere una república de indios, manejada por señores caritativos» (443). Algo semejante, en efecto, al de los jesuitas de los siglos XVI-XVIII, el «proyecto» de don Bruno, en la medida en que podemos conocerlo, es como de otra época. Hacia el final de la novela, cada vez más exaltado, don Bruno —santo para unos, loco para otros, «anuncio del juicio final» (314) para otros todavía— se cree definitivamente investido de una misión divina: «Dios existe, con toda su justicia, amigo. Por eso estoy aquí» (437), le dice, en su última salida¹⁸, y minutos antes de matarlo, a don Lucas, el hacendado más cruel de la provincia. Y don Lucas, instantes antes de morir, entiende: «En los ojos de don Bruno había un río de sangre; el yawar mayu del que hablaban los indios» (437). «Lo he matado para redimirme» (438), comenta don Bruno tras cumplir su misión. Su hermano don Fermín, a quien don Bruno pretende matar por haber vendido el pueblo de San Pedro al «demonio», a una compañía minera extranjera, sobrevive a las balas que le dispara. Los indios que observan a don Bruno en su última salida ven en él a un ser sobrenatural: «En caballo blanco. ¡Arcángel!» (435), dice un capataz de hacienda al verlo «aparecer» tal como suelen hacerlo los santos, y otro se pregunta: «Don Demetrio dice no hay Dios, no hay Dios. ¿Y quién es, entonces, don Bruno? Hombre no es; hijo del Pukasira o hijo del Dios de la iglesia. ¡Hombre que muere, no es!» (440). En las secuencias rápidas del penúltimo capítulo, dominadas por el santo guerrero en su caballo blanco, la presencia intertextual del recuerdo popular de los relatos misioneros se hace obvia. En ellas culmina lo que

[18] Porque como otro loco, el Quijote, don Bruno también tiene sus «salidas».

en *Todas las sangres* hay de dos géneros teatrales populares: el auto sacramental y el *western*. La insurgencia campesina toma la forma de un drama que escenifica, como lo hacían los autos sacramentales barrocos, la lucha entre el bien y el mal, pero esta contienda se ve protagonizada por la figura de un justiciero salido del imaginario *western*.

Demetrio Rendón Willka es un personaje no menos complejo —pero más enigmático— que don Bruno. Siendo el único comunero que haya intentado asistir a la escuela que los vecinos consideran suya, Demetrio, en su juventud, ha sido humillado con extrema crueldad por los hijos de los vecinos y por los propios vecinos. Su única opción es emigrar. En Lima, le toca pasar por lo que pasan todos los migrantes serranos, como se lo explica a Hidalgo, un joven cristiano progresista: «Siete años en barriadas, trabajando a veces, comiendo basura a veces. Nunca llorando» (418). Cuando regresa a San Pedro, es otro hombre. Por lo que otros dicen de él, el lector se va enterando poco a poco de que les levanta el ánimo a los colonos, que va organizando a los comuneros. Sus adversarios lo consideran «comunista». Recién hacia el final del capítulo IV, Demetrio, observando el desbordamiento sentimental, lacrimoso, de los colonos tras la muerte trágica de Gregorio (el músico enamorado obligado por el ingeniero Cabrejos a echar horrendos gritos de amaru, de serpiente mitológica, en el interior de la mina), revela algo de su manera de pensar:

¡Pero llorar es la maldición de la maldición! Yo, yo, padrecito K'oyowasi, yo voy a hacer que en vez de la lágrima que es para el arrodillado, salga fuego, más que del infierno, de los ojos de tus hijos. Y entonces no vamos a responder ante Pukasira [dios montaña], ante Crucificado; ante el hermanito ha de responder el que quiera fregar a su hermano. ¡Caray! El sol va a cambiar, pues; quizá mañana, quizá pasado... (144-145)

Más clara todavía se torna su manera de pensar en el capítulo XII, en un gran monólogo interior, después de otra catástrofe, el incendio de la iglesia de San Pedro:

La casa de Dios Señor puede quemar la gente; así queda feo. Al Dios de los comuneros no le alcanza la mano de la gente. El vecino hace Dios con su mano, con su mano también lo vuelve

ceniza, fácil. ¿Cuándo vamos a enseñar al comunero que vea eso? Entonces el comunero, cuando aprenda que el cerro es sordo, que la nieve es agua, que el cóndor wamani muere con un tiro, entonces curará para siempre [...]. Cuando muera el Dios del comunero no habrá ya miedo, no habrá rabia, no habrá el amargo para el corazón. (395)

En un ensayo de 1966, «Algunas observaciones sobre el niño indio actual y los factores que modelan su conducta», Arguedas transcribe lo que le comentaron unos jóvenes comuneros en Puquio acerca de la religión local: «Ya sabemos que Pedrorqo [un dios montaña] no es dios sino un monte grande de tierra sorda. No es dios ni es nada. Así también como el dios de la iglesia» (Arguedas 2012a: 235). Los comuneros de *Todas las sangres*, en cambio, todavía creen en los dioses montañas. Para Rendón Willka, nietzscheano sin saberlo, solo la muerte de (su) Dios podrá liberarlos definitivamente. A lo largo de toda la novela, sin embargo, Rendón muestra siempre un gran respeto por el ritual católico (practicado por su «socio» don Bruno) como por la tradición ritual de los comuneros (que son sus «bases»). Él sabe, como lo demuestra en su monólogo, que hay que darle tiempo al tiempo, que lo urgente es fortalecer el espíritu de lucha de los indios. Así se explica, sin duda, la aparente contradicción entre sus convicciones íntimas y el discurso que destina, como líder, a sus seguidores:

La hacienda es del padre Pukasira [un apu]. Él hizo esta tierra antes de que los señores werak'ochas hubieran llegado a nuestros pueblos [...]. Ahora los indios de don Adalberto, de don Fortunato, ya han despachado a sus patrones [...]. Ahora ya no pertenecen a nadie. De ellos es la hacienda, conforme al mando de nuestros dioses los apus. (449-450)

A diferencia de don Bruno, personaje a quien vemos actuar en situaciones de todo tipo, íntimas y públicas, Rendón Willka conserva cierto misterio. Si bien observamos su presencia en el trabajo minero y en numerosos actos públicos, la actividad que desarrolla entre los colonos y los comuneros de la región permanece en gran parte oculta. Solo indirectamente nos enteramos de que todos ellos han sido instruidos por él: «Don Demetrio nos ha enseñado» (439), le dice un indio viejo a don

Bruno para hacerle comprender que saben, perfectamente, lo que tienen que hacer. Salvo en la larga secuencia que muestra las humillaciones que sufre en la escuela, es poco lo que el lector llega a saber de su vida personal. A diferencia de don Bruno o del ingeniero Cabrejos, Rendón Willka, en rigor, no parece ser un ser «de carne y hueso», sino un personaje de raigambre colectiva que reúne toda la sabiduría y toda la experiencia que los habitantes del Ande acumularon a lo largo de los siglos, desde la época prehispánica hasta el tiempo —o los tiempos— que enfoca la novela. En una carta a Pedro Lastra, del 22 de marzo de 1963, Arguedas escribe: «Es posible que a Rendón Willka — el Perú nuevo no desarraigado de su tradición y lanzado como una flecha al infinito— no lo alcancen sus enemigos» (O'Hara [ed.] 1997: 72). Hay, en este sentido, cierto parentesco entre Demetrio Rendón Willka y la figura que se va desplegando en el haylli-taki *Taytachisman kamaq Tupac Amaru* que Arguedas publicó en 1962. Lo que escribí hace años sobre esta figura podría, en cierta medida, decirse también acerca del héroe verdadero de *Todas las sangres*: «En definitiva, *Tupac Amaru kamaq taytanchis* («nuestro padre ordenador Tupac Amaru») no es en el fondo sino el nombre que se atribuye a la memoria histórica, la cultura y la ilimitada fuerza colectiva del hombre andino» (Lienhard 1988).

Por eso mismo no importa, como lo dice el viejo alcalde de Paraybamba, que fusilen a Demetrio Rendón Willka: «A ti te van a matar. ¡No importa!» (451). No importa porque lo que él representa ya no puede morir. «¿Pueden apagar el sol?», pregunta Rendón Willka, y responde «No pueden apagarlo» (449).

En cuanto a los demás personajes relevantes por su «espesor» o por la posición que ocupan en el universo narrativo de la novela, prescindiré de presentarlos en detalle. El Zar, máximo representante de un capitalismo globalizado y destructivo, es un personaje sin rasgos particulares, «inhumano» en todos los sentidos, unidimensional. El ingeniero Cabrejos representa la misma ideología, pero en tanto personaje movido por pasiones y sentimientos «humanos». Un desbordante cinismo es lo que singulariza su actuación y sus monólogos interiores. Contrincante serrano del Zar y de Cabrejos, el minero don Fermín no está, en términos de «espesor», a la altura de su hermano Bruno. Nacido en la sierra, Fermín defiende un capitalismo nacional que estuvo

en boga, en tanto discurso, en el Perú de los años 60: «El indio —dice don Fermín tras haber sido derrotado por el Zar— debe desaparecer. Es la oscuridad de un pasado extraño. En ellos está metido el Ande con su turbamulta de misterios y de su fuerza. El misterio es lo contrario de la técnica, del progreso» (296). Un discurso que décadas más tarde sigue siendo esgrimido por un excandidato a la presidencia del Perú como Mario Vargas Llosa o por el expresidente Alan García. Otra posición la representa, pero en una sola secuencia de la novela, el «ingeniero dimitente de la Wisther and Bozart» Jorge Hidalgo Larraburre, miembro de una familia costeña antigua, anticomunista convencido, pero convertido, gracias a sus estudios en Francia, al «cooperativismo». Así se lo explica a don Bruno: «Deseo practicar la doctrina socialista de la Iglesia» (415). Entre los vecinos, que constituyen un actor colectivo importante pero dividido, destacan algunos personajes femeninos por su valentía, en particular Asunta, la «señorita asesina» que mata al ingeniero Cabrejos: al responsable de la muerte de su admirador, el músico Gregorio. Sin embargo, ni ella ni los vecinos en tanto grupo son portadores de un proyecto político-social de alguna envergadura; la mayoría de este sector no ve otro futuro que la huida, la emigración hacia la costa. Los representantes del poder o de la justicia y los estudiantes apristas o comunistas que se mueven en la capital de provincia no llegan a ser verdaderos personajes. Ellos forman parte, más bien, de la descripción de una sociedad entre corrupta, racista e inconsciente.

Los personajes femeninos de *Todas las sangres*, en particular Asunta, Vicenta, Matilde y la kurku Gertrudis, merecen un comentario aparte. Las tres primeras tienen, a los ojos de quienes las conocen, algo que las asocia a la pureza, a la virginidad, a lo divino. A Matilde, la esposa de don Fermín, Rendón Willka le dice en quechua: «Amanecerás como la nieve de nuestras montañas, como la flor blanca que a esas alturas crece, purísima. Cuida el corazón del señor. Que no mate a nadie sin que sea necesario» (101). El ingeniero Cabrejos, tan cínico en otros momentos, relaciona el color de los ojos de Matilde con una piedra del río (75). Lo mismo lo hará don Bruno (117). Mirándola, el carpintero K'oyowasi «sólo vio a una señora tan perfecta como la Virgen patrona de la hacienda» (143). La señorita Asunta, para Demetrio, es un ser angelical: «Cuando niña hayga sabido, de día le matará [al ingeniero Cabrejos, por ser responsable de la muerte del

músico Gregorio], como niña ángel de Dios» (161). Vicenta, una hermosa mestiza embarazada que será la esposa de don Bruno, es de estirpe mariana: «Te encontré virgen y virgen morirás, si yo no vuelvo», le dice don Bruno (433). Es una figura maternal, capaz de apaciguar por fin la voracidad sexual de don Bruno.

A diferencia de los personajes femeninos «angelicales» y «virginales» que acabo de mencionar, la kurku, sin duda el personaje más sorprendente de la novela¹⁹, es habitada por el demonio del sexo: «—Kurku, ¿tú quieres hombre, no? —le preguntó Anto. —¡Sí, quiero, exclamó la enana, triunfalmente» (54). Víctima de una sexualidad insaciable, la kurku es una especie de *alter ego* «subalterno» del hacendado. Violada por don Bruno cuando todavía era niña, ella, a los ojos de su violador, es quien lo transformó a él en el pecador lujurioso que resulta ser al comienzo de la historia que se narra en *Todas las sangres*. «¡Kurka Gertrudis —le dice en un monólogo interior— tú eras el demonio, no yo! Yo entonces era un muchacho, un muchacho todavía» (35). La kurku sería entonces la autora del pecado original que desencadena, a través de la actuación de don Bruno, la crisis que sacude el universo narrativo de *Todas las sangres*. Pero, al mismo tiempo, la kurku, mujer diforme que se arrastra a ras del suelo y no puede levantar sus ojos al cielo, no deja de representar, a los ojos de todos, una «criatura del Señor», un ser cuya apariencia de insecto o de gusano es vista como una marca divina. Ella misma, sin embargo, no cree en Dios o, más exactamente, no cree en el Dios de los gamonales: «¿Quién es Dios? ¿Quién es?», le pregunta a Anto, su compañero de sufrimiento, y este le contesta: «El Dios del gran patrón que ha muerto. Está en la iglesia» (53). Pecaminosa y monstruosa como el propio demonio, la kurku, en tanto «criatura de Dios», es al mismo tiempo la autora de algunos de los cantos quechuas más bellos que figuran en el texto de *Todas las sangres*:

*Manan pitapas tapukunichu ñok'amanta
K'ak'achus kayman, ritichus kayman
Mana sombrayok', mana llakiyok'*

*Yo no le he preguntado a nadie quién soy
Si estoy hecho de roca o de nieve
Sin sombra y sin lágrimas. (52)*

[19] La importancia capital de este personaje me fue descubierta por Charo Tito Mamani.

El yo que habla en estos versos se siente escindido entre dos cualidades opuestas y expresa, así, una fundamental duda acerca de su identidad: ¿roca o nieve? Pareciera que la kurku, a través de este canto, está haciendo como un autorretrato suyo. Un autorretrato apoyado en la tradición oral colectiva: «[...] no son de nadie estos versos», comenta Anto, su compañero de sufrimiento, «derecho le salen a la kurku de su cuerpo que le duele» (52). La kurku, en efecto, no está hablando en su nombre, sino en el de todos los seres que sufren: «en lo profundo de esa voz extraña, Anto oía que toda la tierra se quejaba» (53). Al final de la novela, paralelamente a la transformación de don Bruno en «santo guerrero», la kurku se hace definitivamente «santa», protectora de una comunidad inerme.

Más que los personajes masculinos, estas figuras femeninas, lejos de obedecer al principio de la reconstrucción de una realidad preexistente (Quijano), son el producto de los deseos, los temores y las obsesiones de su creador, José María Arguedas. Pueden haber existido, en la realidad histórica, personajes más o menos semejantes a don Fermín o al ingeniero Cabrejos; pero una figura como la Kurku procede exclusivamente de la imaginación de un autor que busca descubrir «zonas, las más profundas y misteriosas, de esta indefinible e infinita criatura que es el ser humano».

NOVELA E HISTORIA

Quiero retomar ahora, por fin, la cuestión que planteó Bakhtine acerca de la diferencia que existe, en cuanto a la manera de enfocar la «historia», entre la novela de Goethe y la de Dostoievski. Escritor ilustrado por excelencia, Goethe concibe la historia como un proceso lineal que tiende hacia un fin. Dostoievski, en cambio, reacio a cualquier tipo de teleología, «se esforzaba por considerar las etapas mismas [de la historia] en su simultaneidad, por confrontarlas y enfrentarlas dramáticamente» (Bakhtine 1970: 37). En sus estudios de los años 50, Arguedas, como ya se dijo, observaba en la sierra, con un regocijo mezclado de temor, un proceso histórico que no podía terminar sino en la generalización del sistema capitalista y de sus valores o anti-valores. Otra es la «realidad» que proyecta el texto de *Todas las sangres*. En el universo ficcional de esta novela coexisten, sin poder anularse unas a otras, tendencias «históricas» muy diversas. Esas tendencias, a menudo de por sí contradictorias,

son representadas por diferentes personajes, individuales o colectivos. Si nos fijamos en dos de los personajes que hemos distinguido, don Bruno y Demetrio Rendón Willka, podemos constatar que ellos, aunque aliados, representan movimientos bien diferentes. La utopía de don Bruno se asemeja a la que animaba, en el siglo XVI, al protector de indios Bartolomé de las Casas. Había que proteger a los indios contra los encomenderos y resucitar con ellos el cristianismo primitivo del comienzo de nuestra era. En un ensayo de 1953, Arguedas afirmó que «los Andes defendieron y *continúan defendiendo*, como una gigantesca coraza, no sólo la cultura autóctona del Perú sino toda la tradición, debiendo incluirse en ella la tradición colonial» (Arguedas 2012c: 353). En el personaje de don Bruno coexisten, precisamente, las dos tradiciones, aunque predomina la impronta barroca colonial. Demetrio, en cambio, es de su tiempo, es un hombre «moderno»; no solo aboga, como Nietzsche, por la muerte de Dios, sino que prevé un futuro (cercano) en el cual el caballo será sustituido por el camión y los colonos por peones asalariados. Por eso mismo, él, contrariamente a don Bruno, puede entenderse con el «modernizador» don Fermín. Pero Demetrio, al mismo tiempo, resucita y perfecciona sistemas de trabajo colectivo inspirados en los de la época prehispánica y los de las comunidades indígenas de la época. Los proyectos de Demetrio y de don Bruno convergen por lo menos en un punto: la transformación del sistema económico-social de la sierra debe hacerse «sin rabia», al estilo —diremos— de la «desobediencia civil» de Gandhi. La renuncia a la «rabia» o a la violencia es un principio que Arguedas pone en boca de don Bruno, de Demetrio y de diversos personajes indígenas menores. Lo tomó de un himno que solían cantar los aukis en la despedida de la fiesta del agua —*sequia*— de Puquio (cf. Arguedas 2012d) y que aparece en el segundo capítulo de la novela (39). Si agregamos a este cuadro el capitalismo globalizado representado por el Zar y el capitalismo nacional que defiende don Fermín, percibimos que en el universo narrativo de *Todas las sangres* coexisten, contradictoriamente, proyectos, utopías, concepciones y prácticas que remiten, históricamente, a las épocas más diversas. Uno de los participantes de la mesa redonda de 1965, Jorge Bravo Bresani, observó a su modo este fenómeno: «[...] tengo la impresión de que en realidad [se] confunden planos históricos.

Se plantean por un lado tiempos distintos sintetizados dentro de un solo tiempo de la novela. Evidentemente se podrían identificar en el transcurso de la novela épocas, caracteres y organizaciones que corresponden a 1900, otras corresponden a 1920, otras a 1930 y otras al presente» (Escobar [ed.] 1985: 41-42). Lo que Bravo Bresani no comprendió, al referirse al «solo tiempo de la novela», fue que la simultaneidad de diferentes «planos históricos» se debe a que, en su concepción, *Todas las sangres* no es una novela social y teleológica al estilo de las del siglo XIX (o, en el siglo XX, de Gorki), sino un texto narrativo que presta atención, más allá de los movimientos de superficie, a la permanencia de comportamientos, prácticas y valores supuestamente «desaparecidos». La novela de Arguedas alude, ciertamente, a la efervescencia indígena o campesina que estaba en su auge cuando él escribió su novela; pero no pretende documentarla ni anticipar su desenlace, sino ofrecer la visión de un Perú en el cual coexisten y se rozan, pero sin anularse mutuamente, «sangres», tendencias, prácticas socioculturales y aun sexuales que tienen, cada una, su propia historia. El fin de la novela, con el fusilamiento de Rendón Willka y el «sonido de grandes torrentes que sacudían el subsuelo, como que si las montañas empezaran a caminar» (455), es, pese a su aire mesiánico, un fin abierto. Con este fin que no es un fin, porque la historia siempre continúa, Arguedas se mostró más perspicaz que los participantes de la mesa redonda de 1965, quienes, muy seguros de sus análisis de la «realidad», no fueron capaces de imaginar ni el golpe de Estado de 1968 ni la «guerra popular» asesina que desencadenó, una década más tarde, el «PC del Perú» Sendero Luminoso. Las ciencias sociales analizan el presente y su dinámica en lo que tiene de más «evidente» o «probable»; pero, por las propias exigencias de su disciplina, no pueden predecir el futuro o, cuando intentan hacerlo, corren el gran riesgo de equivocarse. La literatura —y el arte en general— tampoco puede profetizar el futuro; pero tiene la capacidad, en sus obras mayores, de mostrar, a quienes estén dispuestos a entregárseles, que el mundo no es lo que parece.

BIBLIOGRAFÍA

AA. VV.

1971 *Panorama actual de la literatura latinoamericana*. Madrid: Fundamentos.

ARGUEDAS, José María

1983 *Todas las sangres*. (Obras completas, tomo IV). Lima: Horizonte.

2012a «Algunas observaciones sobre el niño indio actual y los factores que modelan su conducta». *Obra antropológica*. Tomo VII. Lima: Horizonte, 232-239.

2012b «Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca». *Obra antropológica*. Tomo V. Lima: Horizonte, 211-289.

2012c «La sierra en el proceso de la cultura peruana». *Obra antropológica*. Tomo II. Lima: Horizonte, 343-361.

2012d «Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local». *Obra antropológica*. Tomo IV. Lima: Horizonte, 245-291.

2012e «¿Una novela sobre las barriadas? II». *Obra antropológica*. Tomo V. Lima: Horizonte, 102-104.

BAKHTINE, Mikhaïl M.

1970 *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*. Lausanne: L'âge de l'homme.

1978 «Du discours romanesque». *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard, 83-233.

CORNEJO POLAR, Antonio

1974 *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires: Losada.

EISENSTEIN, Sergei

1974 «Palabra e imagen». *El sentido del cine*. México: Siglo XXI, 9-49.

ESCOBAR, Alberto (ed.)

1985 *¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre Todas las sangres. 23 de junio de 1965.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

FLORES GALINDO, Alberto

1986 «Arguedas y la utopía andina». Mimeógrafo de una conferencia dada en Cusco. 10 de diciembre.

LIENHARD, Martín

1988 «Pachakutiy taki: canto y poesía quechua de la transformación del mundo». *Allpanchis* (Sicuani, Cusco), n.º 32, segundo semestre, 165-195. [Versión corregida en *Oralidad* (La Habana), anuario 9, 1998, 30-41].

1990 «La andinización del vanguardismo urbano». ARGUEDAS, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición crítica coordinada por Eve-Marie Fell. París: Colección Archivos, 321-332.

LOTMAN, Iuri

1982 *Estructura del texto artístico*. Madrid: Istmo.

MEIZOZ, Jérôme

2001 *L'âge du roman parlant (1919-1939)*. Préface de Pierre Bourdieu. Lausanne: Droz.

MUKAŘOVSKÝ, Jan

1977 «El arte como signo estético». *Escritos de estética y semiótica del arte*. Edición de Jordi Llovet. Barcelona: Gili, 35-43.

MURRA, John V. y Mercedes LÓPEZ-BARALT (eds.)

1998 *Las cartas de Arguedas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

O'HARA, Edgar (ed.)

1997 *Cartas de José María Arguedas a Pedro Lastra*. Santiago de Chile: LOM.

PORTOCARRERO, Gonzalo

s/f. «Aprendiendo de —y con— José María Arguedas». Inédito.

VALDERRAMA, Mario

1978 «Movimiento campesino y la reforma agraria en el Perú». *Nueva Sociedad*, n.º 35, marzo-abril, 103-113.

VALENCIA ESPINOSA, Abraham

1980 «Las batallas de Rumitaje. Movimientos campesinos de 1921 en Canas». FLORES OCHOA, Jorge y A. E. VALENCIA. *Rebeliones indígenas quechuas y aymaras*. Cusco: Centro de Estudios Andinos, 62-131.



DOS NOVELAS, DOS PROYECTOS NACIONALES

Curioso el destino de dos de las novelas más importantes de la literatura peruana de la segunda mitad del siglo XX: *Todas las sangres*, de José María Arguedas, y *Conversación en La Catedral*, de Mario Vargas Llosa. Aparecidas con pocos años de diferencia, en 1964, la primera, y en 1969, *Conversación...*, tuvieron «bautizos» muy diferentes pero una suerte en cierto modo similar. Mientras *Todas las sangres* fue motivo de una mentada mesa redonda en el Instituto de Estudios Peruanos, en la que un grupo de especialistas puso en duda que la novela fuera un buen reflejo de los procesos sociales que estaba viviendo el Perú, *Conversación en La Catedral* consolidó el prestigio internacional de Mario Vargas Llosa convirtiéndolo en uno de los autores más celebrados del *boom* de la novela latinoamericana. Con el correr de los años, sin embargo, ambas obras literarias se convirtieron en expresión de dos proyectos nacionales en pugna, ese que, desde la óptica de los sectores menos favorecidos en la sociedad peruana, propugna un Perú en el que puedan convivir en igualdad de condiciones grupos culturalmente diversos y ese otro que, identificado con los intereses de los sectores criollos todavía dominantes, se arroga el derecho de orientar el rumbo de la nación peruana. Desde el momento mismo en que Santiago Zavala, Zavalita, saliendo

del diario *La Crónica*, se pregunta «¿en qué momento se jodió el Perú?», estaba poniendo, quizá sin proponérselo, el dedo en la llaga: la hegemonía de la sociedad criolla limeña estaba siendo resquebrajada de múltiples formas, tanto en las urbes donde se asentaba como en los latifundios costeros que formaban parte del poder económico que la sostenía, y eso se traducían de infinitas maneras en las circunstancias vitales de personas que no terminaban de entender, y menos de digerir, lo que estaba ocurriendo a su alrededor. La fuerza de *Conversación en La Catedral* radica precisamente en eso; en que, más allá de las anécdotas que envuelven a sus numerosos personajes, expresa la aguda crisis del Perú oligárquico, adelantándose a los profundos cambios que estaba por vivir la sociedad peruana: el fin del latifundismo y de la hacienda junto a su oprobioso sistema de servidumbre, por un lado, y, por otro, la configuración del nuevo rostro andino de Lima de la mano de las migraciones y la consolidación de la economía informal.

No fue hasta después de leer *El pez en el agua* que descubrí que el Zavalita de *Conversación en La Catedral* era profundamente autobiográfico y eso no hizo más que aumentar la admiración que ya sentía ante la novela, a mi modo de ver la cumbre de la producción vargasllosiana. ¡Ese malestar que acompaña a Zavalita a lo largo de cada página, esa ruptura con la familia llena de privilegios y cercana al poder, se alimentaba de lo que Vargas Llosa había vivido en carne propia a causa de una figura paterna que era la perfecta encarnación de la autoridad despótica, avasalladora y humillante! Sin embargo, sabe Dios si siguiendo su intuición, o de una manera consciente, Vargas Llosa supo convertir la anécdota personal en el exacto reflejo de un clima social, y supo poner en boca de su *alter ego*, Zavalita, la frase que resumiría cómo se sentía en ese momento la sociedad criolla y cómo se estuvo sintiendo a lo largo de las cuatro últimas décadas del siglo XX: «¿en qué momento se jodió el Perú?».

Los sectores criollos dominantes en la sociedad peruana, en efecto, asumiendo una posición etnocéntrica y dando muestra de una cómoda ceguera, han buscado en otros sectores de la sociedad peruana la culpa del rotundo fracaso que han experimentado en la conducción del país a lo largo de siglo y medio de vida independiente. A fines de los setenta, este fracaso condujo al golpe militar reformista del general Velasco Alvarado, que socavó

las bases económicas de la hegemonía de dichos sectores. No es casual que, desde que se popularizara la novela que tiene a Zavalita como protagonista, hayan corrido ríos de tinta en ensayos y artículos periodísticos, y se hayan realizado infinidad de coloquios y debates tomando como tema de reflexión el *leitmotiv* de la novela: «¿en qué momento se jodió el Perú?». Esto cuando, en realidad, para los sectores excluidos de la sociedad peruana, tanto indígenas como mestizos, el Perú de la segunda mitad del siglo XX no solo no se ha jodido sino que, por el contrario, tiene por fin una atmósfera que les permite llenar siquiera en parte sus pulmones. Solo el hecho de que haya desaparecido el sistema de servidumbre asociado a las haciendas ha significado un cambio fundamental para la población indígena, que, desde su óptica, más bien se plantearía seguramente la pregunta opuesta: «¿en qué momento empezó a arreglarse el Perú?».

Este no es el lugar ni la ocasión para discutir el tema del proyecto nacional criollo, sus avatares en la segunda mitad del siglo XX y su vigencia o no en la hora actual. Podemos señalar, sin embargo, que —así como ocurre con el que en adelante llamaremos proyecto de un Perú de todas las sangres— no tiene detrás, en realidad, un discurso claro que lo sustente ni se construye día a día y año tras año como una suma definida de voluntades. Haciendo en cierto modo escarnio del Zavalita que reniega de las ventajas que le ofrecen su padre y su familia, es un proyecto que se sustenta, sobre todo, en una situación de privilegio tanto social como económico y en la capacidad de influir, unas veces con más suerte que otras, en el poder político. Es un proyecto, en ese sentido, carente de un horizonte utópico, y por la pregunta de la que parte es asimismo negativo, pesimista, aunque en los últimos tiempos, apoyado en la hegemonía del discurso neoliberal, esté tratando de pintarle a los sectores populares urbanos (esa plebe de rostro andino de la que hablan los sociólogos) las ventajas del emprendimiento empresarial como panacea para todos los males de la sociedad peruana.

En esto último, el proyecto nacional criollo empata muy bien con la postura del Mario Vargas Llosa intelectual liberal que preconiza las bondades del sistema democrático y del libre mercado. Sin embargo, en relación al lugar que cada grupo cultural debe ocupar en la sociedad peruana, Vargas Llosa, como queremos mostrar más adelante a raíz de su discurso al recibir el

premio Nobel, parece haberse acercado un tanto al José María Arguedas de *Todas las sangres* y alejado de la visión criollo-céntrica de la nación peruana que durante mucho tiempo marcó, en general, sus opiniones y, en particular, la lectura que hizo de la obra de Arguedas en *La utopía arcaica*.

En la mesa redonda sobre *Todas las sangres* que mencionábamos al inicio, y que es recordada sobre todo por las críticas que se vertieron sobre la novela, la primera intervención, la de Alberto Escobar, hace una valoración precisa del significado de esta obra:

En cierta medida *Todas las sangres* es, pues, una repartición del Perú. *Todas las sangres* es un rostro múltiple del Perú, rostro múltiple y polivalente, y *Todas las sangres* es un rechazo de caminos que pueden descartarse, apelando a una visión integralista en la que el hombre y su cultura se conjuguen y se integren en un mosaico armónico, en el que los valores de fraternidad y de solidaridad alcancen un rango predominante. (Escobar [ed.] 1985: 19)

Este rostro múltiple del Perú en un marco de valores de fraternidad y solidaridad, junto a la poderosa metáfora que le sirve de título, fue obrando con el tiempo algo que seguramente ninguno de los presentes en esa reunión imaginó: se convirtió en el horizonte utópico de un proyecto de nación que postula que en el Perú todas las culturas debieran convivir en el respeto unas de otras y enriquecerse mutuamente, para generar las dinámicas que nos conviertan en un país donde se respire justicia y bienestar.

Es cierto que, como en el caso del proyecto de nación criollo, este otro de un Perú de todas las sangres es también difuso, sin un discurso definido e incluso sin sectores sociales que lo propugnen de manera consciente, ni fuerzas políticas que lo tomen como bandera. Sin embargo, por su esencia misma de inclusiva, es un proyecto que podría muy bien aglutinar por igual a los sectores emergentes urbanos de rostro mestizo o andino, que son millones en las ciudades, así como a las poblaciones indígenas del Perú rural, sea serrano o amazónico, y por supuesto a los representantes de otras culturas como la afroperuana, la de origen chino, etc. De hecho, hasta el día de hoy, es solo en esa poderosa metáfora arguediana de «todas

las sangres» que estos sectores encuentran un norte hacia el cual dirigir sus esfuerzos de construcción de una sociedad que por fin deje de lado su racismo y discriminación arraigados secularmente.

No me canso de puntualizar, por otro lado, que el racismo y la discriminación, junto al maltrato y ninguneo de la mujer, son a mi modo de ver las lacras que se constituyen en el obstáculo más serio para que el Perú aspire a, por lo menos, dejar de ser una sociedad donde las mayorías son tratadas como ciudadanos de tercera o cuarta categoría, sin acceso a derechos elementales en cualquier sociedad que se considere moderna, como la educación en su lengua materna o el acceso a servicios como el agua y la electricidad.

Arguedas, por lo demás, abordaba de múltiples maneras, no solo en *Todas las sangres* sino en el conjunto de su obra, las profundas heridas que dejan en el alma humana el maltrato y la humillación cotidianos debido a la condición de ser indio o cholo. Recuérdesse si no, por referirnos solo a un pasaje de la novela, el paso de Rendón Willka por la escuela, el castigo corporal a que es sometido y el trauma que esto causa hasta en los propios privilegiados, los vástagos más pequeños de los hacendados. Esa quijotesca misión que asumió Arguedas no solo en su obra literaria sino en su propia vida debe haber contribuido también a engrandecer año tras año el influjo de *Todas las sangres* y del resto de sus ficciones.

Un estudio de cómo y por qué *Todas las sangres* se ha convertido en el símbolo de lo que debiera ser el Perú de hoy y de mañana, sin embargo, es seguramente difícil de plantear y quizá hasta resulta innecesario. Arguedas, aunque excelente etnógrafo y antropólogo, entendía el Perú con el corazón, desde su aguda sensibilidad a flor de piel, y lo plasmaba en personajes, conflictos e imágenes, al igual seguramente que Mario Vargas Llosa cuando escribía *Conversación en La Catedral*. Esta manera de «entender» que tienen los escritores es seguramente mucho más imperfecta que la que manejan los científicos sociales con su arsenal de métodos y estudios; pero, como estamos viendo, en algunas ocasiones puede resultar mucho más movilizadora de voluntades y filiaciones.

Sin más argumentos con los que abonar la tesis que sustenta el presente artículo, me permito a continuación algunas

pequeñas digresiones. En la mesa redonda mencionada al inicio de este ensayo, Arguedas, tratando de rebatir las críticas que se esgrimían, manifestó que «la descripción que se hace de los indígenas, de su relación con las demás castas, es una realidad que corresponde a la zona de Apurímac y a la zona del Cusco» (Escobar [ed.] 1985: 46).

El Cusco, en verdad, es central en la vida y la obra del escritor. A esta ciudad le ha dedicado una serie de agudos ensayos que he analizado en otra parte (Nieto Degregori 2000) y en los que además muestra que el choque de culturas, la conquistadora y la avasallada, resultó mutuamente desafiante para despertar el genio creativo que se ha plasmado en la arquitectura, la pintura y otras manifestaciones artísticas coloniales que hoy admiramos en la antigua capital incaica. Con el Cusco están relacionadas también algunas páginas de su obra cumbre, *Los ríos profundos*, adquiriendo el carácter de puerta simbólica que introduce al lector al universo andino. En el Cusco, finalmente, el escritor cuajó profesionalmente tras su paso por el colegio Mateo Pumacahua de Sicuani, donde seguramente conoció a Andrés Alencastre, Kilku Waraka, a quien en algún momento llegó a tildar como el mejor poeta quechua. En algún lugar he leído que Alencastre, ese amante de la cultura quechua que al mismo tiempo usurpaba tierras de las comunidades y violaba indias (cf. Nieto Degregori 1994), inspiró a don Bruno Aragón de Peralta, el personaje de estirpe dostoyevskiana central en *Todas las sangres*.

La relación entre Arguedas y Vargas Llosa siempre fue compleja y quizá por eso ha enriquecido finalmente la cultura peruana. He mencionado ya *La utopía arcaica*, el voluminoso estudio que Vargas Llosa dedica a la obra arguediana y sus antecedentes; pero quiero detenerme ahora en ese discurso de tan solo trece páginas que este escritor pronunció al recibir el premio Nobel de Literatura y en el que, como no podía ser de otro modo, retoma temas centrales de su vida y de la misión que se ha planteado como escritor e intelectual. Así, en lo vital, hace referencia al padre y a cómo marcó con fuego el destino de un adolescente sensible y creativo, y en el plano intelectual, se declara nuevamente defensor de la democracia liberal con su respeto por el pluralismo político, la tolerancia y los derechos humanos.

Aquí, sin embargo, nos interesa resaltar algunos pasajes que dedica a José María Arguedas o que tienen una clara resonancia arguediana. Dice el nobel: «Un compatriota mío, José María Arguedas, llamó al Perú el país de “todas las sangres”. No creo que haya fórmula que lo defina mejor. Eso somos y eso llevamos dentro todos los peruanos, nos guste o no: una suma de tradiciones, razas, creencias y culturas procedentes de los cuatro puntos cardinales». Y añade poco más adelante estas palabras que quizá sean el mejor homenaje que se ha rendido a Arguedas: «Si escarbamos un poco descubrimos que el Perú, como el Aleph de Borges, es en pequeño formato el mundo entero. ¡Qué extraordinario privilegio el de un país que no tiene una identidad porque las tiene todas!» (Vargas Llosa 2010: 6).

Finalmente, Vargas Llosa, resumiendo la que fue también la preocupación central en la vida y obra del autor de *Todas las sangres*, remata esta parte de su discurso con las siguientes palabras que me permito citar en extenso:

Al independizarnos de España, hace doscientos años, quienes asumieron el poder en las antiguas colonias, en vez de redimir al indio y hacerle justicia por los antiguos agravios, siguieron explotándolo con tanta codicia y ferocidad como los conquistadores, y, en algunos países, diezmándolo y exterminándolo. Digámoslo con toda claridad: desde hace dos siglos la emancipación de los indígenas es una responsabilidad exclusivamente nuestra y la hemos incumplido. Ella sigue siendo una asignatura pendiente en toda América Latina. No hay una sola excepción a este oprobio y vergüenza. (Vargas Llosa 2010: 6-7)

El presente ensayo es también un tímido intento de homenajear al autor de *Todas las sangres* invocando a que los peruanos trabajemos hombro con hombro, si no es para impulsar un proyecto de nación que redima a los sectores excluidos de la sociedad, por lo menos para construir una comunidad en la que se respete más la diversidad cultural y en la que el conjunto de peruanos nos sintamos orgullosos de lo que somos; es decir, una comunidad como espacio para la creación de nuevas formas de ser en común.

B I B L I O G R A F Í A

ESCOBAR, Alberto (ed.)

1985 *¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre Todas las sangres. 23 de junio de 1965.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

NIETO DEGREGORI, Luis

1994 «Yo soy el viento de la puna» (Discurso de recepción del Premio Copé de Cuento 1992). DEPARTAMENTO DE RELACIONES PÚBLICAS DE PETROPERÚ. *María Nieves y los cuentos ganadores del Premio Copé de Cuento 1992.* Lima: Ediciones Copé.

2000 «Arguedas y el Cusco». *Crónicas urbanas (Cusco)*, n.º 8, 107-114.

2014 «Proyecto nacional, ¿posibilidad o utopía?». PORTOCARRERO, Gonzalo (ed.). *Perspectivas sobre el nacionalismo en el Perú.* Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

VARGAS LLOSA, Mario

2010 *Elogio de la lectura y la dicción. Discurso Nobel. 7 de diciembre de 2010.* Estocolmo: Fundación Nobel.

Alejandro Ortiz Rescaniere



¿SE PUEDE ACTUAR SIN PERDER LA INOCENCIA?

A veces, los domingos me invitaba José María a pasar el día en la Cantuta. Moreno Jimeno le había dejado prestada su casa de profesor por una larga temporada. Las hermanas Celia y Alicia Bustamante me recibían porque José María no bajaba hasta la hora de almorzar. El tiempo pasaba tranquilo, en paz y armonía. Fue por entonces que supe que eso que lo tenía absorto se llamaba *Todas las sangres*. Me pareció un título extraño y fascinante. No sé de qué manera ni por qué fue tomado como nombre que nos define a pesar de que los peruanos no somos muy dados a la lectura de novelas, y *Todas las sangres* no escapa a la regla.

Una tarde, estábamos en el departamento de la calle Chota —Alicia en su habitación, y Celia, José y yo en la sala—, cuando tocaron a la puerta. Era la llamada esperada. Celia, Alicia y yo nos quedamos en lo alto de la escalera, expectantes, mientras él bajaba. Hablaron brevemente y en la puerta, pues el visitante así lo quiso. José subió con su manuscrito con el rostro alborozado. «¿Qué te ha dicho Emilio?». «Que es una novela. Si él lo dice es que es así». Emilio Adolfo Westphalen era hombre de pocas palabras y no las malgastaba en elogios vanos. «Ahora la mando a Losada para su publicación». Esa fue la partida de nacimiento de *Todas las sangres*, o su bautismo. Un gran poeta



surrealista tuvo, pues, una influencia decisiva en la aparición de una novela con la apariencia de ser indigenista. Las diferencias de concepción estética eran distintas y hasta opuestas entre los surrealistas y los indigenistas. No era la amistad que podía salvar tales diferencias. Si a un surrealista tan estricto como Westphalen le parecía *Todas las sangres* «una novela», era porque encontraba que tenía la dignidad de recibir ese calificativo. Después de tantos años, quisiera volver sobre esta aparente discordancia: un surrealista bendiciendo una obra indigenista.

FILIACIÓN Y FUENTES DE *TODAS LAS SANGRES*

El referente literario general es, sin duda, la tradición realista española: del *Cid* al *Quijote*, de la picaresca al costumbrismo.

Otra fuente más directa es el realismo de la novela europea del siglo XIX y, sobre todo, su vertiente naturalista. Un referente y modelo aún más directo: Dostoyevski.

El argumento de *Todas las sangres* se organiza a la manera de una antigua estructura narrativa popular y literaria europea: el mundo real es contrastado o retado por otro que es ideal y moralmente superior. El mundo real es más fuerte en la situación inicial, pero acaba derrotado por la esfera ideal (los villanos dominaban, pero al final son derrotados por los buenos; el héroe solitario termina con los malvados que tiranizaban un pueblo). En algunas obras, especialmente en las más tardías, los valores del inicio y del final se invierten.

EL REALISMO LITERARIO DEL SIGLO XIX Y *TODAS LAS SANGRES*

Arguedas concibe la novela como un espacio en el cual lo trascendente, los grandes movimientos históricos y lo cotidiano, local, individual, subjetivo, se conjugan, convergen y se realizan mutuamente. Por eso, la ficción narrativa es para él, como para los escritores del realismo europeo, un espacio privilegiado para hacer más comprensible y esclarecedor los grandes acontecimientos sociales e históricos.

A la manera de Balzac y de Pérez Galdós, también se propone que la novela ilustre un capítulo de la historia del drama humano.

Arguedas comparte la ética del realismo literario. La denuncia de la iniquidad de los males del presente, del sufrimiento de los desvalidos, de la injusticia y la prepotencia de los poderosos.

También sugiere soluciones a los males que la novela recoge de la realidad.

Sobre esas bases se desarrolla la narración de *Todas las sangres*. Desde el comienzo del relato, y más a medida que se complejiza, la mayoría de los personajes y actores principales tienden a desviarse del esquema inicial para el cual fueron creados y logran alcanzar una cierta autonomía o vida propia. Así, en el planteamiento narrativo inicial, Bruno, que era uno del par de actores principales del mundo real y dominante, representaba la lujuria en oposición a su hermano mayor, Fermín, el codicioso. Sin embargo, Bruno, en lugar de provocar repudio en el lector, le conmueve, tal vez porque su pasión sensual entraña un amor desmedido. Su conservadurismo evoluciona hacia la salvaguarda de los valores que también defienden el narrador y los personajes del mundo ideal pero sometidos a la tiranía de los actores. También Fermín llega a despertar una cierta simpatía en el lector: el dinero no era lo único que le interesaba, quería el desarrollo económico y la modernidad de su país. De lo que nada ni nadie se aparta es de la dicotomía entre los actores y sus pacientes. Cuando esto finamente empieza a ocurrir, es el principio del desenlace de la narración y de la novela.

ACTORES Y PACIENTES: UNA DICOTOMÍA ORGANIZADORA DE *TODAS LAS SANGRES*

La novela se inicia como una escena de teatro. El paisaje, los cantos, los presagios, los trajes, la acción, todo se conjuga como en un tablado cuyo telón acaba de ser descorrido. En ese primer acto se presentan y definen los dos protagonistas cuyos dramas serán el tema central de la acción narrativa de la novela. Un padre enloquecido maldice a sus dos hijos, desde lo alto del campanario de la iglesia, porque están poseídos por dos pecados capitales: el uno es codicioso, el otro es lascivo. La razón de ser y de actuar de Fermín, el hermano mayor, es el poder y el dinero; para el otro hermano, Bruno, es la pasión carnal que mancilla a sus víctimas. Los dos malditos representan ello y son los principales actores de un aspecto y campo de la novela, el del drama de la acción. El padre cumple su papel de presentar y maldecir a los dos hijos y luego se suicida. La otra esfera de la novela está poblada de personajes menores: indios, niños, pobres y otros desvalidos;

también hay unas flores rojas, insectos, el cielo y sus colores, el viento y el polvo, las montañas lejanas. No son simples decorados, sino seres naturales. Están plenos de vida y de comprensión; y parecen comentar la maldición y la muerte del padre. Con la naturaleza, los indios y niños son los inocentes, los benditos; ellos también sufren y comentan lo que hacen los protagonistas. Esta división entre actores y pacientes, ordenará el desarrollo de la novela. Son mundos irreconciliables. Salvo en el desenlace, todo intento de salvar las distancias fracasa. Como Rendón Willka, si un indio se revela es porque deja de ser indio o muere.

La acción narrativa nos muestra entonces una cosmovisión dual, compuesta por una pareja irreconciliable. Fermín y Bruno, Rendón Willka, el ingeniero Cabrejos, el desdichado Gregorio, el Zar, pertenecen al mundo de la confrontación, y cada quien se opone al viejo orden o al nuevo, a la modernidad o a la tradición, a lo nacional o a lo transnacional. Pero no son los ideales sino sus pasiones los que los hacen actores: el poder, el odio. En cambio, los señores pobres, los deformes, los niños, la torre de la iglesia, las criaturas del universo, son los benditos, y conforman un mundo ideal, inocente, de comunión y entendimiento entre sus miembros. En él no hay confrontación, es unitario, sin historia. La realidad dominante contrasta con el ideal que es pasivo, perdedor, pero provisto de una superioridad moral, intelectual, imaginativa con respecto al vulgar y brutal presente. Es una oposición que recuerda el drama de don Quijote, en el que su mundo caballeresco y generoso es negado y humillado por la sordidez que domina el presente.

En la novela realista, la descripción de los hechos ha de ser verosímil, mientras que el mundo ideal que le acompaña como contraste es el deseable, es una propuesta y, mejor, si es realizable o recuperable. No es el caso del Quijote ni de *Todas las sangres*. Porque a la edad dorada, cuando las palabras «tuyo» y «mío» eran desconocidas, se la llevó el tiempo y fue borrada de los campos de Castilla. En *Todas las sangres*, la inocencia, la comunión entre las criaturas del universo, perviven entre los desvalidos, los niños, los indios; ellos aún escuchan la voz de Dios y de la naturaleza. Los hombres que actúan y dominan la escena donde codician, luchan y se realizan, ellos, los actores, no tienen oídos para esa voz. Los inocentes tienen otra cualidad que no poseen los señores del tiempo: como el coro del teatro griego, observan, también comentan y sienten, lo que es y lo que será. Como el pobre Quijote,

los inocentes de *Todas las sangres* sufren la crueldad y el desdén burlón de los dueños del presente. Para el actor del drama, el enemigo no es el indio; su rival, su oponente es un otro como él: Fermín contra su hermano, Rendón contra ambos, el Zar y su agente contra los intereses de Fermín. Los benditos, los inocentes, están en medio de ese torbellino y son víctimas del mismo.

Hay un rasgo importante que entraña un distanciamiento de *Todas las sangres* frente al realismo literario. En la novela de Arguedas, las criaturas y los fenómenos naturales no son decorados escenarios de los hechos narrados; no están ahí para armonizar o reflejar los sentimientos humanos, como ocurre en las novelas realistas. Tienen vida propia, reaccionan y condicionan la actuación de los actores, son la encarnación del mundo ideal, solo alcanzable por los inocentes.

Aunque algunos llegan a asumir papeles auxiliares en la acción de los actores los desvalidos, las víctimas, son seres pasivos. Las tentativas de transformarse en actores fallan; es el caso de Rendón Willka.

Como toda buena novela realista, *Todas las sangres* denuncia la injusticia a través de la ficción. Describe un orden en el que los desvalidos sufren la opresión y son víctimas de las arbitrariedades y crueldades de sus patrones. La solución que el narrador sugiere a tales males es de orden espiritual. No hay solución política, asistencial, educativa o económica, salvo, una mágica y radical, que los actores abracen el mundo de los inocentes. O que los benditos se conviertan en actores sin perder su inocencia. Al final de la novela, las entrañas de la tierra braman, como si fuese una postrera y definitiva intervención del cosmos para poner fin a la disputa entre los bandos de actores y para anunciar que los inocentes se convierten en actores. El juicio y fin de la historia no es, pues, cosa de los hombres comunes y profanos. La clave está en el campo divino, «mágico», como solía llamar Arguedas a esos sentimientos, esperanzas y valores. El rumor de la tierra, los indios, el campanario de la iglesia, las flores encarnadas de las altas montañas, forman parte de ese mundo moral y espiritualmente superior al real.

Arguedas reflexiona sobre los problemas y las perspectivas del Perú. La novela de ficción es el medio que emplea para tal fin. Elige la novela, y no el ensayo o la tesis antropológica, porque es en la novela donde los sucesos nacionales son vividos por

los inocentes de *Todas las sangres* sufren la crueldad y el desdén burlón de los dueños del presente. Para el actor del drama, el enemigo no es el indio; su rival, su oponente es un otro como él: Fermín contra su hermano, Rendón contra ambos, el Zar y su agente contra los intereses de Fermín. Los benditos, los inocentes, están en medio de ese torbellino y son víctimas del mismo.

Hay un rasgo importante que entraña un distanciamiento de *Todas las sangres* frente al realismo literario. En la novela de Arguedas, las criaturas y los fenómenos naturales no son decorados escenarios de los hechos narrados; no están ahí para armonizar o reflejar los sentimientos humanos, como ocurre en las novelas realistas. Tienen vida propia, reaccionan y condicionan la actuación de los actores, son la encarnación del mundo ideal, solo alcanzable por los inocentes.

Aunque algunos llegan a asumir papeles auxiliares en la acción de los actores los desvalidos, las víctimas, son seres pasivos. Las tentativas de transformarse en actores fallan; es el caso de Rendón Willka.

Como toda buena novela realista, *Todas las sangres* denuncia la injusticia a través de la ficción. Describe un orden en el que los desvalidos sufren la opresión y son víctimas de las arbitrariedades y crueldades de sus patrones. La solución que el narrador sugiere a tales males es de orden espiritual. No hay solución política, asistencial, educativa o económica, salvo, una mágica y radical, que los actores abracen el mundo de los inocentes. O que los benditos se conviertan en actores sin perder su inocencia. Al final de la novela, las entrañas de la tierra braman, como si fuese una postrera y definitiva intervención del cosmos para poner fin a la disputa entre los bandos de actores y para anunciar que los inocentes se convierten en actores. El juicio y fin de la historia no es, pues, cosa de los hombres comunes y profanos. La clave está en el campo divino, «mágico», como solía llamar Arguedas a esos sentimientos, esperanzas y valores. El rumor de la tierra, los indios, el campanario de la iglesia, las flores encarnadas de las altas montañas, forman parte de ese mundo moral y espiritualmente superior al real.

Arguedas reflexiona sobre los problemas y las perspectivas del Perú. La novela de ficción es el medio que emplea para tal fin. Elige la novela, y no el ensayo o la tesis antropológica, porque es en la novela donde los sucesos nacionales son vividos por

individuos concretos, por ellos, que son actores y sujetos de esos mismos hechos que los trascienden. Temía que la modernidad, que la internacionalización acelerada de la sociedad peruana de entonces, terminara con el sentido mágico de sus hombres, que los pueblos y las personas de este país llegaran a tener una grisura anodina, sin personalidad, sin nada de original que ofrecer al mundo. Esa magia hizo posible las iglesias barrocas, la pintura cusqueña, los cantos quechuas del barroco americano, las danzas elegantes de los valles costeros, los tejidos multicolores realizados por artesanos en humildes telares indios y españoles, los hermosos pueblos hispano-indios de la sierra andina. Sin magia que anime su alma, para Arguedas el Perú no tendrá gracia ni vigor creativo. Además de la modernización que amenaza empobrecer el espíritu, la novela trata de las iniquidades, de la explotación y del abuso *tradicional* de los campesinos indios concretos y no de ficción, por parte de los hacendados y notables lugareños. Lo hace con la clarividencia y la objetividad del novelista realista y la agudeza del antropólogo observador.

Todas las sangres fue publicada en 1964 y *Yawar Fiesta*, en 1941. Ambas describen unos conflictos sociales, culturales e individuales, pero difieren en cuanto a la solución a tales problemas.

Yawar Fiesta cuenta la rivalidad entre los tradicionalistas locales y los modernistas capitalinos, en torno a una corrida de toros al estilo del lugar que la autoridad nacional encuentra brutal y la prohíbe. Los barrios indios de la pequeña ciudad, Puquio, zanján el conflicto al tomar partido por la realización de la fiesta. La lección de este desenlace es clara: que los indios tomen partido y actúen. Es una salida revolucionaria, los indios al poder. La tradición no es incompatible con la revolución. La solución a los problemas e injusticias fuera de la ficción es similar: que los indios se conviertan en actores sin renunciar a la «magia» que encarna aquella fiesta tradicional.

Algo más de veinte años median entre ambas novelas. Las circunstancias y el autor no son los mismos. *Yawar Fiesta* se gesta y escribe en los tiempos previos y a inicios de la Segunda Guerra Mundial. Aparece el año en que la Alemania nazi invade la URSS. Como muchos intelectuales jóvenes, Arguedas es antifascista, y admira y espera mucho de la revolución bolchevique y de la URSS.

En tal contexto, no es de extrañar que el desenlace de *Yawar Fiesta* tome la forma de una suerte de revolución popular. Y en tanto novela de corte realista, el desenlace tiene una intención ejemplar: es un llamado y una propuesta de acción para el lector.

A fines de los años cincuenta e inicios de los sesenta, Arguedas había alcanzado la plena madurez como novelista y antropólogo social. Fue por entonces que escribió *Todas las sangres*. Su entusiasmo por la Unión Soviética, algo mellado tras la muerte de Stalin y las revelaciones sobre su dictadura, fue paulatinamente reemplazado por otros acontecimientos y esperanzas. La descolonización de la posguerra, las denuncias contra el llamado neocolonialismo, los tiempos heroicos de la Revolución cubana, su postrero triunfo e implantación de un socialismo «a la cubana», su lucha contra «el imperialismo yanqui». En el Perú se desarrollaba la emigración de las provincias a las ciudades, sobre todo a Lima, y se acelera hasta el punto de dislocar los centros urbanos y su ordenamiento económico y social. Las revueltas campesinas surgían y desaparecían periódicamente. Los intelectuales y políticos de izquierda lograban convencer a la opinión pública de la necesidad de realizar una reforma agraria y acabar con el latifundio y la injusticia que lo acompaña. Surgieron algunas tentativas de guerrilla emprendidas por intelectuales inspirados en la Revolución cubana; mas su rápido fracaso no desanimó a la izquierda. Cuba fue para muchos, incluido Arguedas, la esperanza que desplazó la declinante admiración por la Unión Soviética. Nuestro novelista escribió *Todas las sangres* en esos tiempos prestigiosos de la Revolución cubana. Esta novela recoge la tesis del anticolonialismo. La lucha de intereses entre los actores principales es clara al respecto: Bruno es el terrateniente tradicional; su hermano, el empresario moderno y nacional; y el Zar, el representante del neocolonialismo.

Arguedas espera que la revolución sea posible y, con ella, la liberación del indio. Si es así, como lo es, ¿cuál es el mensaje revolucionario de la novela? Líneas arriba vimos que el autor sugiere que la solución sea espiritual, o «mágica», como él prefería llamar a esa esfera. ¿Una revolución del espíritu? ¿Una revolución mágica para unos males bien concretos? Al parecer, sí. Ya no se trata, como en *Yawar Fiesta*, de una revolución que siga más o menos el patrón establecido por los divulgadores del marxismo. En verdad, la solución sugerida fue más radical: que las criaturas

del cosmos, que los inocentes se afirmen en su alma cósmica y virginal y se vuelvan actores. Es un terremoto que inicia ese final escatológico. Si ese fenómeno natural se ha convertido en actor último y definitivo, todos los inocentes lo hacen también, porque el suyo es un mundo de comunión, de la comunión de los santos.

Es una lástima que esta singular y hermosa novela fuese tomada por lo que no era: indigenista y «novela social». Arguedas mismo se prestó al malentendido. Sostuvo que sí lo era. Entonces, le cayeron las críticas negativas, porque, en verdad, la novela tenía la forma y un aire familiar a esas dos concepciones literarias; pero, desde el punto de vista indigenista y de novela comprometida con el marxismo de entonces, su meollo, no lo era. La magia no tiene cabida, tampoco que los indios, que no son una categoría sociológica ni marxista —al menos así pensaban algunos sociólogos—, fuesen unos ángeles pasivos que comulgan con el cosmos y, peor, que sea un terremoto y no el pueblo en armas el que anuncia la revolución. Que fuese un terremoto y no la clase explotada, eso, todo eso, no podía ser admitido por sus colegas. Arguedas sufrió un desencanto del cual no se recuperó nunca plenamente.

Esas críticas se dieron en una mesa redonda dedicada a *Todas las sangres* el 24 de junio de 1965. Terminado ese encuentro, la respuesta de Arguedas no se hizo esperar. En 1966 publicó una serie de poemas y cuentos en quechua y castellano: «El llamado a algunos doctores», «El sueño del pongo», «Oda al jet», la primera traducción y publicación integral del antiguo manuscrito en quechua de Francisco de Ávila (1966), entre otros¹.

Poco tiempo después empezó a escribir su última e inconclusa novela, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. En ella se libera claramente del indigenismo, también de los cánones vulgares de la revolución «estilo latinoamericano», y sigue la estructura narrativa de un antiguo mito de Huarochirí. Y sin embargo, *El zorro...* se mantiene fiel a la tradición realista: su

[1] Sobre las fechas de publicación de estos textos, Carmen María Pinilla nos escribió: «La primera edición de “El sueño del pongo” se terminó de imprimir el 26 de marzo de 1965. En cuanto a la poesía a los doctores, el autor pone después del último verso: “marzo 1966”». Sobre este poema, según las notas de Sybilla Arrendondo, en las *Obras completas*, se publicó por primera vez en su versión castellana en *El Dominical* de *El Comercio* el 3 de julio de 1966. Luego, en el mismo suplemento, en su versión quechua, el 17 de julio de 1966.

elaboración fue acompañada de un cuidadoso trabajo de campo en Chimbote realizado por estudiantes bajo su dirección. El otro escenario de la novela es el diario del narrador, que cuenta lo que en verdad le ocurre: lucha contra la muerte.

La espiritualidad puede ser el valor central de una novela realista. Es el caso de *Misericordia* de Benito Pérez Galdós, también de *Los hermanos Karamazov*. Como lo es de *Todas las sangres* (1964). Sin embargo, en ella, Arguedas trascendió el realismo de ficción: la magia como fuerza espiritual, la presencia de la naturaleza como personaje, van en la dirección de un nuevo capítulo de la literatura hispanoamericana: hacia el extraño mundo verbal de *Paradiso* (1966) y la exuberancia encantada de *Cien años de soledad* (1967). Los críticos no advirtieron que *Todas las sangres* anunciaba la revolución literaria que se gestaba en América; Emilio Adolfo Westphalen, el surrealista, sí.

Carmen María Pinilla Cisneros



HERENCIA FAMILIAR Y LEGALIDAD EN *TODAS LAS SANGRES*¹

Consideramos que la problemática de la legalidad fue un tema importante en las reflexiones de Arguedas y que estuvieron motivadas básicamente por sus experiencias de la injusticia social. Se advierte en su obra literaria, y especialmente en *Todas las sangres*, la denuncia a la legalidad como nexo estructurante de la sociedad de dominación que el autor recrea. De aquella sociedad en permanente contradicción entre los valores de justicia que pretende imponer, a través de las leyes, y la práctica cotidiana en donde no solo son estas transgredidas por quienes ejercen el poder sino que son deformadas cínicamente por los administradores de la justicia.

Pensamos que esta característica correspondió ajustadamente al modelo real que inspiró su obra, y que en su aguda captación de esa

[1] Deseo señalar que debo estas reflexiones a tres factores: 1) La lectura de la obra antropológica de Arguedas publicada recientemente, incluyendo los esclarecedores estudios de Rodrigo Montoya y de Martín Lienhard que preceden los 7 tomos (Arguedas 2012). La lectura en orden cronológico de esos textos de Arguedas nos ha permitido nuevas interpretaciones de su vida y de su obra. 2) Debo asimismo mucho al contenido del libro, recientemente editado, *Cubapaq. A Cuba*, con las cartas y artículos que Arguedas dirigió a sus amigos cubanos, conservados en la Casa de las Américas. 3) Y debo fundamentalmente lo acá expuesto a los datos logrados luego de una paciente investigación en archivos para reconstruir los antecedentes familiares de Arguedas con miras a publicar su biografía. El cotejo de estos datos con los trabajos de Rodrigo Montoya, para las experiencias en Puquio, ha sido de enorme ayuda, del mismo modo que las conversaciones con Gonzalo Portocarrero sobre toda esta problemática.

problemática tuvo un peso gravitante el cúmulo de vivencias en su haber, ligadas a la posición de hijo de un juez de primera instancia que ejerció en Puquio y en San Juan de Lucanas, escenarios de gran parte de su narrativa, y de *Todas las sangres* en particular.

Antes de hablar de la legalidad en esta novela, es preciso tener en cuenta las experiencias de Arguedas entre los seis y los trece años, experiencias fundamentales para los fines de este análisis, pues nos interesa reconocer y explicar los contenidos de *Todas las sangres* a partir del material de base que el autor reelabora en la ficción. Es ese el ángulo de nuestra preferencia frente a la literatura en general y frente a la de Arguedas, especialmente.

LA LEGALIDAD Y LAS EXPERIENCIAS DE ARGUEDAS

Todos sabemos que el padre del escritor andahuaylino, Víctor Manuel Arguedas Arellano, fue juez de primera instancia. Que desempeñaba este cargo dos años antes de morir su madre, Victoria Altamirano Navarro, en La Mar, entre 1912 y 1915. Que al año siguiente de enviudar, en 1914, José María vive tres años en Andahuaylas con su abuela paterna, Teresa Arellano de Arguedas, y que en 1917 ella es reclamada en el Cusco por una hija moribunda. Es entonces que el padre busca a José María, quien llega a Puquio cuando el primero ya está casado con Grimanesa Arangoitia viuda de Pacheco. José María tiene seis años y en esta localidad ocupa el puesto de hijo de juez, al mismo tiempo que el de protegido de los concertados indios, con quienes vive en la cocina, lo cual, consideramos, fue clave para la visión que adquiere del mundo social y de la legalidad que lo sustenta.

Pero nos interesa destacar ahora el desenvolvimiento del juez Víctor Manuel Arguedas, así como la opinión sobre este en su entorno social. Es en calidad de hijo de este juez que fue tratado José María. Y es a partir de las experiencias asociadas a este estatus que meditará luego sobre la situación de dicho cargo, que enjuiciará al sistema legal y judicial de la sociedad local y nacional. Este proceso se plasma cuando empieza a escribir y tiene una opinión acabada al respecto.

Es preciso tener en cuenta que el tema de la legalidad estuvo muy presente entre los antepasados de José María Arguedas. No solo fue juez su padre, en La Mar y en Puquio, también lo fue su

bisabuelo, José Julián Arguedas, en Tarapacá y en Andahuaylas². Además, un tío directo de su abuela Teresa Arellano viuda de Arguedas fue ni más ni menos que el primer constitucionalista del Perú, Rafael Ramírez de Arellano, el líder de la rebelión de los abogados cusqueños, preludio de la famosa revolución del Cusco de 1814. Más tarde, durante la República, este personaje es destacado vocal de la Corte Suprema de Lima y de la Corte Superior del Cusco³. Rafael Ramírez de Arellano estuvo muy presente en la familia Arguedas, puesto que Teresa Arellano de Arguedas, ayudada por su hijo, el juez Víctor Manuel Arguedas Arellano, reclama la herencia que este tío dejó en Lima. Consideramos que los antecedentes de jurisprudencia de Víctor Manuel Arguedas habrían incidido en su decisión de convertirse en juez.

A través de los documentos judiciales y de las cartas del padre de Arguedas a diferentes personajes de la época, no encontramos, sin embargo, la mística en torno al Derecho y a la Justicia que alimentó a su primer antecesor. Ello quizá obedezca a la situación siempre precaria en la que se encontró desde que pierde a su padre a los catorce años. Y, sobre todo, al carácter vertical y represivo del aparato judicial-legal del que depende, más interesado en el cumplimiento de aspectos procesales que en la justicia misma, y absolutamente dependiente del poder político, coludido entonces con el gamonalismo.

Cuando, ya bachiller en Derecho y notario en Andahuaylas, Víctor Manuel quiso dar el examen de regla para devenir juez, escribe a un amigo que le ofrece la bibliografía pertinente acentuando el lado pragmático de esta carrera: «Ojala debido a tu favor consiguiera terminar mis estudios profesionales y pueda tener una profesión con que pasar la vida»⁴.

-
- [2] Para una ampliación de estos datos, los remito a la primera parte de la biografía de Arguedas que estoy preparando y será próximamente publicada.
- [3] «Quien encarna, mejor que nadie el espíritu, genuinamente nacional, en esta etapa es, sin duda, Rafael Ramírez de Arellano. Baste recordar su proclama titulada *Los verdaderos hijos de la nación, son los amigos de la Constitución* exigiendo el cumplimiento precisamente de la Carta gaditana y la realización de las elecciones municipales en el Cusco. Junto a él compartiendo sus ilusiones, entonces sólo constitucionales y, después, francamente republicanas, está el estudiante aun, Faustino Sánchez Carrión, para hacer prevalecer los derechos reconocidos al pueblo en la Constitución de Cádiz contra las asechanzas del Virrey Abascal. Ambos serían, luego, en el primer Congreso Constituyente, apasionados defensores de la república y de las instituciones liberales» (Paniagua Corazao 2003).
- [4] Carta de Víctor Manuel Arguedas a Benjamín Carrasco, del 14 de julio de 1906 (Ochoa 2012: 10-11; publicada parcialmente). Esta carta se encuentra en el archivo de Carlos Abraham Guillén Gómez, con quien sostuvimos una entrevista, en Lima, el 11 de noviembre del 2013.

El mismo José María nos revela, aunque de manera indirecta, la forma como su padre entendía la carrera, cuando escribe: «Mi padre me decía siempre que no escogiera por nada del mundo la profesión de abogado, porque daba poco y era una fuente continua de dolores de cabeza»⁵.

En los testimonios revisados de Víctor Manuel Arguedas, la profesión de abogado, y concretamente el cargo de juez, no aparece en ningún momento rodeado del aura de idealidad que implica tratar con la justicia; la considera, más bien, como un medio para «pasar la vida».

Esta concepción, concordaba con el carácter quizá demasiado dócil de Víctor Manuel. Así, es sintomático que eligiera como tema de su tesis el indulto, y que la usara para defender las ideas conciliadoras del francés François Guizot⁶.

Su temprana adhesión al civilismo habría estado impulsada por la tradición familiar y, de igual manera, por la rebelión en el Cusco contra la terrible represión del prefecto coronel Pedro Más, en 1895. En esa revuelta a favor de Piérola y contra el militarismo de Cáceres murieron varios conocidos del estudiante de Derecho Víctor Manuel Arguedas. El inicio mismo de la rebelión tuvo como causa inmediata la detención y el maltrato a un grupo de universitarios (cf. Benavente 1996). Probablemente harto del yugo militar, Víctor Manuel opta por el civilismo, y en 1907, hacia finales del primer gobierno de José Pardo (1904-1908), estando como notario en Andahuaylas, reorganiza una célula civilista siendo nombrado vocal de la misma⁷.

Como militante político, supo desde antes de ser juez que este cargo era decisivo en los procesos electorarios. Advirtió prontamente la mecánica del clientelismo, la importancia que para los funcionarios estatales significaba contar con el agradecimiento de la cúpula del gobierno. Benjamín Carrasco, a quien vimos que en 1906 Víctor Manuel agradece por los libros prestados, era, además

[5] Carta de José María Arguedas a José Manuel Perea, del 27 de octubre de 1953 (Forgues [ed.] 1995: 114).

[6] *El indulto no debe concederse discrecionalmente*. Cusco, 4 de agosto de 1903. Archivo Regional del Cusco. Libro de Actas de la Universidad, Archivo E4, 1902-1904. Archivos de la Universidad, Fondo Universidad.

[7] En el diario *El Comercio* del Cusco, en diciembre de 1907, leemos: «Andahuaylas. La Junta Provincial del Partido Civil, últimamente reorganizada consta del siguiente personal: Benjamín Carrasco, presidente; vocales Dr. Víctor Arguedas, Sr. Pascual Prado, Sr. José M. Quino, Sr. José M. Alarcón; secretario Sr. Pío Altamirano, Tesorero Víctor Agüero» (*El Comercio* del Cusco, 21 de diciembre de 1907, 2).

de abogado y político, propietario de las haciendas Carhuayaco Alto y Carhuayaco Bajo, Soccus, Ocepata y Rarancancha, que abarcaban la mayor parte del distrito de Ocobamba⁸. Era también amigo personal de Piérola, con quien se carteaba frecuentemente. A este personaje, Víctor Manuel daba cuenta, en esa misma carta, de los objetivos políticos del civilismo frente a las elecciones que se aproximaban: «Con respecto al mecanismo electoral nos conviene que la Junta electoral Departamental, la del Registro Provincial, la Escrutadora y las Comisiones Distritales Receptoras de Sufragios sean nuestras para que nuestro triunfo sea completo y que al año venidero como en esta época estés marchando como el cupido por el voto popular...»⁹. Dos años más tarde, Víctor Manuel sella la alianza con este político haciéndolo padrino de bautizo de su primer hijo: Arístides Arguedas Altamirano, hermano mayor de José María.

Las causas judiciales de Víctor Manuel Arguedas que se conservan desde que es nombrado juez de primera instancia en La Mar son muy ilustrativas. La mayoría contiene juicios por linderos o por abigeato entre propietarios pares. Por lo general, el joven juez dirime aparentemente con acierto cumpliendo con propiedad los procedimientos legales, y solo recibe observaciones de sus superiores cuando intenta agilizar ciertos procesos, o cuando demora en enviar los informes de regla.

Ante toda esa información, salta a la vista que la culpabilidad o la inocencia de las partes depende de la corrección en el cumplimiento de las fases procesales: el peso y la cantidad de testigos, por ejemplo, o la fuerza legal de documentos que esgrimen las partes. De ello se sigue que la población quechuahablante, trátase de comuneros o de pequeños propietarios, obligada a aceptar la legalidad dominante, se encuentra en absoluta desventaja para acudir a citatorios en lugares establecidos, en plazos definidos, a veces lejanos al lugar de origen, para presentar documentos «válidos», testigos idóneos, que no se contradigan o atemoricen, etc., y para pagar el precio de las «costas» judiciales. La desventaja de los indios es también absoluta debido al poder y a la injerencia en los procesos jurídico-legales de las élites

[8] Entrevista a Carlos Abraham Guillén Gómez. Lima, 11 de noviembre del 2013.

[9] Carta de Víctor Manuel Arguedas a Benjamín Carrasco, del 14 de julio de 1906 (Ochoa 2012: 10-11; publicada parcialmente). Esta carta se encuentra en el archivo de Carlos Abraham Guillén Gómez, con quien sostuvimos una entrevista, en Lima, el 11 de noviembre del 2013.

locales. Aparecen amenazantes, con suficientes herramientas para destituir a jueces y otras autoridades.

Encontramos un caso ilustrativo en el que Víctor Manuel, juez de primera instancia en La Mar, se enfrenta al encargado de la viceparroquia de Tambo, José Antonio Gutiérrez. El prelado interpuso una querrela contra un pobre vecino que había enviudado y no podía sufragar los gastos del sepelio. Víctor Manuel sentencia a favor del viudo. El cura acusa a Víctor Manuel, ante el obispado, de beodo y violentista¹⁰. Consideramos que esta difamación, justo cuando su esposa Victoria Altamirano está gravemente enferma, afectó profundamente al juez, quien al poco tiempo enviuda, y toma conciencia de su débil posición frente a los poderosos¹¹.

En la correspondencia de Víctor Manuel con sus superiores hay rasgos de lo que hemos llamado docilidad de carácter: acata pasivamente las órdenes que le imponen, incluso las banales; acepta las exageradas llamadas de atención sobre su desempeño, muchas veces infundadas, dada la precariedad de la situación del juez en estas provincias. Son ilustrativos los pedidos que Víctor Manuel hace de elementos básicos para cumplir mínimamente con su labor, desde mesas, bancas, libros, hasta papel normal y papel sellado. A estos pedidos se suman otros, mucho más constantes a lo largo de su carrera jurídica, relacionados a su salud. Repetidas demandas de licencia para curarse de diversos males evidencian una salud endeble, incluso un carácter hipocondríaco. En una oportunidad pide a la Corte de Ayacucho cambiar de sede la judicatura de La Mar al cercano pueblo de Tambo, porque, situado a mayor altura, es menos perjudicial a su salud. La verticalidad del aparato judicial podría explicar también la carencia de iniciativas y de firmeza en su desempeño.

José María Arguedas acompañó a su padre en La Mar desde que tenía un año hasta los tres años, momento en que, como señalamos, muere su madre y pasa a vivir a Andahuaylas, con su

[10] «Queja contra el Juez Víctor Arguedas». Ayacucho, 21 de marzo de 1914. Archivo Regional de Ayacucho. Secretaría de la Prefectura del Departamento de Ayacucho.

[11] Vilma Arguedas Olivera, hija mayor de Arístides Arguedas Altamirano, señala que en una ocasión su padre, Arístides, le comentó que el abuelo debió casarse con su cuñada después de enviudar, pues ella demostraba gran cariño a sus sobrinos. Este deseo no se cumplió, decía Arístides, porque el cura de La Mar lo prohibió considerándolo incestuoso. Desde entonces, sostiene Vilma, Arístides se convirtió en un tenaz anticlerical (Testimonio de Vilma Arguedas Olivera. Lima, 2 de marzo de 1999).



abuela paterna. No pudo, por lo tanto, tener conciencia de estos hechos; pero sí los tendrá cuando su padre lo reclame y lo haga llegar, en 1917, a Puquio, su nuevo destino.

En 1915, con la subida al poder de José Pardo (en su segundo gobierno), sale el decreto con el traslado de Víctor Manuel a Puquio, plaza a la que llega sin saber exactamente el alto grado de violencia al que se enfrentaría.

Rodrigo Montoya nos dice que la escena política de Puquio entre 1890 y 1950 estuvo marcada por una enconada lucha de poder entre dos grupos de vecinos principales cuya ocupación era al mismo tiempo la de «ganaderos-propietarios-comerciantes», grupos que constituían uno de los puntos del eje de penetración del capitalismo en la sierra sur. Este eje relacionaba a Andahuaylas, Puquio, Nasca y Lima. Nos dice Montoya que los dos grupos mencionados y sus respectivas clientelas se enfrentaban hasta los tiros. A su alrededor se alineaban treinta familias de la provincia; ellas monopolizaron el poder político local y regional. Elegían el personal encargado de la municipalidad provincial, de la subprefectura, judicatura, incluso del telégrafo (cf. Montoya 1980: 98)¹². De ello dependía la protección de sus intereses económicos.

Pensamos que Adolfo Peñafiel, y sus hijos, en unión a Pedro José Bendezú, Juan Clímaco Bendezú y el notario Belisario Bendezú eran los cabecillas de uno de estos grupos, el que estaba más identificado con el civilismo; en el otro bando, uno de los cabecillas habría sido Nicasio Arangoitia, apoyado por los Richter, y secundado por el semanario de Coracora, *El Pueblo Libre*, alineado este a la ideología del Partido Liberal de Augusto Durand.

Nos dice Rodrigo Montoya que tal era el grado de poder de estos dos grupos que frecuentemente usurpaban las facultades de los jueces, pues podían hacer apresar —y hasta matar— a los «amigos» de sus adversarios o a los adversarios mismos en nombre de la ley y de la autoridad (cf. Montoya 1980: 234). Nos dice asimismo que, para ambos bloques, el Estado era considerado como de su propiedad y trataban de obtener el máximo provecho durante el lapso en que quien fuera estaba en el poder¹³. El nombramiento

[12] También obtuvimos valiosa información en una entrevista con Ángel Bendezú. Lima, 18 de setiembre de 1997.

[13] Rodrigo Montoya. Comunicación personal del 21 de octubre del 2014.

de jueces en las provincias era, por lo tanto, parte del botín, para ser favorecidos en los juicios. Otra característica de estos bloques familiares, según Montoya, fue su legalismo. El principio que practicaban era: para mis amigos lo que quieran, para mis enemigos, la ley. Por tal motivo, al llegar un juez ajeno a los dos bloques, cada uno de ellos trataba de atraerlo y capturarlo. Era imposible que un juez independiente y probo durase más de un par de años. El doctor Arguedas no fue la excepción¹⁴.

Pensamos nosotros que, para mala suerte suya, Víctor Manuel Arguedas se vincula familiarmente con estos dos grupos antagonicos. Se vincula con los Arangoitia, al casarse en 1917 con Grimanesa Arangoitia viuda de Pacheco, prima de Nicasio Arangoitia. Y, por otro lado, el medio hermano de Víctor Manuel, José Manuel Perea Arellano, que llega siguiéndolo a Puquio procedente del Cusco, se casa, ese mismo año con Zoila Peñafiel Arangoitia, hija de Adolfo Peñafiel¹⁵.

Víctor Manuel constata en Puquio lo que bien conocía desde Andahuaylas: que la política y la administración de justicia se confunden en el país para servir al gamonalismo.

Lo confirma la investigación de Rodrigo Montoya al revelarnos que el juez Arguedas tuvo tal intimidad con la familia Peralta, relacionada esta al civilismo, que en 1919 les hace el favor de pagar la deuda de uno de estos al comerciante Fraccia de Lomas: «Mucho les agradezco por la entrega de Libras peruanas 4.0.00 al Dr. Arguedas, las que no las mando por no ser seguro el arriero» (Montoya 1980: 82).

El medio hermano de Víctor Manuel, José Manuel Perea Arellano, que, como dijimos, se convierte en hijo político de Peñafiel, recibe la protección del grupo. En 1918, uno de los Peralta escribe al diputado de la provincia Pedro José Bendezú:

En días pasados te hicimos un telegrama varios amigos solicitando que Perea sea nombrado Jefe de la Recaudadora, y hoy particularmente te recomiendo este asunto por ser inconveniente el actual. También te recuerdo que el empleado de la salinera sea cambiado por ser este entregado al círculo viciado de la oposición. (Montoya 1980: 247)

[14] Rodrigo Montoya. Comunicación personal del 21 de octubre del 2014.

[15] Entrevista a Zaida Perea Peñafiel. Lima, 10 de febrero de 1997.

La correspondencia judicial de Víctor Manuel Arguedas y la información que proporcionan los periódicos locales de la época ratifican el cuadro descrito por Rodrigo Montoya, así como también la imagen que se construye del juez Arguedas en la zona.

Víctor Manuel llegó a Puquio el 16 de julio de 1915, pocos días después de que el juez suplente, Daniel Llamas Montoya, sufriera el destrozo de su alojamiento y posterior encarcelamiento por obra de la facción peñañielista, pues era tiempo de elecciones y las preferencias políticas del funcionario discordaban de las propias. Es entonces que el grupo de los Arangoitia conmina a Víctor Manuel a liberar al preso Llamas Montoya. Este cumple con señalar a los culpables y dictaminar en consecuencia; pero no lo excarcela, como le exigen, pues no lo considera de su competencia sino la del subprefecto¹⁶.

Esa primera decisión del juez Arguedas en Puquio le costará injurias y amenazas del grupo arangoitista. Dos meses después de su llegada, Víctor Manuel se ve obligado a pedir a la Corte Superior de Ayacucho las garantías constitucionales a las que tiene derecho, «para que no se continúe la senda del escándalo y del crimen». Encima de las amenazas a su vida está su precaria situación económica¹⁷.

Las garantías que Víctor Manuel solicitó a Ayacucho resultan nulas ante el ilimitado poder de los grupos dominantes. El semanario *El Pueblo Libre* sostiene que varios funcionarios de Puquio han llegado a Coracora «en busca de garantías, las cuales no existen para los ciudadanos de esa provincia [Lucanas], pues parece que las autoridades políticas de ese lugar, a pesar de estar bajo las órdenes de un gobierno constitucional, sufren de esa repugnante epidemia de la venganza por complacer a individuos que se jactan de ser políticos»¹⁸.

[16] Oficio de Víctor Manuel Arguedas al Presidente de la Corte Superior de Ayacucho, del 20 de setiembre de 1915. Archivo Provincial de Puquio. Oficios de la Provincia de Lucanas, Legajo 1073 (1901-1919).

[17] Un oficio del 23 de agosto de 1815 a sus superiores de Ayacucho da cuenta de que semejante situación atenta también contra su vida: «Hallándome exhausto de recursos porque aún no se me han pagado los sueldos devengados de juez de La Mar, me veo obligado a impetrar la munificencia del Tribunal Superior que Ud. dignamente preside, se sirva autorizarme para poder constituirme por unos veinte días en el Distrito de Laramate, a actuar algunas posesiones, pedidas por los interesados que rehúsan que las practiquen los jueces de paz de dicho distrito, a quienes iba a comisionar» (Oficios de Víctor Manuel Arguedas. Archivo Provincial de Puquio. Oficios de la Provincia de Lucanas, Legajo 1073, Años 1901-1919).

[18] *El Pueblo Libre*, Coracora, 29 de octubre de 1915, 2. Este periódico era, al parecer, órgano del Partido Liberal, de Augusto Durand, personaje que se había iniciado en las filas del Partido

Lamentablemente, esta rica fuente de información favorecerá los intereses de la facción opuesta a Víctor Manuel; por eso es difamado constantemente a pesar de la visita protocolar que este les hizo ni bien asumió su nombramiento en Puquio.

El 13 de enero este periódico acusa a Víctor Manuel de vendido y de beodo, cargos que acá solo repetimos para que, leídos entre líneas, ilustren la imagen que sus enemigos tratan de difundir y la materia prima a partir de la cual deforman, exageran o inventan la realidad: «El juez Arguedas solo atiende y despacha los juicios cuya prosecución deja utilidad positiva y cuando le conviene interpreta con tanta fidelidad la ley que deja el juzgamiento de los delitos a la policía o a los ignorantes sumisos jueces de paz»¹⁹.

Un año después de las amenazas de los arangoitistas a Víctor Manuel, se comete el primer atentado contra su vida. Ocurre a los pocos días de la llegada de su hijo José María a Puquio, después de casi cuatro años de separación.

Nos enteramos del incidente por la misma víctima, Víctor Manuel, pues eleva un pormenorizado informe a la Corte Superior de Justicia de Ayacucho revelando que, durante la noche del 15 de marzo de 1917, unos sujetos dispararon a su dormitorio y a su despacho. El subprefecto no concedió importancia al atentado considerándolo producto de la casualidad o de algún festejo después de haberse instalado la Asamblea de Mayores Contribuyentes.

El tono del informe de Víctor Manuel es apesadumbrado, con visos de desesperación, incluso de autocompasión:

En esta capital los litigantes de mala fe se han acostumbrado a injuriar a los jueces por la prensa mediante libelos cuando no acceden a sus peticiones ilegales; después, con amenazas de muerte por medio de anónimos, cual ha sucedido conmigo la noche del 11 de enero último, en el que me dijeron que si no renunciaba al cargo me victimarían y enseguida van a las vías del hecho, todo esto acontece en razón de que los delitos que se cometen contra los jueces quedan impunes; que así ha ocurrido con el nefando crimen consumado en la persona

Demócrata de Piérola y que en 1917 regresa al Perú. Según este diario, Nicasio Arangoitia simpatizaba con el partido liberal, aunque luego apoye a Leguía. Juan Climaco Bendezú aparece como vetusto representante del partido civil. En el juego político también hay un enfrentamiento con los simpatizantes del Partido Constitucional, de Cáceres.

[19] *El Pueblo Libre*, Coracora, 13 de enero de 1916, 2.

de mi antecesor Dr. José Manuel Montes de Oca, quien se salvó milagrosamente quedando malogrado de un ojo a consecuencia del corte de puñal que recibió. El ser padre de familia que sostengo con mi trabajo a mis dos huérfanos hijos y a mi señora madre de avanzada edad, me obligan a retirarme de esta provincia dejando el cargo para lo que previamente pediré licencia al Supremo Gobierno por el tiempo que fija [...] la ley²⁰.

En febrero de este mismo año, en un largo artículo, el periódico coracoreño vuelve a atacar a Víctor Manuel Arguedas tachándolo de «juez venal», de llegar a San Juan para casarse con una dama (Grimanesa Arangoitia) valiéndose del engaño, cohecho, farsa y crimen. Que esta dama tiene la mala costumbre de apropiarse de «lacayos ajenos» con la venia y autoridad del juez²¹. Uno de los informantes de este periódico es Nicasio Arangoitia, quien parece doblemente contrariado por la proximidad de Víctor Manuel a los Peñafiel y especialmente por cortejar a su prima Grimanesa²².

A la precariedad de la situación del juez, al peligro que soporta, se suma, como mencionamos anteriormente, su débil salud física y emocional. Durante el año judicial de 1916 y 1917, solicitó dos licencias, aduciendo diferentes dolencias²³. Pide una tercera pero se la deniegan. Solicita también, tal como ocurrió en La Mar, cambiar de lugar la judicatura, de Puquio a San Juan, donde su vida se encuentra menos expuesta. De igual manera, rechazan el pedido.

[20] Carta de Víctor Manuel Arguedas, del 5 de mayo de 1917. Archivo Provincial de Puquio. Oficios de la Provincia de Lucanas, Legajo 1973 (1901-1919).

[21] «Lucanas, Puquio». *El Pueblo Libre*, Coracora, 15 de febrero de 1917, 3.

[22] La calidad de informante queda evidenciada en esta parte del artículo: «... el juez Arguedas se ha entregado a la vida contemplativa y amoría [sic] alternada [...] Al son de las inarmónicas notas que don Luis Fernando [Montoya] desprende de su guitarra acompañada de canto, el ilustre y probo magistrado ríe, llora, bebe y se embelesa, viene la nostalgia y solo se intensifica su idolatría para dedicar su ser íntegro a su rubicunda Grimanesa [...] Su honradez inmaculada desprecia a esos depravados que tratan hacer consentir que birló 300 \$ a Delfina Cárdenas de Arce para darle posesión de «Caja»; don Nicasio Arangoitia no es un patán por haberle dado otros 300 \$ para que le diera posesión de «Cuco»; Sabino Rojas no es loco porque en sus momentos de lucidez declare que le ha estafado el juez Arguedas 300 \$ para ponerlo en posesión de Pirca de Uchuymarca. Aquello de haber repartido el agua de San Pedro es una fábula... el juez es incapaz de meter detentación de esta naturaleza, aún cuando le hubieran untado la mano con 15 libras... su rectitud e integridad son férreas, tan férreas que no despacha en vacaciones juicios ordinarios que no dejan cuenta... No tiene amigos ni enemigos» (*El Pueblo Libre*, Coracora, 15 de febrero de 1917, 3).

[23] Desde almorranas, por los constantes viajes a caballo, hasta «dolores de cerebro», inflamación del estómago, congestión del hígado, de los pulmones.

En 1918, ya casado con Grimanesa Arangoitia, se muda la familia entera a San Juan de Lucanas, incluyendo José María, que cuenta ahora con ocho años. El juez solo los visita los fines de semana. Son los momentos en que el niño deja la cocina con los concertados y ocupa su lugar de hijo en el comedor principal.

Al año siguiente, el juez viaja a Lima con toda la familia y sufraga íntegramente los gastos de la operación de su madre. Sus superiores de Ayacucho lo conminan a retomar el puesto bajo apercibimiento.

Su regreso es comentado con alivio —pero siempre en tono amenazante— por el periódico de Coracora, pues el juez interino que lo sustituyó, Daniel Llamas Montoya, tampoco ha servido a sus intereses. Tengamos en cuenta la amenaza de destitución con la que el grupo opositor pretende dirigir la conducta de Víctor Manuel:

El Dr. Arguedas no obstante su habitual pereza ha tenido que sacrificar su halagüeña y larga licencia de 10 meses concedida por el gobierno para remediar de alguna manera los graves daños que a diario infiere Llamas al pueblo lucanino [...] Ojalá el Dr. Arguedas, arrepentido de sus antiguos desvíos reivindique el imperio de la ley y la justicia... sepa este funcionario que los vecinos de Puquio no están dispuestos a soportar en adelante malas autoridades. Que se abstenga de absolver consultas y defender a los litigantes como lo ha hecho descaradamente antes de ahora, que se abstenga de defender ante sí mismo a ladrones y criminales sin valerse tampoco de interpósita persona. Que se abstenga de excusarse en las causas que conoce inventando causales e impedimentos imaginarios por combinaciones desdorosas favoreciendo a unos y perjudicando a otros, que se abstenga de recibir dádivas, contraer créditos que no paga y de obligar a algunos litigantes para que le conviden cerveza. Que se abstenga de cometer exacciones cobrando derechos indebidos. Finalmente que atienda diario el despacho judicial en horas que determina la ley. Si cree que esto es broma que sepa que músicos se preparan para acusarlo pidiendo su destitución. [firma:] Los que desean el bien de la provincia y aman la justicia²⁴.

En 1919, en vísperas del referéndum de Leguía para optar por el regionalismo o el centralismo, se desata nuevamente la violencia en la zona. En Puquio, se atenta esta vez contra el juez accesitario

[24] *El Pueblo Libre*, Coracora, 21 de noviembre de 1918, 3.

Delfín Valdivia. En mayo de ese año se había asesinado en Coracora al exdiputado Juan Clímaco Bendezú²⁵.

El 25 de febrero de 1920, la Corte Suprema de la República cesa a Víctor Manuel Arguedas, después de ocho años y diez meses de servicios. Obró en su salida la política violentista de Puquio, además de su precaria salud; pero, fundamentalmente, la caída del civilismo y de sus aliados regionales.

Según Rodrigo Montoya, en Puquio, en un primer momento, un grupo de vecinos de tendencia civilista apoyó la candidatura de Antero Aspíllaga; pero cambió súbitamente y favoreció a Leguía, coincidiendo entonces los dos grupos antagónicos, aunque presentaron listas diferentes (cf. Montoya 1980: 278). Pensamos que Víctor Manuel se mantuvo fiel al civilismo, pues cuenta su hijo Arístides que por estos años su padre era un «perseguido político». Señala Montoya que, a partir de 1920, el grupo de los Peñafiel y los Bendezú fueron superados por el de Nicasio Arangoitia, que obtuvo la diputación (cf. Montoya 1980: 285).

Cuando suspenden a Víctor Manuel Arguedas, le otorgan una cesantía de 7 libras y 3 soles mensuales, que recién puede cobrar en 1924. Asiste al pago con sus hijos Arístides, de trece años, y José María, de once, quienes, escapados del yugo de la madrastra Grimanesa Arangoitia, acababan de pasar dos años en la hacienda Viseca, con sus tíos Zoila Peñafiel Arangoitia de Perea y José Manuel Perea Arellano.

Es importante anotar acá que los niños perciben también una «guerra familiar» por el control de Viseca entre Zoila Peñafiel al lado de su esposo, José Manuel Perea, contra Carlos Peñafiel, el hermano de Zoila²⁶.

Recogidos de Viseca por el exjuez Víctor Manuel, los dos niños lo acompañan a Ica, lugar en el que, como dijimos, reclama sus devengados. Sin embargo, al poco tiempo se lo roban íntegramente (cf. Pinilla 1999: 122). Los hijos sacan del aprieto al padre y venden algunas de sus prendas para regresar al Cusco, donde son asistidos por sus parientes.

[25] *El Estandarte Católico*, Ayacucho, 16 de mayo de 1919, 4.

[26] El testimonio de Zaida Perea Peñafiel, recogido por Roland Forgues, habla de una «ardua guerra familiar»; y señala como uno de los factores de desavenencias, además de la herencia y el control de la hacienda, el trato cariñoso que su padre daba a la servidumbre (cf. Forgues [ed.] 1995: 16).

Este simbólico acontecimiento con el que Víctor Manuel Arguedas termina su vínculo con la administración de justicia evidencia una situación que queremos sintetizar en cinco puntos:

1. El abandono por parte del Estado a este gremio y a la causa de la justicia, en general. Se advierte la desprotección de los jueces ante el poder ilimitado de los gamonales expertos en manipular la legalidad.
2. La imbricación de la política y el sistema jurídico-legal. Víctor Manuel asume la ideología civilista y milita en sus filas —asumiendo la realidad del clientelismo—, lo cual obstaculizó la independencia básica para luchar cabalmente por la justicia. En realidad, practicar esa independencia en el contexto que hemos descrito era suicida para un simple funcionario.
3. La desprotección total del sistema jurídico con respecto a los indios; a pesar de las disposiciones en la letra de la ley destinadas a ampararlos. La ciudadanía de este grupo social parece invisibilizada. No hay instancia alguna que equilibre su desventajosa situación dentro del sistema legal-judicial. Nos asegura Rodrigo Montoya que los dos bloques familiares de poder estaban perfectamente de acuerdo en la explotación de los llamados indios: la lógica de «mis indios» y «tus indios» era fundamentalmente respetada, exceptuando en situaciones extremas²⁷.
4. Los derechos de los indios no aparecen dentro de las propuestas programáticas de los partidos políticos por entonces enfrentados. No se les menciona como fuerza y potencialidad del país, ni siquiera en el periódico coracoreño seguidor del Partido Liberal de Durand, aunque a menudo reproduce artículos de Manuel González Prada. Las referencias a los indios se dan dentro del discurso paternalista.
5. Se aprecia cierta debilidad de carácter en Víctor Manuel Arguedas, incapaz de intentar enfrentar a un sistema, que finalmente lo devora. También se advierte una falta de indignación, en tanto hombre de ley, ante el abuso y la explotación de los indios, a pesar de haber hecho suya gran parte de su cultura, especialmente la música.

[27] Rodrigo Montoya. Comunicación personal del 21 de octubre del 2014.

Con el tiempo, su hijo José María irá conciliando sus apreciaciones sobre estas experiencias y conmoviéndose con respecto a la actuación de su padre en tanto juez. Habla con sus hermanos de los «infortunios» de su «desventurado» padre. Y admite la ambivalencia de su comportamiento frente a los indios y a los «principales»²⁸; comportamiento del que se habría liberado, gracias a su vínculo afectivo con los indios, a la genuina admiración hacia su cultura.

Consideramos que los recuerdos de Arguedas sobre las experiencias con su padre pesaron en el enjuiciamiento que hace sobre la legalidad en el Perú, cuando empieza a esbozar sus primeras narraciones.

Ocurre justamente en las vacaciones de verano de 1929, año en que deja el colegio de Huancayo y visita a sus tíos Perea en Viseca. Redacta ahí el borrador de un ensayo y un cuento (cf. Forgues 1995: 41-65 y 57-65). En el ensayo cita a Mariátegui. Lo había hecho también un año antes en uno de los artículos de la revista escolar que funda en el Colegio Santa Isabel de Huancayo.

En el borrador del cuento, el escenario es Puquio, la zona de San Juan y la hacienda Viseca; y los personajes llevan los nombres

[28] A fines de 1930, Arguedas escribió el borrador de un texto que consideramos clave para entender la forma como finalmente asumió la relación contradictoria de Víctor Manuel Arguedas con los indios. Escribe: «—¡Indio! Contigo ni bien ni mal, porque el mal lo castiga Dios y el bien los castigáis vos—. Mi padre repetía esta frase varias veces al día; sin embargo no tuvo jamás mejores amigos que los indios [...] Nunca pudo mi padre intimar con las gentes notables de los pueblos donde residimos, huía de ellos muy extrañamente [...] En cada vecino veía un enemigo rastrero e hipócrita; se alejaba definitivamente de la gente notable, salía a caminar solo a los barrios indios y no hablaba más que con indios [...] Y otros amigos indios, otros pueblos, otros cielos, otros cerros, otras gentes. Siempre en cada pueblo uno o dos werak'ochas, dueños de la mayor parte de las tierras, una o dos familias ante las que toda la gente del pueblo se inclinaba con respecto. Y un subprefecto, un juez, un jefe militar provincial, un cura, a veces un médico titular, algunos comerciantes y los werak'ochas, dueños de las tierras, todos juntos, juntos en el día, en la noche. Abancay, Andahuaylas, Challwanka, Huancayo, Sicuani, LLocos, Huaitará, Yauyos, Coracora, Juliaca, San Miguel, Huanta. —¡Indio, contigo ni bien ni mal!— Siempre el enemigo verbal de su vida y siempre con él, junto a él, mezclado con él, encariñado con todos ellos». Se trata este de un texto manuscrito conservado en el archivo de Celia Bustamante, su primera esposa (cf. Pinilla Cisneros 2007: 74-76). Hay que señalar que los versos que, dice José María, su padre repetía refiriéndose a los indios forman parte de un escrito de Juan de Espinosa Medrano, «El Lunarejo», bastante prejuicioso sobre la psicología del indio, cuya conclusión era:

A vos indio desleal,
Ni bien ni mal:
El mal lo castiga Dios
Y el bien lo pagáis vos
Con ingratitud bestial.

(cit. en Centeno Zela 2014: web; Quintana 1967: 112)

de los sujetos reales de su infancia que abusaron del indio, y que maltrataron a su padre y a él mismo.

Consideramos que el pensamiento de Mariátegui proporcionó a Arguedas el «orden» para ubicar sus experiencias —y afectos— dentro de una visión de la sociedad y de sus clases sociales acorde con los esquemas que él tenía contruidos desde tiempo atrás. Fue fundamental este contacto para enjuiciar al sistema legal que facilita la explotación, para «procesar» al gamonalismo, coludido con el civilismo de su padre.

Es preciso recordar que en enero de 1927 se había inaugurado en la revista *Amauta* un boletín de protesta a favor del indígena, «destinado a denunciar los crímenes y abusos del gamonalismo y sus agentes»²⁹. Perseguió el doble propósito de iluminar la conciencia pública sobre la tragedia indígena y aportar una nueva serie de testimonios al proceso del gamonalismo (cf. Ayala 2014: 8). Sostiene José Luis Ayala que «nunca como en ese entonces la justicia fue tan injusta, jamás los jueces fueron más sordos» (2014: 8). En el mes siguiente, la revista publicó el ensayo de Mariátegui «El proceso al gamonalismo».

Pensamos que José María Arguedas asume como propio este proceso, ordena sus experiencias y logra exculpar a su padre.

Es importante señalar también que, desde los catorce años, Arguedas estuvo predispuesto a interpelar sus experiencias sobre la legalidad a partir de la conmoción que causó en él la lectura de *Los miserables* de Víctor Hugo. La crítica a esta novela coincide en señalar el profundo ataque que contiene al sistema legal francés. En ella se cuestiona la legalidad que se aparta de la justicia, que se ciñe a la observancia de normas generales sin contemplar los casos particulares. Reflexiones en este sentido habrían inducido a Arguedas a meditar sobre el significado de la legalidad y de la justicia, tanto en el desempeño de su padre, como en la sociedad en general.

A partir de 1938, ya muerto Víctor Manuel, José María tendrá oportunidad de apreciar muy cercanamente la monstruosidad del aparato legal peruano cuando ayude a un pariente cercano a defenderse de un juicio.

[29] «Boletín de defensa del indígena» (año I, n.º 1, enero de 1927). *Amauta*, n.º 5, enero de 1927, 36. Reproducido en Ayala (2014: 7-9). Ayala considera que esta iniciativa de Mariátegui obedeció a que los dirigentes campesinos que lo visitaban le dejaban copias de sus reclamos, quejas y memoriales, ante la indolencia de un Estado indiferente, de igual modo que los miembros de las cortes, ministros, senadores y diputados, sobre el abuso y explotación del indio.

LA LEGALIDAD EN LA NARRATIVA DE ARGUEDAS Y EN *TODAS LAS SANGRES*

En el cuento «Doña Cayetana», de 1935, el niño narrador, que en el relato aparece como hijo del juez de primera instancia de San Juan, es el único que comprende la terrible injusticia que comete este funcionario cuando ordena arrestar a doña Cayetana por haberlo asustado. El juez no conoce la causa del desvarío de la mujer; solo el niño sabe que se originó cuando levaron y mataron a su hijo, cuando las autoridades mintieron sobre su paradero. Este conocimiento le viene al niño porque solo él se compadece del dolor de Cayetana, porque la frecuenta y establece con ella una relación horizontal.

En *Yawar Fiesta* (Arguedas 1983a) se nos presenta más claramente el papel que Arguedas asigna a la legalidad en la sociedad evocada. El capítulo segundo, «El despojo», fue publicado primero como texto suelto, y, por su contenido, como texto de carácter etnológico. Ahí reproduce el proceso de usurpación de tierras comunales por los gamonales, con la venia del juez, usando las formalidades legales: «*Con ley ha probado don Santos que es dueño de los echaderos [...] Taitacha del cielo también respeta ley*» (81, cursivas nuestras). Los indios saben, nos dice el narrador, que «cuando el principal levanta el dedo y señala al indio, “ladrón” diciendo, ladrón es, ladrón redomado, cuatrero conocido. Y para el cuatrero indio está la barra en la cárcel; para el indio ladrón que viene a rescatar sus “daños” es el cepo» (82).

En *Todas las sangres* (Arguedas 1983b), la legalidad del «hacer como que se cumple la ley» (366) es denunciada —de igual modo que en anteriores narraciones—, pero es ahora contrastada con la sociedad ideal que el autor construye por negación. Desde los primeros capítulos aparece la legalidad como nexo de la dominación, pues tanto el narrador como los personajes evidencian que la ley y las costumbres sancionan las abismales diferencias sociales de los dos grupos polares de la estratificación social: los gamonales, que encarnan el mundo de los blancos occidentales, en donde el Zar está a la cabeza; y los indios —colonos y comuneros— en el otro extremo, los que viven explotados y sin posibilidades de que la justicia atienda sus demandas y que se escudan en los valores de su cultura y religión ancestral.

Hay que destacar que tanto los valores como las características raciales son elementos básicos con los cuales el autor caracteriza a cualquier personaje o grupo social de su narración.

Notamos que también, a pesar de su ilimitado poder, los grupos dominantes se preocupan por guardar las formalidades legales, de actuar «conforme al Derecho» (72). Recordemos que el Zar conmina a las autoridades a dictar un decreto expropiatorio, a pesar de que, lo sabe bien, contradice las leyes peruanas. Se valen también de la adulteración de los elementos procesales: «Las autoridades de la provincia han sido ya instruidas [...] los jueces no tramitarán sus juicios contra los vecinos de San Pedro sino al ritmo que marque el consorcio» (158).

En el noveno capítulo, aparece la figura del juez de primera instancia con las características que, vimos, tenía el padre del narrador: es forastero, impotente ante los poderosos, limitado económicamente, incapaz de imponer justicia. Fermín le reprocha su mal desempeño (288) y lo amenaza con denunciarlo ante sus superiores. El juez solo puede alegar usando sus conocimientos de las leyes, su «apreciación jurídica» de los hechos, mostrándole a Fermín que las demandas que pretende iniciar no tienen respaldo legal, y que serían, por lo tanto, «expedientes inútiles». Fermín, que considera arbitraria esa interpretación, lo insulta llamándolo vendido.

«El despacho del juez era más desmantelado y miserable que el del subprefecto y tenía el olor característico de todos los juzgados de provincias donde los expedientes se arruman sobre mesas toscas que soportaban altísimas columnas de cuadernos. Además olía a mohó. Aragón se sentía allí como en la casa de un vecino hambriento y “despreciable” de San Pedro de Lahuaymarca» (289). Por supuesto que, finalmente, este juez dicta sentencia a favor de Aragón.

La justificación del juez respecto a su falta de valor para imponer justicia tiene similitudes con los alegatos que el padre de Arguedas enviaba a sus superiores: «Gano un sueldo de peón y tengo mucha familia. Dígale al senador que no olvide ese proyecto de aumentar en el presupuesto los sueldos de los magistrados» (289).

El capítulo once es quizá el que mejor expresa la situación del juez, pues ante el ilegal decreto de expropiación de terrenos de San Pedro, este aparece junto al subprefecto y al alcalde para darlo a conocer a los expropiados. El subprefecto, de mayor

poder, hace ostensible su vínculo con las altas esferas políticas, a las que intenta legitimar: «Un decreto supremo no puede dejar de cumplirse» (365). Y ordena el juez: «Usted, usted tiene que hacer como que ayuda» (366).

«El juez es bueno. ¡Está triste!» (373). Y llora, «... empezó a gemir». Los vecinos de San Pedro también lo humillan al regalarle los centavos que el gobierno les ha pagado por la expropiación, diciéndole expresamente que con ese dinero teche y empapele el derruido local del juzgado.

La novela termina insinuando la llegada de una sociedad ideal, en la que vivirán armoniosa y productivamente los colonos liberados y los antiguos comuneros, y que no habrá lugar para jueces corruptos, sino para abogados como el hijo de Bruno: «Abogado será, pukasira» (450), que velará por la justicia. No tenemos más características, solo sabemos que se cumplirá el deseo de venganza de los abusados, simbolizado en el *yawar mayu* que es «como si un río subterráneo empezara su creciente» (443)³⁰.

Pensamos que las meditaciones de Arguedas sobre la legalidad y la justicia expresadas en *Todas las sangres* coinciden con el análisis que, un tiempo atrás, había hecho de un cuento recogido en Lucanamarca: «El lagarto» (Arguedas 1960-1961; 1970). Se trata, nos dice, de un cuento de autoría indígena —punto clave para su interpretación—, en donde se relata el empeño de una pareja de mistis, los más ricos y poderosos de la localidad, quienes al no tener hijos claman al cura para que Dios les conceda un heredero. La señora espera un niño; pero, en lugar de humano, nace un monstruo con cuerpo de lagarto y cabeza de hombre. El monstruo habla y es alfabetizado, y siendo joven reclama esposa. Los padres la consiguen entre las muchachas que aceptan interesadamente por la riqueza del lagarto. Pero este se las devora. Lo hace reiteradamente con cuantas esposas le consiguen los padres, hasta que una de ellas usa un subterfugio que da resultado. La noche de bodas, el lagarto se transforma en un hermoso joven rubio, ante el cual la esposa queda seducida. En el momento que ella se le acerca, el joven se esfuma, desaparece, se volatiliza. Arguedas sostuvo que en

[30] Ver al respecto el ilustrativo trabajo de Juan Carlos Ubilluz: «Teología política de José María Arguedas» (2014).

este relato la masa de indios enjuicia la doble moral imperante entre los mistis y en toda la cultura occidental. El lagarto, el verdadero monstruo devorador, se presenta al final como el ideal de belleza occidental. Esa aparente belleza es, según Arguedas, la imagen abstracta de las normas que la sociedad dominante exhibe y proclama solo para transgredirlas³¹.

La legalidad de nuestra sociedad fue, pues, eso mismo para Arguedas, un monstruo devorador que ofrece una imagen seductora basada en unos valores que se exhiben como señuelo y son constantemente atropellados.

[31] Esta imagen de los hacendados y autoridades occidentales es similar en los tantos cuentos sobre condenados que Arguedas recogió en Lucanamarca y en el valle del Mantaro. Coincide también con los recogidos por Demetrio Roca Wallparimachi en Anta, Cusco, especialmente, «El hacendado condenado», al que le dedica un estudio crítico (cf. Roca Wallparimachi 1979).

BIBLIOGRAFÍA

ARGUEDAS, José María

- 1960-1961 «El cuento “El lagarto” como documento social» [en «Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca»]. *Folklore Americano*, n.ºs 8-9, 142-216.
- 1970 «Ararankaymanta (El lagarto)». *Casa de las Américas*, n.º 60, mayo-junio, 65-73.
- 1983a [1941] *Yawar Fiesta*. (Obras completas, tomo II). Lima: Horizonte.
- 1983b [1964] *Todas las sangres*. (Obras completas, tomo IV). Lima: Horizonte.
- 2012 *Obra antropológica*. 7 tomos. Lima: Horizonte.
- 2013 [1970] *Cubapaq. A Cuba*. Edición de Jaime Gómez Triana. Cusco: Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco/ Casa de las Américas.

AYALA, José Luis

- 2014 «José Carlos Mariátegui y “El proceso al gamonalismo”». *Boletín Casa Museo José Carlos Mariátegui*, marzo-abril, 7-9.

BENAVENTE VELARDE, Teófilo

- 1996 *Los centauros gloriosos y vencidos*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura.

CENTENO ZELA, Antonio

- 2014 «Juan Espinoza Medrano: “El lunajero”». *Letras peruanas y universales*. 28 de julio. <letrasperuanasyuniversales.blogspot.com/2014/07/juan-espinoza-medrano-el-lunarejo.html>. Consulta hecha el 30 de octubre del 2014.

FORGUES, Roland (ed.)

- 1995 *Arguedas. Documentos inéditos*. Lima: Amauta.

MARIÁTEGUI, José Carlos [dir.]

- 1927 «Boletín de defensa del indígena» (año I, n.º 1, enero de 1927). *Amauta*, n.º 5, enero, 36.

MONTOYA, Rodrigo

- 1980 *Capitalismo y no capitalismo en el Perú. Un estudio histórico de su articulación en un eje regional*. Lima: Mosca Azul.

OCHOA SALAZAR, Félix Roberto

- 2012 *Nací en Andahuaylas*. Andahuaylas: Gritos del Sol.

PANIAGUA CORAZAO, Valentín

- 2003 «La constitución de 1828 y su proyección en el constitucionalismo peruano». *Historia constitucional*, n.º 4. <<http://hc.rediris.es/04/index.html>>. Consulta hecha el 30 de octubre del 2014.

PINILLA CISNEROS, Carmen María (ed.)

- 1999 *Arguedas en familia. Cartas de Aristides y Nelly Arguedas, de Rosa Pozo Navarro y Yolanda López Pozo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2007 *Apuntes inéditos. Celia y Alicia en la vida de José María Arguedas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú/Interbank.

QUINTANA, Gerardo

- 1967 *Andahuaylas*. Lima: Vilok.

ROCA WALLPARIMACHI, Demetrio

- 1979 «El hacendado condenado: las sanciones ideológicas de un pueblo». *Revista de Crítica Andina*, n.º 4, 149-157.

UBILLUZ, Juan Carlos

- 2014 «Teología política de José María Arguedas». CUENCA, Ricardo y Ramón PAJUELO. *Arguedas. El Perú y las Ciencias Sociales. Nuevas lecturas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Derrama Magisterial, 31-71.

LA VALORACIÓN DE LO ANDINO
Y LA CRÍTICA AL CAPITALISMO COMO
PREMISAS DEL PROYECTO NARRATIVO
DE *TODAS LAS SANGRES*¹

I

A partir de 1930 se desvanece la perspectiva mariáteguiana de un «socialismo indoamericano». En efecto, la esperanza de que el futuro pudiera edificarse sobre la base de un presente ancestral, indígena y comunitario, aparece como romántica y voluntarista, poco efectiva para servir de guía a los jóvenes que quieren cambiar el mundo de su época; una realidad que ellos definen como marcada por el imperialismo económico de las grandes empresas extranjeras, la concentración de la propiedad y el poder político en manos de la aristocratizada burguesía criolla; y, finalmente, por lo desalmado de la opresión gamonal sobre el indio. En su obra, Mariátegui imaginó un horizonte utópico en el que se fundían el marxismo —como anhelo de justicia, belleza y felicidad— con, de otro lado, el deseo de continuidad y autonomía del mundo andino peruano. Esta conjunción da vida a una narrativa donde el poder es recuperado por los indígenas y mestizos que, sin rechazar la cultura y la tecnología occidental, logran readquirir para sí

[1] Este trabajo retoma fragmentos de un ensayo que estaba preparando cuando se me invitó a participar en este libro homenaje a *Todas las sangres*. En estos fragmentos trato de identificar la trayectoria de Arguedas, de manera que me sirven de referente para las hipótesis que ensayo sobre *Todas las sangres*.



mismos el protagonismo y su propia tradición, perdidos con la invasión y/o conquista española. Este relato ha tenido muchas variantes en la historia peruana. Desde aquella que supone la exterminación de todos los blancos y mestizos, hasta la que insiste en una alianza que indigenece, o nacionalice, a criollos y mestizos. Y, claro está, estas distintas variantes corresponden a diferentes sujetos sociales. Túpac Amaru, como cacique indígena principal, tenía muchas simpatías entre mestizos y criollos, de manera que imaginaba un frente amplio que los incluyera en su proyecto, aún germinal, de romper el vínculo colonial para restaurar el Imperio de los Incas. Un imperio imaginado, gracias a la lectura de Garcilaso de la Vega, como una sociedad justa y armónica, donde, sin embargo, el poder estaba concentrado en el inca. Pero no sucedía lo mismo con muchos de los indios que lo siguieron, pues ellos pusieron en práctica la aniquilación de blancos y mestizos. En esos comportamientos se expresaba el resentimiento contra la injusticia y el deseo de volver a una sociedad habitada por gente puramente indígena.

El proyecto mariateguiano recupera mucho del indigenismo presente en los intelectuales de la sociedad andina. Una sociedad que, por sus contradicciones, no cesa de producir asombro y desconcierto, sentimientos que fuerzan a pensar. Sobre todo a gente del mundo de la cultura que experimenta la contradicción entre los valores cristianos y la falta de piedad de la dominación sobre el indio, o a quienes tratan de imaginar una modernidad enraizada en la historia indígena. Se trata de señores desafectos con el sistema y de mestizos sin ubicación. Intelectuales que, influidos por el espíritu romántico, reivindican como positiva la vigencia de un pasado ancestral. Son los protagonistas de un indigenismo que piensa lo nacional desde la reivindicación del liderazgo de las élites nativas, aunque sin excluir a los criollos.

En todo caso, con la gran crisis de 1929 terminaba una etapa en la historia de América Latina. El debate intelectual se vuelve menos programático. El pensamiento tiene que guiar o, quizá, con mayor frecuencia, justificar, la acción política. Entre los intelectuales se impone el pragmatismo, lo que Devés llamaría el triunfo del paradigma de la modernización sobre el paradigma

de la identidad². En el Perú, el mundo intelectual se divide entre apristas y comunistas. Ambos urgidos por la política inmediata antes que por transformar el sentido común. En términos gramscianos: más conspirativos y menos preocupados por reformar las sensibilidades colectivas; es decir, por consagrar una mirada sobre el país en la que se evidencie la radical injusticia de la servidumbre indígena. Recién en los años 50 se generalizará este cambio en el sentido común, cuando la oposición entre el aprismo y las élites gobernantes pierda centralidad en la política peruana y se haga irresistible el deseo de los cambios que integren y modernicen al país.

Desde la revista *Amauta* (1926-1930), Mariátegui convoca a los intelectuales de su época a enfrentar dos retos diferentes pero muy relacionados. El primero es desarrollar una propuesta de cambio para la sociedad peruana que se inspire en la fórmula «socialismo indoamericano». Este llamado tiende a desvanecerse, o, en todo caso, es recogido por Haya de la Torre en una interpretación que acentúa una suerte de unidad continental, o al menos solidaridad, contra el imperialismo norteamericano. Pero se diluye la sustancia que Mariátegui había querido imprimir al término; es decir, la idea de un socialismo basado en la renovación de las tradiciones comunitarias indígenas.

Paralelamente, y como fundamento de esta propuesta de cambio, Mariátegui había planteado otra tarea a sus interlocutores: profundizar el estudio de la cultura andina y apoyar su revaloración y florecimiento. Esta iniciativa iba a contracorriente del sentido común de la época, que, modelado por el nacionalismo criollo, veía en los indios una «raza abyecta»; de manera que lo redimible serían las personas pero no su cultura, que debería ser desechada, y cuanto más rápido, mejor.

Mariátegui advirtió en la poesía de César Vallejo una primera pero contundente expresión de la cultura andina, llamada a ser el «cimiento de la nacionalidad». Por tanto, la revitalización cultural del mundo indígena era un proceso que ya estaba en marcha; pero que había que seguir y apoyar, pues allí se encontraba la clave del futuro peruano. Este es el llamado que, según Carmen

[2] En su introducción, Devés escribe: «El pensamiento latinoamericano desde comienzos del siglo XIX ha oscilado entre la búsqueda de la modernización o el reforzamiento de la identidad. Ha sido de igual modo permanente el intento por equilibrar ambas dimensiones. Esta es la tesis que quiero probar» (1997: 11).

María Pinilla (2004), está en la base de la vocación y el proyecto de José María Arguedas (1911-1969), jovencísimo lector de *Amauta*, encendido romántico y conocedor profundo del mundo andino, pues su infancia la vivió en la «zona de contacto», entre el mundo de los señores y el de los indios. Por nacimiento, Arguedas pertenecía al mundo misti; pero, por lo precario de su posición en ese mundo, tuvo que convivir con los indios, al punto de ser, en cierta medida, adoptado por ellos. Pero estas circunstancias significarían poco si es que Arguedas no hubiera estado, ya desde niño, escandalizado por el desfase entre los valores cristianos de justicia e igualdad y la situación de pobreza y opresión vivida por los indios. Situación que, por momentos, él mismo experimentó, en la forma de humillaciones gratuitas, de las que no pudo defenderse y que lo marcaron de por vida.

En realidad, la opresión gamonal era una incoherencia, pues se fundamentaba en predicar valores, planteados como universales, pero de los cuales los señores se sentían eximidos sin otra razón que no fuera su mayor conveniencia. Entonces, para los indios se desplegaba una enseñanza de humildad y mansedumbre que los convertía en impotentes para oponerse al abuso de quienes, en cambio, no respetaban ni la moral cristiana, ni las leyes republicanas, y que gracias a la transgresión se constituyeron como poderosos soberanos sobre las poblaciones indígenas que habían logrado concentrar, o capturar, en sus haciendas. Esta situación producía en la mayoría de los señores un sentimiento de arrogancia, acompañado, probablemente, por una mala conciencia; en otros, los menos, generaba rebeldía y deseos de reparación. En este mundo, las virtudes más apreciadas eran la arrogancia y la capacidad de ejercer violencia. De modo que, en algún momento, el niño misti, el hijo del hacendado, perdía su natural empatía y compasión con sus prójimos, los indios, pues comprendía que los privilegios a los que se aferraban sus padres eran la otra cara de la pobreza y la humildad indígenas.

Pero aun el alejamiento de este mundo, del cual fue sufrida víctima, está lejos de explicar la excepcional travesía de José María Arguedas, sus logros creativos y, también, la insatisfacción que paulatinamente lo fue minando. Para alcanzar tan encumbradas metas hacía falta una sensibilidad a flor de piel, una herida muy profunda; pero, sobre todo, un compromiso heroico con la justicia. Y, también, naturalmente, un especial talento artístico.



Solo desde el contacto con su propia historia dolorosa, y desde su identificación con el héroe justiciero, se puede comprender su capacidad para dar cuenta veraz de la experiencia vivida, así como su determinación por explorar las posibilidades de cambio contenidas en el mundo de «amor y fuego» en que le tocó vivir. Y, claro está, solo desde allí se puede entender también el desasosiego del cual nunca pudo liberarse, pues era como el soplo que avivaba el fuego creativo que en él ardía.

Tenemos a un artista talentoso que desde muy joven se compromete con una aspiración que jamás abandonará; un proyecto que es una pasión que no lo deja descansar, pues siempre le exige una mayor entrega. Arguedas apuesta a ser el héroe que suture el desgarró colonial de la sociedad peruana. A construir puentes entre las islas del incomunicado archipiélago social peruano. Siente que su misión es hacer evidente el valor de la cultura indígena a la gente más sensible del mundo criollo³, para que, así, ellos cambien de actitud y sean un ejemplo para el conjunto del país. Este proyecto implica luchar por una transformación descolonizadora del sentido común. Supone que las creaciones culturales indígenas tienen una notable calidad intrínseca y que entre la gente occidentalizada hay personas que tienen una buena voluntad que podría ser movilizadada por el encuentro con la potencia estética y la sabiduría tradicionales. En realidad, Arguedas fue muy exitoso en esta lucha por la hegemonía, por mostrar de otra manera al mundo andino. Su influencia, en un proceso lento, pero constante, se ha ido dejando sentir en todo el espectro social y político de la sociedad peruana. Después de Arguedas es imposible imaginar el Perú fuera de una revaloración de lo indígena. Su obra muestra, pues, la radical insuficiencia del nacionalismo criollo.

II

Ahora bien, para ser efectivo en esta misión, Arguedas tenía que arreglar cuentas consigo mismo. Luchar por trascender, dentro de su propia individualidad, la arrogancia de lo señorial y el rencor de lo servil. Es decir, las actitudes cuya persistencia define el

[3] Arguedas formula su proyecto de revaloración de lo andino en muchísimos textos. El más directo y contundente es «Llamado a algunos doctores».

nudo colonial que aún sigue aprisionando a la sociedad peruana. Para poner oídos sordos a esas voces que desgarran su mundo interior, Arguedas tenía que hacer un trabajo sobre sí mismo. Esas voces son el eco de discursos que se enfrentan en la lógica de «si no estás conmigo, estás contra mí». Esta es la racionalidad que, según Arguedas, tiende a prevalecer en el vínculo entre mistis e indios. No es la única, pues también está aquella lógica plasmada en el modelo del «buen patrón», que da lugar a una gama distinta de sensibilidades y comportamientos; desde el paternalismo hasta la sumisión esperanzada. No obstante, Arguedas piensa, especialmente en el inicio de su trayectoria como narrador, que la contradicción y el conflicto, aunque puedan estar solo latentes, representan el trasfondo último, la sedimentación más profunda, constituyente, del lazo entre el patrón y el indio. Y que esta dimensión se actualiza periódicamente en episodios de violencia y guerra. Solo a partir de su encuentro con el valle del Mantaro, con sus campesinos indígenas emancipados y prósperos, Arguedas toma distancia de la visión dualista que marca sus primeras obras.

En cualquier forma, este vínculo social, tan cargado de antagonismo, se reproduce en el mundo interior de los mestizos, de las personas que han desarrollado identificaciones con ambos mundos y que se ven enfrentadas al desafío de armonizar un equilibrio, de lograr una identidad en base a sintetizar identificaciones que se plantean como excluyentes y contradictorias. Entonces, Arguedas tenía que manejar esta conflictividad interior para ser capaz de transmitir, con verdadero entusiasmo, el valor de lo indígena al mundo de los señores. Y, de otro lado, para poder persuadir al mundo indígena de su propia trascendencia, aun cuando su autoestima estuviera tan menoscabada por el colonialismo. Deshacer el nudo colonial donde se enredan la arrogancia y el rencor. Y hacerlo gracias a una política del reconocimiento, a una dinámica en la que los señores se admirarían de los logros indígenas, de manera que el odio del indio menguaría, pues la rabia del oprimido tiende a perder beligerancia cuando hace propia la estimación del otro. Tal reconocimiento, incluso, lo puede ayudar a reconciliarse consigo mismo. Y para los señores, este reconocimiento redundaría en el aprendizaje del respeto al otro y a la ley, así como en la revaloración del propio indígena, ese que llevan dentro pero que pena en las sombras del espíritu criollo, donde está relegado.

Para Arguedas, el cumplimiento de esta misión implicaba, entonces, convertirse a sí mismo en paradigma de una identidad inédita, casi imposible; es decir, configurarse a contracorriente del manejo clásico de las identificaciones propuesto por el «mestizaje acriollado». Como sabemos, en este queda reprimida la identificación con el mundo indígena, con su ternura y su odio, y, en cambio, se asume como propios, a la manera de una «sobreidentificación», tanto la admiración por lo blanco y extranjero como el desprecio por todo lo indígena.

Ahora bien, traducir la dolencia psíquica en una reflexión existencial significa tomar conciencia de la naturaleza social del desgarramiento padecido y, a partir de esta objetivación, apostar por un camino; es decir, construirse una narrativa personal reintegradora, que permita surcar el desgarramiento y la fragmentación. Y esta es justamente la decisión que está en la base del proyecto de vida que Arguedas formula para sí mismo. Se identifica con la ternura, pero no con la impotencia del indio. Y, de otro lado, rechaza la arrogancia del misti, pero se queda con sus valores de efectividad y potencia. Conjugación de ternura con potencia, y reprimir el odio y la arrogancia: tal es la fórmula con que Arguedas pretende desplegarse en la vida. Se trata de construirse como una subjetividad armonizada por la lucidez, y arrojada a la acción por el coraje, que se define entonces como luchando por trascender la queja y el dolor. Un proceso de subjetivación —más exacto sería decir *de autocreación*— que se postula como ejemplar y heroico, como un modelo ideal para todos aquellos que han desarrollado afectos e identificaciones en ambos mundos y que se niegan al desgarramiento, que aspiran a un nuevo modo de vincularse con los otros y consigo mismos.

Pero no todo es armonía y equilibrio, pues en la apuesta arguediana hay una dimensión apasionada, excesiva, de entrega total, de nunca darse por satisfecho, de exigirse siempre más. Este impulso hacia ir más allá tiene una dimensión mortífera. Paradójicamente, Arguedas se vuelve esclavo de un proyecto que pretende acabar con la esclavitud. Esta necesidad de un sentido trascendente, heroico y apasionado para su vida hace pensar que este sentido es una suerte de prótesis para cubrir una desolación temprana, una melancolía que podría obedecer al hecho de quedar huérfano de madre a los dos años y de no contar con el apoyo suficiente de un padre depresivo, que

no responde a su demanda de amparo. Pero, de otro lado, el heroísmo apasionado es el *pathos* del romanticismo, de su prédica a favor de un ideal que no alcanzaremos, pero por cuya realización no podríamos dejar de luchar. La influencia de Víctor Hugo, dice Carmen María Pinilla (2004), fue decisiva para que el joven Arguedas se identificara con la figura del héroe sacrificado, que lo entrega todo, porque entiende que ese es su deber.

El proyecto reintegrador de Arguedas implica, como ya se dijo, la apuesta a sanar una dolencia del alma mediante una aspiración heroica. Conjurando el desgarramiento interior gracias al voluntarismo de reprimir la rabia y el desprecio, y potenciar, en cambio, el coraje y la ternura. Prendarse de una imagen de sí que lo situase más allá de los abismos sociales y de los mundos fragmentarios en los que aún está escindida la sociedad peruana. Esta imagen era una inspiración que se fue convirtiendo en realidad a medida que Arguedas fue cultivando una amplia gama de relaciones personales donde prevalecía su sencillez y empatía. Y así logró establecer relaciones íntimas con gente muy distinta. Desde intelectuales aristocráticos hasta creadores populares, pasando por artistas y profesionales de clase media que era su medio más afín. En todo caso, era capaz de gozar con todos ellos, pues disfrutaba del arte popular tanto como de la literatura consagrada. Su correspondencia muestra la variedad de sus amistades y su tendencia a romper distancias. Compartiendo su intimidad, sus dudas y estados de ánimo, establecía vínculos más personales. Así como no había barreras sociales insuperables, tampoco había obstáculos ideológicos o lealtades políticas que pudieran impedir el desarrollo de una amistad. Le bastaba que una persona creyera u obrara de buena fe. Es así que Arguedas tenía amigos en tiendas políticas muy distintas. En Acción Popular (Carlos Cueto, Francisco Miró Quesada), en el Social Progresismo (José Matos Mar, Alberto Escobar, Jorge Bravo Bresani) y en la antigua y nueva izquierda (José Ortiz, Aníbal Quijano, Alfredo Torero, Edmundo Murrugarra, Miguel Gutiérrez). Con todos ellos se sentía comprometido. Y, alejado del sectarismo, no sentía que ser amigo de unos implicara traicionar a los otros. Pero tampoco es que se identificara totalmente con algún punto de vista. Sus artículos dejan en claro que ninguna de estas amistades o posiciones políticas comprometió su lucidez.

III

Según lo ha reconstruido Carmen María Pinilla (2004), el proyecto arguediano se enraza en la obra de José Carlos Mariátegui, a la que pretende continuar. En efecto, ya en los escritos de Mariátegui y en la revista *Amauta* está la idea de mostrar la vitalidad de la cultura indígena a los criollos más éticos, y también, y sobre todo, a los propios migrantes andinos; aunque esta última tarea tuviera un horizonte menos inmediato. Este mostrar, que es también un acrecentar, la fuerza de lo indígena representa un modo persuasivo, y no antagónico, de transformar el mundo criollo, pues se le invita a deshacerse del racismo que es uno de sus pilares o fundamentos. Es el proyecto de «peruanizar al Perú» (Stein 2007).

El intento de volver a imaginar la sociedad peruana desde una revaloración de lo andino es el hilo conductor que entrama los múltiples esfuerzos en los que se despliega la sobreestimulada vitalidad de Arguedas. Sacar de la penumbra a la cultura andina, el lugar donde el mundo criollo la tenía relegada: su proyecto apunta a imaginar una sociedad reconciliada, que no ignore su núcleo más original y potente, sino que impulse el desarrollo, y la coexistencia dialogante, de múltiples identidades; sin la necesidad inmediata de un centro homogeneizador, necesariamente autoritario. O si se prefiere usar términos más actuales, Arguedas intenta vislumbrar una nación supraétnica o multicultural. Términos, conviene señalarlo, que aún están por definirse; pero que, en todo caso, se asocian a la práctica de la hospitalidad y la tolerancia, del intercambio y la fusión. Esto es muy claro en su novela *Todas las sangres*.

Si allí este proyecto de revitalización de la cultura ancestral no es enunciado con mayor claridad es porque Arguedas no está seguro del impacto que la modernización tendrá en la sociedad y la cultura andina. A veces duda y se inclina a pensar que el progreso aniquilará las tradiciones que tanto ama. Por eso plantea paralelamente, y como científico social, la necesidad de una antropología de la urgencia, que codifique y preserve, en libros y museos, las expresiones culturales que estarían condenadas a desaparecer de la vida cotidiana. A veces, en la línea de Mariátegui, piensa que solo en una sociedad socialista sería posible la continuidad de la tradición andina.

En *Todas las sangres* salta a la vista que Arguedas está muy comprometido con valores que el capitalismo debilita, como son la autenticidad y la cooperación. En efecto, la mercantilización de todo lo humano, junto al afán de lucro y la falta de solidaridad dificultan la posibilidad de un pleno desarrollo humano. Lo auténtico, el goce espontáneo, queda desplazado por la «fantocheda», por una representación insulsa que se vende a buen precio a gente que se conforma con muy poco. Arguedas desconfía del capitalismo, pese a que no deja de sorprenderse de su fuerza transformadora. Y, de otro lado, tampoco es que termine de saber en qué consiste el socialismo.

Arguedas piensa que no tiene sentido oponerse al progreso. Para empezar, la idea de salir de la miseria y lograr cierto reconocimiento social ya se ha apoderado del imaginario de los hombres andinos. Además, Arguedas valora como una hazaña el esfuerzo de los hombres y mujeres que huyen de la pobreza extrema y la servidumbre, y que, con una fe empecinada, migran a las ciudades y construyen un nuevo mundo donde recrean muchas de sus tradiciones, especialmente en el campo de la música, la danza y la religión. El Perú cambia rápidamente y estos cambios tienen para Arguedas un signo básicamente liberador. Las mezclas y encuentros son como «hervores» en los que, gracias al fuego del amor y el odio, se van cocinando, en las fronteras entre mundos, nuevas maneras de ser que rompen con el dualismo criollo-indígena.

Sin embargo, la posibilidad de cambios sin violencia no está garantizada: el otro camino es el enfrentamiento entre indígenas y criollos, situación que podría llevar a una revolución en la línea de lo presentido por Valcárcel y, en alguna medida, por Mariátegui; posibilidad que en los años 60, con las migraciones masivas, y el trasfondo internacional de la renovación del mesianismo marxista, adquiere una súbita actualidad, al menos para las clases medias. Esta situación es motivo de temor para algunos y de esperanza para otros. En el mundo criollo se reactiva el fantasma de la guerra de razas. El comunismo podría convertir la miseria del mundo de los migrantes en una revolución comunista y chola. Del temor que causa esta percepción se desprende un llamado a la reforma, que sería el único camino para impedir que el «caldo de cultivo» que representan la pobreza y los antagonismos étnicos sea aprovechado por el «comunismo internacional». Al mismo tiempo, estos cambios, como la Revolución cubana

y las grandes migraciones internas, producen esperanza en la juventud ilustrada que imagina una revolución socialista a la «vuelta de la esquina», con los migrantes recientes, trabajadores empobrecidos, a la cabeza. En tal visión, sin embargo, no hay lugar para el conflicto étnico, tampoco para la dimensión cultural. La revolución llevaría a un estado homogeneizador que impondría la justicia e impulsaría el desarrollo centrado en las empresas públicas.

IV

Este es el contexto que rodea la escritura de *Todas las sangres*, la novela más polémica de José María Arguedas. En tiempos de convulsión social, de temor e ilusiones, Arguedas se siente urgido a elaborar una narrativa que totalice la situación del país. Desde una posición que se define como comprometida con la lucha por preservar la cultura andina y, además, como crítica del capitalismo por su devaluación de todo lo humano a la categoría de mercancía; desde allí, desde ese lugar tan particular, Arguedas (1960) trata de elaborar esa visión de conjunto que significa «describir la gesta más importante desde la conquista», según sus propias palabras. Se trata de una tarea audaz; pero que la siente como una obligación, pues nadie como él reunía la experiencia vivencial, el conocimiento mediato dado por libros y testimonios, y el oficio y el talento artísticos necesarios como para acometer tan desmesurada empresa. En realidad, *Todas las sangres* se anticipa a los planteamientos de Mario Vargas Llosa en torno a la «novela total», esa clase de narración que, por lo múltiple de sus líneas narrativas y el número de personajes involucrados, se presenta como la simbolización de todo un mundo, convirtiendo a su autor en una suerte de demiurgo capaz de generar, o hacer visible, un orden en un medio donde reinaba la sensación de lo indefinido y lo caótico. En cualquier forma, en la escritura tendría que conjugarse, plasmarse, todo lo vivido y presentido, todo lo imaginado y pensado sobre la realidad del país. Y *Todas las sangres* es ciertamente un vasto panorama de la realidad del Perú hacia principios de los años sesenta.

Pero sería difícil decir que *Todas las sangres* está atravesada por un principio que ordena un vasto material narrativo, a la manera en que sí lo está *Cien años de soledad*, de Gabriel García

Márquez, o *Conversación en La Catedral*, de Mario Vargas Llosa. Si en la célebre novela de García Márquez es el destino desolado de una familia y un pueblo lo que está en juego y si Vargas Llosa trata de explicar y conjurar los fantasmas que llevan a la derrota y a la mediocridad a la sociedad criolla, nada tan contundente podría decirse de *Todas las sangres*. Lo más aproximado sería repetir con su autor que el principio que ordena la narración es el relato de la gesta de la liberación del pueblo indígena. Pero, apenas se enuncia esta aproximación, queda claro que dista de agotar la problemática que aborda la novela. Junto con la decadencia del gamonalismo también se narra la emergencia del capitalismo, con sus tensiones entre las grandes firmas extranjeras y el naciente y débil empresariado criollo. No obstante, si de todas maneras habría que forzar una síntesis, el primer plano lo ocuparía la liberación campesina y su correlato directo: la decadencia del gamonalismo. Liberación y capitalismo parecen estar soldados, pues los factores que deterioran el poder del hacendado son los mismos que facilitan la expansión del capitalismo: las carreteras, la migración, las escuelas, las ideas políticas, las empresas mineras.

En un texto anterior he discutido la pertinencia del concepto del «deseo del autor» para explicar un texto literario. Deseo que no tiene que ser consciente ni simple. Pero se trata de un vector que ordena la progresión de acontecimientos en una narrativa. Entonces, en el caso de *Todas las sangres* es posible identificar dos deseos que se sitúan en una relación de ambigüedad o conflicto potencial. Por un lado, el deseo de liberar al indígena, que puede ser compartido por todas las fuerzas progresistas de la época, desde la izquierda radical hasta Acción Popular. En *Todas las sangres* vemos un frente muy amplio contra el gamonalismo. Y en la bisagra que articula las fuerzas políticas y el mundo indígena encontramos al personaje, tan famoso y discutido, de Rendón Willka. El líder campesino que colabora con los hacendados que se tornan empresarios y hasta con su propio gamonal, Don Bruno, que trata de reconvertirse en una figura del buen patrón; alianzas todas que se justifican en función de aislar y desestabilizar al gamonalismo más tradicional, representado en la novela por el duro y abusivo Don Lucas. En cierto sentido, es el enemigo principal. Pero junto con este deseo existe también otro deseo:

que el mundo indígena continúe con aquellas tradiciones solidarias que lo inmunizan contra el individualismo y la corruptora codicia, que lo preservan en el desprendimiento y la generosidad. Es una posición de resistencia al capitalismo. Y la figura que articula este deseo es también Rendón Willka, que, digamos, combate en varios frentes. Y por ello resulta tan difícil de definir para los lectores y la crítica.

Entonces, la novela está escindida entre el avance liberador, pero también corruptor, del mundo moderno y, de otro lado, el deseo de permanencia de la tradición, que implica resistir el capitalismo deshumanizador. De alguna manera, Arguedas quería satisfacer tanto a sus amigos moderados como a los radicales. A los que querían ver en la novela el fin de la servidumbre indígena y la modernización del país; y también a aquellos que esperaban una fórmula, un camino, para convertir al indio en militante socialista, en base de la revolución socialista. En realidad, estos deseos contradictorios son expresión de una tensión no resuelta en la apuesta existencial de José María Arguedas. Es decir, de un lado, su apuesta a la modernización como forma de liberar al indio, y del otro, su rechazo al capitalismo y su apego sentimental al socialismo, como forma de producción más adecuada al desarrollo humano y a la preservación de la cultura de la fraternidad que él veía como característica de los indígenas. Es para paliar esta contradicción que él tiene que crear, llamar a la vida, a un personaje tan decisivo e increíble como es Rendón Willka. Es el líder que lucha por una liberación no capitalista. En diversas partes de la novela, Arguedas lo describe como ateo, cristiano y socialista. Ha vivido nueve años en Lima, ha trabajado en multitud de oficios. Y si esta peripecia vital le ha hecho perder la fe en los cerros, no ha hecho lo mismo con la fe en la gente y en sus costumbres, a las que quiere preservar en su pureza. De otro lado, el liderazgo de Rendón Willka ocurre, por así decirlo, «a espaldas de los lectores», pues somos apenas informados de sus andanzas aunque también se nos dice que su integridad lo ha hecho acreedor a un reconocido liderazgo en el mundo indígena. Con su desprendimiento y firmeza, él sabe cultivar y reproducir este ascendiente, la prédica de una liberación indígena que no implique perder la tradición al avance del capitalismo. Hacia el fin de *Todas las sangres*, se supone que su ejemplo ha cundido

tanto que él deja de ser único o irremplazable. Entonces, en el final, Rendón le dice al capitán que lo habrá de matar:

Los fusiles no van a apagar el sol, ni secar los ríos, ni menos quitar la vida de todos los indios. Siga fusilando. Nosotros no tenemos armas de fábrica, que no valen. Nuestro corazón está de fuego. ¡Aquí, en todas partes! Hemos conocido la patria al fin. Y Ud. no va a matar a la patria, señor. Ahí está: parece muerta. ¡No! El pisonay llora; derramará sus flores por la eternidad de la eternidad, creciendo. Ahora de pena, mañana de alegría. 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 si las montañas empezaran a caminar. (Arguedas 1983d: 455)

El ánimo heroico de Rendón se expresa en un discurso que exalta lo innecesario de la violencia, pues los cambios que el capitán busca detener ya están presentes en los cuerpos de los indios, en sus «corazones de fuego», en sus espíritus indeclinables por convertir al Perú en su patria, en vez de ser los eternos extranjeros, siempre marginados. Entonces, ya han vencido, aunque algunos pocos aún no se den cuenta. Desde tan elevadas y reconfortantes convicciones, la vida propia no le interesa, pues ya cumplió su tarea y se va seguro del éxito de su esfuerzo. Entonces, con más sabiduría que arrogancia, le sugiere al capitán que su muerte será, en realidad, solo un gusto que el capitán podrá darse, pero que nada cambiará, pues ya nadie podrá convertir a los nuevos peruanos en indios. Y desde la altura de tanta y tan reconfortante convicción desprecia la «muertecita», la «pequeña muerte». Y la significación mesiánica de Rendón, de su vida y muerte, queda subrayada por lo que ocurre de inmediato a su fusilamiento: «un sonido de grandes torrentes que sacudían el subsuelo, como si las montañas empezaran a caminar».

En lo esencial, Arguedas acierta, aunque haya mucho que permanece indefinido, pues la liberación indígena es un hecho, pero lo que aún está por determinarse es la gravitación del legado andino en el nuevo Perú. Legado que no ha desaparecido, pero que tampoco se mantiene puro e intocado como soñaba Arguedas.



VI

Muchos, sobre todo desde la izquierda, se sintieron defraudados por la novela. Esperaban, probablemente, una novela «realista». Un relato que reiterara los tópicos del hacendado malvado, el indio bueno, la explotación impía y la inminente toma de conciencia que anunciaría un cambio radical. Pero, para Arguedas, esa toma de conciencia ya se había dado y el resultado no tendría por qué ser una revolución socialista. Aunque tampoco es que Arguedas descarte de plano esa posibilidad. A través de la figura misteriosa de Rendón Willka, Arguedas está invocando al campesinado indígena a una revolución no violenta que pudiera preservar las costumbres ancestrales. Y detrás de cada migrante que defiende la tradición de la que se ha nutrido está un heredero de Rendón Willka.

Todas las sangres es ciertamente una mezcla inextricable de ficción y realidad. Arguedas se valió de su conocimiento y, sobre todo, de su imaginación para plantear los problemas que vivía la sociedad de su época. En realidad, ningún conocimiento es suficiente para producir una novela o representación totalizadora. La sola idea de una representación que sea, a la vez, objetiva y totalizadora es una idea equivocada, pues corresponde a una expectativa imposible. Para totalizar es necesario simplificar; pero no en la forma drástica en que lo hace el «realismo socialista», pues en sus representaciones la política devora al arte de manera que desaparece todo lo incierto, quedándonos solo con una fábula pastoral destinada a manipular emocionalmente a una grey que demanda que el arte sea la simplicidad que impulsa a la acción.

Arguedas planteó su relato de manera muy distinta. Hay una suerte de almacén de conceptos y prenociencias, pero lo esencial es dejarse llevar por la imaginación. La poética arguediana está en las antípodas del realismo socialista; incluso de cualquier pretensión realista, pues el autor sabe demasiado bien, como lo ha señalado con tanto acierto Abelardo Oquendo, que lo suyo es una ficción, una exploración en el campo de la posibilidad. En realidad, toda captación de la realidad depende del valor agregado representado por lo ficcional, que es imprescindible para el «cierre» de un texto. Entonces, otra vez, en contra de las concepciones puramente

realistas que asignan a la literatura la función (imposible) de «representar objetivamente» la realidad, debe pensarse que el arte y la literatura exploran en forma intuitiva las virtualidades de un mundo que, por su complejidad, nunca podrá ser «representado objetivamente» sino que tiene que ser sometido a una simplificación imaginativa que lo hace susceptible de ser presentado como una totalidad abierta; es decir, como conjunto de fuerzas y tensiones en un drama de final incierto.

Creo que sería justo decir que la renovación del horizonte revolucionario, la posibilidad de un cambio revolucionario y violento, hace trastabillar al proyecto de encuentro y fusiones imaginado e impulsado por Arguedas⁴. En el mismo sentido, téngase en cuenta que el proyecto de una nación peruana basada en la revaloración de lo andino y la proliferación del mestizaje es precario, pues, pese a que Arguedas rechaza la rabia y el desprecio, en muchos de sus escritos irrumpe un vector antagonista, como si la actuación de la arrogancia y el desborde del odio fueran incontenibles, acaso el único camino para reequilibrar la sociedad peruana. En realidad, bajo el proyecto de diálogo y reconocimiento que Arguedas asume como la misión de su vida, hay una ambigüedad no resuelta, pues por momentos reaparece la idea del antagonismo y la violencia como los únicos caminos para la revaloración de lo indígena. Y esta ambigüedad aflora con mucha fuerza desde el triunfo de la Revolución cubana. Entonces, es visible que Arguedas se debate entre la mezcla y el enfrentamiento de todas las sangres; entre su proyecto de una obra que sea un puente entre mundos y, de otro

[4] En este sentido, son muy ilustrativas las palabras que Arguedas pronunciara en el homenaje al joven poeta Javier Heraud, caído en una acción guerrillera en mayo de 1963. En junio de 1963, en la Universidad Nacional de Ingeniería, Arguedas dice: «Hasta el día de hoy quienes tienen la responsabilidad del gobierno y del destino del Perú no han permitido sino un solo campo de acción para quienes anhelan la justicia verdadera, es decir, el camino abierto para la igualdad económica y social que a la igualdad de la naturaleza humana corresponde; ese camino es el de la rebelión, el del acoso y el de la muerte. Javier lo eligió; pero no olvidemos que lo obligaron a elegir. Quizá habría procedido de otro modo en un país sin tanta crueldad para los desposeídos, sin la crueldad que se requiere para mantener niños esclavos, colonos, esclavos y barriadas en que el perro vagabundo y el niño sin padre comen la basura, juntos.

Para los que están ciegos de egoísmo y de furor para los que claman por un poco de justicia, la muerte de Javier, por mucho que pretendan desfigurarla, es una advertencia suficientemente elocuente, quizá la única eficaz; para los otros egoístas de todo tipo, estudiantes o no, escritores que únicamente se ocupan de labrar su gloria y no de expresar la vida con la mayor pureza, el caso de Heraud es también una advertencia. Creo que Javier ha encontrado la inmortalidad verdadera que la poesía por sí sola no le habría dado. No lo olvidemos. Defendámoslo noblemente» (Heraud 2014: 226-227).

lado, la sensación nunca descartada de que el desarrollo de los antagonismos y la violencia sería la única manera efectiva de lograr el cambio social que anhela. Es decir, que signifique la preservación de lo ancestral así como el rechazo al materialismo capitalista, con sus injusticias y su envejecimiento de la criatura humana.

La reivindicación indigenista de José María Arguedas implica centralmente un rechazo radical del gamonalismo. Rechazo también presente en la propuesta del nacionalismo criollo, aunque en un tono mucho más moderado. Entonces, lo que particulariza al nacionalismo de Arguedas es una reivindicación del valor y la importancia de la cultura andina, pero sin que llegue a quedar claro los cambios económicos y sociales que esta reivindicación implica. No obstante, por lo pronto, se puede decir que Arguedas se desafilia de la propuesta de Mariátegui, el «socialismo indoamericano». Él no percibe la posibilidad de una transformación socialista del mundo andino, como tampoco una agudización general del tan temido enfrentamiento étnico, de la guerra de castas; y, menos aún, una articulación entre lucha de clases y lucha étnica. Aunque por momentos parece desear cambios violentos y definitivos, ellos no están prefigurados en su obra.

Pero, más allá de ocasionales manifestaciones de impaciencia, en sus exploraciones de la realidad del país, cada vez más ambiciosas en sus distintas obras como narrador y como antropólogo, Arguedas no percibe la inminencia de una revolución socialista. Lo que sí queda muy claro es un renacimiento indígena, la emergencia de una cultura de la migración donde la herencia andina tiene una gravitante presencia.

En la construcción nacional, el papel de los creadores de cultura es clave, pues ellos imaginan y modelan la sustancia mítica, el «alma», que instituye a la colectividad nacional; es decir, el entramado de valores y actitudes, de modos de ser y gozar, de memorias y proyectos, que se han naturalizado como la «esencia» de una colectividad. Para esta tarea tienen como materia prima las tradiciones y sensibilidades colectivas. Y les toca depurarlas y potenciarlas, hacerlas más atractivas y seductoras, facilitar que la gente se pueda identificar con ellas. En sociedades poscoloniales, esta empresa es mucho más ardua, pues exige la resistencia contra la autoridad colonial interiorizada como radical inhabilitación de la diferencia. En todo caso, la creación cultural está siempre tamizada por la experiencia y la subjetividad del autor.

En este sentido, si Arguedas es uno de los creadores del «alma» peruana, es porque logra expresar su experiencia de una manera seductora, porque no deja que su peculiaridad sea borrada por la enorme fuerza de la banalidad, por la irresistible presión de los lugares comunes que colonizan el sentido común.

Arguedas se dirige primero al Perú criollo. Y su mensaje es que el mundo andino, tan menospreciado, está lleno de vida y capacidad creativa. Entonces, describe y promueve un renacimiento andino allí donde los intelectuales criollos solo percibían pobreza, arcaísmo y esterilidad creativa.

Cada uno es rehén de su propio sueño. El sueño de Arguedas fue consensuar una nueva propuesta para pensar la sociedad peruana. Una propuesta que llama a trascender las dramáticas limitaciones del nacionalismo criollo que termina conduciendo al pesimismo y a la nostalgia, en la medida en que —en contra de la expectativa que aquél alienta, que es la oficial— la cultura andina no se disuelve, sino que se reproduce en el nuevo entorno urbano al que tiende a marcar en forma cada vez más gravitante con su impronta. Ese torrente migratorio, la *lloqlla* de Arguedas, no se termina de asimilar a la cultura criolla. Crea más bien un mundo nuevo, que él celebra, pero que los autores criollos deploran como decadencia y mal presagio. Revisando la literatura criolla de su época, Arguedas encuentra, sobre todo, pesimismo y desazón. En Vargas Llosa, en Ribeyro y en Bryce Echenique, la idea es que el Perú es un país «jodido», de pobreza sin esperanza. Y es que los años 50 y 60 representan el período en el que en las ciudades de la costa el «pasado» andino se reencuentra con el mundo criollo. Y ese «pasado» no se disuelve en el mimetismo criollo, sino que se reproduce y llega a dominar, por el mismo peso demográfico de los migrantes, a la vieja ciudad que en un inicio se repliega temerosa sobre sí, pero que luego, con el paso de los años, comienza a comprender que el retorno de lo indígena es un dato inapelable.

Entonces, desde la perspectiva criolla, se intentará encauzar la vitalidad de esta población gracias a la ideología del progreso. Convertir la laboriosidad tradicional en impulso a la acumulación indefinida, y el deseo de liberación de la servidumbre, de reconocimiento social, en culto al éxito. Esta es la propuesta de Hernando de Soto en *El otro sendero* (1986). El migrante andino no tendría por qué apearse al modelo de la reivindicación clasista

patrocinado por la izquierda tradicional. La apuesta por devenir jefe de sí mismo es mucho más afín a su tradición campesina, y más atractiva, pues hace posible mayores ingresos y, también, un mayor reconocimiento social; además, de que el pequeño negocio podría convertirse en una mediana y hasta gran empresa.

La autoexigencia a la que se somete Arguedas tiene como norte afirmar el camino para la construcción de una nación en el Perú. Pero no hay construcción posible si antes no se revalora la cultura y los hombres andinos. El proceso ya está en marcha y sus protagonistas son los migrantes y campesinos indígenas que, en su lucha por la vida, actualizan sus tradiciones recreando su cultura y abriéndola a muy distintas influencias. No puede haber garantías sobre el resultado de este proceso. La aculturación y el mestizaje son posibilidades abiertas.

En el «Último diario», Arguedas escribe:

He sido feliz en mis llantos y lanzazos, porque fueron por el Perú; he sido feliz con mis insuficiencias porque sentía al Perú en quechua y castellano. Y el Perú ¿qué?: todas las naturalezas del mundo en su territorio, casi todas las clases de hombres. Es mucho menos extenso pero más diverso de lo que fue la Rusia antigua. Esos ríos de «tanta y tan crecida hondura», como ya lo sintió Don Pedro Cieza mucho antes de que se hicieran más profundos e intrincados. ¿No sabemos mucho, Emilio Adolfo? Y ese país en que están todas las clases de hombres y naturalezas yo lo dejo mientras hierve con la fuerza de tantas sustancias diferentes que se revuelven para transformarse en una lucha sangrienta de siglos que ha empezado a romper, de veras, los hierros y tinieblas con los que los tenían separados, sofrenándose. Despidan en mí a un tiempo del Perú cuyas raíces estarán siempre chupando jugo de la tierra para alimentar a los que viven en nuestra patria, en la que cualquier hombre no engrilletado y embrutecido por el egoísmo puede vivir, feliz, todas las patrias. (Arguedas 1983b: 138)

Y esta exigencia continua, metódica, está detrás de la asombrosa fecundidad de su vida. Patente en lo abultado de sus obras, en sus logros literarios y antropológicos, y en la trascendencia de su mensaje y magisterio. Como Mariátegui, Arguedas se vale del deslumbramiento que sus mundos de palabras producen en sus lectores. Gustavo Gutiérrez ha señalado con acierto que Arguedas inundó al Perú de poesía.

B I B L I O G R A F Í A

ARGUEDAS, José María

- 1960 «Discusión de la narración peruana». *La gaceta de Lima*, n.º 11, año II, 1 y 10.
- 1983a [1935] *Agua*. (Obras completas, tomo I). Lima: Horizonte.
- 1983b [1971] *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. (Obras completas, tomo V). Lima: Horizonte.
- 1983c [1958] *Los ríos profundos*. (Obras completas, tomo III). Lima: Horizonte.
- 1983d [1964] *Todas las sangres*. (Obras completas, tomo IV). Lima: Horizonte.
- 1983e [1941] *Yawar Fiesta*. (Obras completas, tomo II). Lima: Horizonte.
- 1998 [1966] «Llamado a algunos doctores». MURRA, John y Mercedes LÓPEZ-BARALT (eds.). *Las cartas de Arguedas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 251-259.
- 2004 *¡Kachkaniraqmi! ¡Sigo siendo! Textos esenciales*. Edición de Carmen María Pinilla. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

DE SOTO, Hernando

- 1986 *El otro sendero*. Lima: El Barranco.

DEGREGORI, Carlos Iván

- 1986 «Del mito de inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional». *Socialismo y Participación*, n.º 36, 46-55.

DEL PINO, Ponciano

- 2013 «En el nombre del gobierno: políticas locales, memoria y violencia en el Perú del siglo XX». DEL PINO, Ponciano y Caroline, YEZER (eds.). *Las formas del recuerdo, etnografías de la violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 27-70.

DEVÉS VALDÉS, Eduardo

- 1997 «El pensamiento latinoamericano a comienzos del siglo XX: la reivindicación de la identidad». *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n.º 14, 11-75. <http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1626/devescuyo14.pdf>. Consulta hecha el 20 de setiembre del 2014.

HERAUD, Cecilia

- 2014 *Entre ríos: Javier Heraud (1941-1963)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

PINILLA, Carmen María

- 2004 «Huancayo y las primeras publicaciones de Arguedas». PINILLA, Carmen María (ed.). *Arguedas en el valle del Mantaro*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2011 *Arguedas: Perú infinito*. Lima: Ministerio de Cultura.

STEIN, William

- 2007 «“Peruanicemos al Perú”: José Carlos Mariátegui y José María Arguedas». *Ciberayllu*. 2 de enero del 2007. <Cyberayllu http://www.ciberayllu.org/Ensayos/WS_Peruanicemos.html>. Consulta hecha el 20 de setiembre del 2014.
- 2013 «El destino de “el proceso del gamonalismo”; algunas vicisitudes acerca del Otro». *Poder y opresión en los Andes. 50 años de escritos peruanistas*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

Carla Sagástegui



LA TRAMA DE *DIOSES Y HOMBRES DE HUAROCHIRÍ* EN *TODAS LAS SANGRES*

Antes, el río y la voluntad del patrón nos separaban; ahora el río y la voluntad del patrón han unido nuestras vidas. El dios del señor y el dios de los indios nos protegen. ¿Pueden los soldados secar el río? ¿Pueden matar a los dioses?

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS. *Todas las sangres*

Son pocos los trabajos que estudian las dimensiones míticas andinas de *Todas las sangres* (1975 [1964]), si estos se comparan con el número de libros y artículos que están dedicados a estas exploraciones en las novelas *Los ríos profundos* (1958) y *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971). Particularmente, la novela póstuma de José María Arguedas concentra los vínculos que se han establecido con *Dioses y hombres de Huarochirí* (2009 [1966]), dado que el título alude directamente a los zorros que ayudan a Huatyacuri en el capítulo 5, «De cómo antiguamente apareció Pariacaca en un cerro llamado Condorcoto y lo que sucedió».

Los estudios míticos sobre la novela que nos convoca están concentrados en el mito de Inkarrí y en el concepto de *Pachacuti*, pues, sin duda, tal como señala el mismo Arguedas, se refiere a un cambio «de orden» o de cosmovisión en el Perú. Esta asociación trae como consecuencia que haya primado el establecimiento de analogías entre los personajes y los procesos sociales que se estaban llevando a cabo en el Perú

anterior a las rupturas provocadas por el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado. Estos vínculos que el mismo Arguedas anunciaba desde el proceso de escritura de *Todas las sangres* condujeron a que el concepto de mito en los estudios de la novela se concentraran en una mirada cuasi profética del futuro del país. Un mito, entendido en términos mariateguistas, que diera sentido al «progreso» o «renovación» de las diversas sociedades en conflicto.

Revisar los usos del término «mito» en la Mesa Redonda de 1965 (cf. Rochabrún [ed.] 2011) expresa con claridad este anhelo intelectual manifiesto en los discursos de sus participantes.

El propósito de este ensayo es llamar la atención respecto al proceso, probablemente inconsciente (pues el mismo Arguedas no dio cuenta de que estuviese ocurriendo), de influencia entre la narrativa del Manuscrito de Huarochirí y aquella que presenta *Todas las sangres*. Para establecer este vínculo, basta destacar que durante la escritura de su novela Arguedas se encontraba traduciendo el manuscrito, y si algo caracteriza su traducción, más allá de los debates respecto a los «errores» que esta pudo haber presentado, es su fluidez narrativa, el estilo literario, si se quiere, que caracterizó esta empresa (cf. León Llerena 2012).

De acuerdo con Pierre Duviols (cf. Pinilla [ed.] 2011) y el mismo Arguedas (cf. Ávila 2009), fue John Murra quien le propuso emprender la tarea de la traducción en el año 1959, la cual culmina de manera algo apresurada, de acuerdo con Torero, en el año 1965, un año después de haber publicado *Todas las sangres*.

Respecto al Manuscrito, no se ha podido establecer cuánta y qué participación tuvo Francisco de Ávila en la elaboración del texto. Ávila mismo se presenta como el recopilador del Manuscrito: «Recogido por el Doctor Francisco de Ávila presbítero (...) de personas fidedignas y que con particular diligencia procuraron la verdad de todo y aun antes que Dios las alumbrase vivieron en los dichos errores y ejercitaron sus ceremonias» (Ávila 2009: 191). La única fuente de información para su campaña de idolatrías que menciona Ávila en la carta Ritos de Huarochirí de 1621 son las confesiones y los ritos e ídolos que puede observar: por ejemplo, el tener miedo a un lugar habitado por un demonio, en el que Ávila dice haber clavado una cruz. Pero el narrador del texto, el misterioso copista Tomás, del que no se sabe nada, salvo que es natural de

Checa, se esmera en darle coherencia lineal y narrativa al texto, lo que significa que el Manuscrito no es una mera recopilación, sino un texto pensado, como dice Arguedas, en términos bíblicos. ¿Ávila planteó la composición de un libro así? ¿O fue idea del propio escritor?

Cuando se lee el Manuscrito, las acotaciones de Ávila son básicamente de precisión, de datos que faltan, sobre todo nombres, como en sus cartas; de lo contrario, están asociadas a las dudas internas de la narración principal, como, por ejemplo, cuando no se puede establecer si Cuniraya Viracocha es anterior o posterior a Pariacaca. No hay ningún elemento que pueda conducirnos a pensar que Ávila se encontraba corrigiendo un trabajo delegado. Solo se puede pensar, como señala Pierre Duviols, que «le tocó quizá al misterioso Thomas la labor de juntar y ordenar la materia a partir de los relatos fragmentarios recogidos por él o por Ávila» (Pinilla [ed.] 2011: 234). Discrepamos respecto al hecho de que alabar el trabajo de Ávila sea señal de que eso le confiere la responsabilidad de la síntesis, así como el de ser de Checa. En realidad, nos parece que es un proyecto conjunto, en el que Ávila ha convencido a Tomás de las razones con las que inicia el proyecto, como cuando Ávila permitía las idolatrías, y quizá el Manuscrito haya sido imaginado como un trabajo académico para su doctorado, cuando disfrutaba de los beneficios de su doctrina.

Leer la novela a la luz de dicha narrativa implica, en primer lugar, tomar los mitos del Manuscrito de manera unitaria, propósito expresado en las acotaciones de Tomás y de Ávila, en la intención que destaca el párrafo introductorio del texto y en las reflexiones de Arguedas al subrayar el carácter «bíblico» del proyecto, pues la Biblia ha sido y es presentada hasta el día de hoy como una totalidad, bajo la propuesta hermenéutica que entrelaza el Antiguo Testamento como anuncio del Nuevo:

Si los indios de la antigüedad hubieran sabido escribir, la vida de todos ellos, en todas partes, no se habría perdido. Se tendrían también noticias de ellos como existen sobre los españoles y sus jefes; aparecerían sus imágenes. Así es, y por ser así y como hasta ahora no está escrito eso, yo hablo aquí sobre la vida de los antiguos hombres de este pueblo llamado Huarochirí, antiguos hombres que tuvieron un progenitor, un padre; sobre la fe que tenían y de cómo

viven hasta ahora. De eso, ha de quedar escrito aquí [la memoria], con respecto a cada pueblo, y cómo es y fue su vida desde que aparecieron. (Ávila 2009: 11)

La narración de la trama mítica del Manuscrito cobra unidad si se lee en función del sueño de recibir un territorio ordenado: después de que un dios creador, Cuniraya Viracocha, provocara el nacimiento de los hombres en el mundo vegetal, los seres humanos son sometidos a reglas caníbales por el dios de otra región, Huallallo Carhuincho, que porta el fuego, que sobrepuebla el territorio con los animales propios de su región y que no puede contener el renacimiento de los hombres tras su muerte, generando una angustiada situación de hambre y terror, en el que el territorio no es suficiente para alimentar. Esta situación cambia gracias al nacimiento del nuevo dios, Pariacaca, con cinco cuerpos, que porta atributos atmosféricos del agua y del viento. Este nuevo dios escucha el lamento de un individuo que representa a todos los hombres de la región y decide acogerlos como hijos. Entonces, «limpia» un territorio para los *ayllus* que le son fieles y luego ordena el territorio distribuyendo el agua y los canales, e implementando los rituales en su honor. Una vez instituido, este dios visita los poblados, usualmente en día de fiesta, castigando a quienes no auxilian al forastero desvalido (pues se presenta disfrazado como tal): así salva la vida a individuos fieles, pero destruye todo el *ayllu*. Atento siempre a la lucha por el territorio, el dios establece alianzas con otros dioses, sus hijos legendarios y sus hombres. Pero finalmente, mediante el fuego de los españoles, sus hijos son nuevamente sometidos y el dios cae en el silencio, al ser reemplazado por un nuevo dios, más poderoso. Los individuos que le son fieles viven en medio del terror. En esta trama protagonizada por el «padre» encontramos una figura invertida que une el comienzo con el final: el *anhelo* consiste en el nacimiento de un nuevo dios capaz de brindar un territorio que permita pasar del caos «salvaje» del dios invasor al orden severo del dios «padre» local. *La pesadilla* consiste en que el dios salvaje venza al dios paternal, tornándolo salvaje al mismo tiempo: «No pasará mucho tiempo y nuestro padre Pariacaca se convertirá en silencio, en salvaje [*purun*]» (Ávila 2009: 97). El anhelo es, sin duda, el nacimiento de un nuevo dios.

Todas las sangres presenta una trama similar: ante la muerte de don Andrés Aragón de Peralta, antiguo señor cuyas tierras abarcaban el lugar de la mina Apark'ora y las haciendas La Providencia y La Esmeralda, la población indígena y mestiza se encuentra ante una situación caótica provocada por su hijo Fermín y la posibilidad de que la mina sea realmente productiva. Se genera una situación caótica como resultado de la lucha por el poder territorial: los hacendados Cisneros y Lucas ven con recelo a Bruno Aragón, quien ha decidido apoyar a su hermano, pues prefiere que sea un antiguo señor el que trabaje la mina antes de que la transnacional Wisther-Bozart se apodere de ella. El orden que Cisneros y Lucas han impuesto ha llevado a que sean considerados «come-gente», término que nos remite a las reglas caóticas con las que Huallallo Carhuincho intentaba controlar la sobrepoblación: el devoramiento del segundo hijo.

En el Manuscrito de Huarochirí, el tiempo del caos es también el tiempo de espera en el que el dios Pariacaca ha nacido. Es el tiempo que toma que Bruno Aragón de Peralta se convierta en un verdadero padre en dos sentidos: en el padre protector de los indios y mestizos del lugar y en el que debe abandonar su carácter salvaje, representado en su desborde sexual, y particularmente sobre la figura de la *kurku* Gertrudis. Es Vicenta, su nueva y definitiva mujer, quien logrará transformarlo y darle un hijo, Alberto.

En la novela se subraya que el gran señor católico, Bruno, tiende a llamar hijos a los indios que él protege. Hay un pasaje en particular, cuando llega a la hacienda de don Lucas para matarlo, en que los indios son descritos como huérfanos y será él quien llegue a redimirlos. El mayordomo se sorprende de que este señor sea capaz de leer su pensamiento; se trata de un «arcángel», de una suerte de padre sobrenatural: «No te asustes, hijo. Anúnciame a tu patrón. Soy don Bruno Aragón de Peralta» (Arguedas 1975: 237). Más adelante, Satuco, el colono que lo acompaña, se pregunta sobre la naturaleza de Bruno, en la que confluyen el dios de los indios con el catolicismo: «¿Y quién es, entonces, don Bruno? Hombre no es; hijo del Pukasira o hijo del Dios de la iglesia. ¡Hombre que muere, no es!» (Arguedas 1975: 242).

Por ese mismo carácter divino, Bruno es presentado como una autoridad territorial que expande la presencia de los paraybambas, de manera similar a como lo llevan a cabo

los *huacas*. En el Manuscrito de Huarochirí, los hombres y mujeres de esta región, los Yauyos, se describen como hijos de Pariacaca. Frank Salomon concuerda en que los mitos de Pariacaca alegorizan la expansión del grupo étnico Yauyo, desde las alturas del río Cañete hasta los valles calientes de Mala, Lurín y el Rímac (hoy, Lima), y las costas del Pacífico. Salomon considera el Manuscrito como un «artefacto sustancialmente de la cultura Yauyo», aunque toma en cuenta que los narradores predominantes son los Checas, para quienes los antiguos habitantes fueron Yuncas, de tal manera que Yauyo parece referirse a pastores migrantes, hijos de Pariacaca, mientras que los Yuncas eran hijos de Huallallo Carhuincho (cf. Salomon 1991: 7). Los Yauyos están organizados, de acuerdo con Tomás, en «pueblos» y cada pueblo tiene un nombre que lo asigna a una región.

Bruno es la única autoridad que presta atención al lamento humano. Pariacaca anuncia que protegerá al ayllu de las autoridades salvajes y caníbales:

En ese momento, vino un hombre llorando intensamente; traía a su hijo; llevaba también mullo, coca, y un potaje selecto llamado ticti, «Para que los tome Huallallo», decía. Uno de los cuerpos de Pariacaca le preguntó: «Hijo, ¿adónde vas llorando tan tristemente?». Entonces el hombre contestó: «Padre, llevo este hijo mío, tan amado, para servírselo a Huallallo». Luego de oírlo, Pariacaca le dijo: «No lo lleves, hijo. Vuelve a tu pueblo. Dame a mí las otras ofrendas y vuelve con tu hijo a tu pueblo... (Ávila 2009: 49)

Uno de los episodios que se reitera en el Manuscrito es el del enfrentamiento entre Pariacaca y Carhuincho. En esta lucha, los atributos atmosféricos de Pariacaca producen tormentas, derrumbes, nuevas formaciones lacustres, que recuerdan el río de sangre, el «yawar mayu» que desborda a Bruno Aragón en su enfrentamiento a los come-gente:

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 abajo de los cañaverales de su hacienda. (Arguedas 1975: 239)

Son los ojos de Bruno los que condensan los atributos de Pariacaca: así como de las cinco bocas del huaca emerge un estremecedor vaho azulado, los ojos azules del hacendado despiden una llama candente.

La similitud principal con Pariacaca es que Bruno juega el rol de autoridad ordenadora. En el Manuscrito, el dios, ya crecido, ordena el territorio creando canales de regadío y andenes, explica los rituales y ofrendas con los que debe ser adorado, y escoge a los *huacasas*, sus sacerdotes:

Ese Pariacaca, apenas empezó a vencer en la parte alta, y dondequiera que lo hizo, inmediatamente habitó esa tierra; también dio órdenes para ser adorado, señaló cómo debía adorarse. En todos los pueblos impuso la misma forma de la adoración que decimos. Así era: de todos los que somos como un solo hijo [ayllu, linaje o familia] escogía a uno y a ése le ordenaba, a él, a solas: «Tú, recordando mi vida, siguiéndola, celebrarás cada año una pascua». Los nombres de los elegidos eran *huacasa*. «Estos *huacasas* cantarán y bailarán tres veces en el año, trayendo [¿cargando?] coca en un saco muy grande» [dijo Pariacaca]. Para elegir estos antiguos *huacasas*, los hombres [actuales] hacen una prueba... (Ávila 2009: 57)

En la novela, los paraybambas reciben órdenes de Bruno para poder cultivar nuevamente la tierra, contar con autoridades y retomar las fiestas:

—¿Dónde está el cura de Paraybamba?

—Se ha ido a Lucasllak'ta, gran señor.

—Viejo: síganme a Paraybamba. Vamos a hacer cabildo. Elijan a sus alcaldes varayok'. En nombre de mi hijo, quiero ser padrino de los varayok' de Paraybamba. ¿Sembrarán maíz en Tokoswayk'ó, como mi padre?

—Con perdón del gran señor muerto, con perdón de ti, gran padrino, mejor vamos a sembrar. Desde mañana sacaremos monte, la mala hierba.

—Viejo: te voy a mandar cien sacos de semilla y cien para que repartas entre los más pobres.

[...]

—Viejo: es hora todavía. Vamos a Paraybamba. Nombren alcaldes. Yo voy a dar tres mil soles para la fiesta... (Arguedas 1975: 28)

En el Manuscrito, cada *ayllu* contaba con un *huacasa*, especie de sacerdote designado por el *ayllu* y encargado de la celebración ritual y de la comunicación oracular con el *huaca*. Ahora, la figura del huacasa, en las tierras del huaca Bruno Aragón de Peralta, lo cumplirá Rendón Willka, personaje indefinible, de huidiza categorización en la novela, que cumple, como en el Manuscrito, una función que brinda «unicidad» a la colectividad del *ayllu*. Se trata, entonces, por su condición de representante del *ayllu*, como un hijo del dios que es capaz de expresar, ante el huaca, el sufrimiento de su comunidad frente al caos impuesto por el dios opositor en el territorio y de cumplir con el nuevo orden del dios. Willka es quien comunica a los indios de la hacienda que ya no habrá tierras del patrón y tierras de los colonos: «Todo es la hacienda y allí vamos a trabajar a nueve por uno para el patrón niño» (Arguedas 1975: 253).

Pero así como Pariacaca es un dios generoso, también es una divinidad que pone a prueba a su pueblo. En el Manuscrito, el dios, convertido en un desposeído, en un *waqcha*, pone a prueba la ley de auxilio del *ayllu*. Desordenados por la bebida, solo queda un hombre o mujer fiel que lo atiende. El dios lo salva y luego destruye el *ayllu*. De manera similar, Bruno se presenta como una figura que impone el castigo: «Viejo: yo soy gran señor. No presto; no robo. Castigo a mis indios cuando hacen pecado; cuando faltan mis órdenes» (Arguedas 1975: 29).

En la narración del Manuscrito, Pariacaca es vencido por los españoles, equivalentes en la novela a los representantes de la transnacional Wisther-Bozart, quienes se han aliado con el poder estatal. Los españoles, al igual que Carhuincho, tienen al fuego como atributo. El fuego viene de la mano con la pérdida del control sobre un territorio:

Quando llegaron los huiracochas [españoles] preguntaron: «¿Dónde está la plata y los trajes de este huaca?». Ninguno de los sacerdotes quiso confesar. Entonces los españoles, enfurecidos, prendieron fuego, rápidamente, con unas yerbas secas. Decidieron quemar a Caxalliuya. Sopló el viento cuando el fuego empezaba a subir de un costado al cuerpo de Caxalliuya. El hombre sufría, padecía; los otros les entregaron a los españoles todo lo que pidieron y había. (Ávila 2009: 97)

El triunfo de la transnacional en la novela se presenta mediante el fuego, cuando los habitantes de San Pedro de Lahuaymarca deciden quemar su pueblo:

—Señor juez: le ruego guardarse sus documentos. Hoy es domingo, el miércoles puede entregar «La Esmeralda» a la Wisther. 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. ¿Qué dicen, señoras y señores vecinos?

—¡Quemaremos!

—¡Comenzaremos por la iglesia!

—¡Quemaremos San Pedro! (Arguedas 1975: 272)

Es de esta manera que la novela presenta los mismos atributos míticos que el manuscrito de Huarochirí, el agua del *yawar-mayu* se enfrenta al fuego que quema San Pedro.

Finalmente, Bruno termina encarcelado en Lima, convertido en un *purun*, en un salvaje, desde la perspectiva del padre del joven Hidalgo:

—¡me has obligado a darle la mano a un comunista asesino y fratricida! —apostrofó su padre a Hidalgo, ya en la calle.

[...]

El viejo aristócrata limeño no respondió. Era su único hijo y quedó aterrorizado.

[...]

El joven parecía haber enloquecido. (Arguedas 1975: 250)

Se impone, así, un nuevo orden, orden del caos que representa el Estado peruano. En el Manuscrito, se trata del caótico reordenamiento traído por el dios más poderoso, el cual se dedica a saquear las ofrendas de metales y textiles de las *mallquis*, momias de los antepasados. El huacasa Caxalliuya, en el capítulo 18, tras sobrevivir al fuego, se lleva la momia de Macahuisa, hijo de Pariacaca, a la comunidad llamada Limca de los quinti. Las divinidades, los *huacas*, pasan a ser demonios. En la novela, el subprefecto Llerena y los guardias que asesinan a Willka son muestra de este caos, al utilizar el «comunismo» de una manera equivalente a la consideración de *supay*.

La conclusión de esta pesadilla equivale al primer episodio: en medio del caos, los indios se mantienen fieles a su *huaca*, a la espera de que reNasca un nuevo dios, el pequeño Alberto, quien es ocultado, y queda como una deidad latente, una promesa que establece Vicenta cuando alza al niño al final de la novela y promete que no será hacendado.

LOS PERSONAJES FEMENINOS

En el Manuscrito, el personaje femenino es fundamental. Una de las formas en las que se representa la complejidad de las relaciones entre grupos y dioses es mediante la alianza entre el dios masculino de los invasores y la máxima deidad femenina. De esa manera se garantiza la alianza entre sus linajes humanos en la que la divinidad femenina cumple un importante papel. En el texto de Huarochirí, Pariacaca y Chaupiñamca son hermanos, y así como él tiene cinco cuerpos, ella tiene cinco hermanas. Chaupiñamca es, sin duda, una huaca regional cuyos atributos están vinculados a la fertilidad, al cuerpo, al inmenso placer sexual que, por cierto, logra obtener con un humano, un huilca con camac:

Dicen que esta mujer, en tiempos antiguos, caminaba con figura humana y pecaba [relaciones sexuales] con todos los huacas, y no tenía en cuenta a ningún hombre de los pueblos, no decía de ellos: «Éste es bueno». Entonces hubo un hombre huaca sobre el cerro Mama; se llamaba Runacoto. Ante Runacoto iban los hombres que tenían el miembro viril corto y le pedían que se los hiciera crecer. En cierta oportunidad, Chaupiñamca tuvo relaciones con Runacoto y éste la satisfizo mucho con su miembro viril grande. Y por eso ella lo refirió entre todos los huacas y vivió con él para siempre; vivieron convertidos en piedra en ese lugar llamado Mama. (Ávila 2009: 65-67)

Sus ritos, que coinciden con la pascua, son orgiásticos. Esta huaca era celebrada en la fecha de comienzo de la maduración del mundo, lo cual también le concede el rol de madre: tan fértil que se creía que «era madre de todos los hombres de todas partes; ahora aseguran que es la madre del pueblo de San Pedro» (Ávila 2009: 65). Para poder yacer con los huacas, Chaupiñamca adquiría figura humana. La mujer humana parece ser una fuente atractiva para que el dios ejerza su ayuda —como en el capítulo

6, en el que Chuquisuso seduce a Pariacaca por agua, y en el capítulo 31, en el que el huaca Collquiri se enamora de la más excelsa de las mujeres, Capyama—, entregándole a su ayllu agua y protección. Se trata, entonces, de un rol humano seductor que beneficia al pueblo. La seductora madre, Chaupiñamca, más bien tenía hermanas que eran madres protectoras con distintos atributos, y confusamente expuestos en el capítulo 13, por la multiplicación de los nombres: Ampuchi, también llamada Mirahuato, y su hermana Llacsahuato eran consultadas respecto a enfermedades. En este caso, se hace la aclaración de que Llacsahuato y Mirahuato no mienten, a diferencia de Chaupiñamca. Añasi, por su parte, se encuentra asociada con Cavillaca, que, por vivir en el lago o mar, no tenía sacerdote. Urpayhuachac resulta la cara opuesta de Chaupiñamca, pues una vez que se habla con esta hermana, los hombres no pecaban con ninguna mujer por todo un año.

En *Todas las sangres*, los personajes femeninos se encuentran vinculados a la seducción y a la protección. Respecto a las mujeres seductoras, en la novela se alude constantemente a las prostitutas. Entre las mujeres seductoras, destaca la *kurku* Gertrudis, quien, desde la perspectiva de Bruno, representa su pasado desbordado, aunque resulta ser ella quien lo había seducido de adolescente y que trae como consecuencia el haberlo maldecido. La pérdida de su embarazo es el símbolo de esta maldición. En contraposición a ella tenemos a la joven Asunta, mujer mestiza quien, de manera similar a Chaupiñamca, desprecia a los hombres. Aquí, el ingeniero Cabrejos convence a Gregorio, quien muere en la mina, de que ella le corresponderá si es que él logra asustar a los indios que Bruno ha enviado para que su hermano pueda intensificar la búsqueda de vetas minerales y así vencer a la empresa Wisther-Bozart. Pero Gregorio le deja una misiva en la que explica los planes de Cabrejos. Asunta, entonces, decide tomar cartas en el asunto y asesinar a Cabrejos. La pureza de sus acciones contra la transnacional la convierten en una suerte de hija fiel, como la mujer del capítulo 6 del Manuscrito, quien es la única que se salva de la destrucción con la que castiga al pueblo Pariacaca. Pero Asunta no se salva gracias a Bruno, sino que será el joven ingeniero Hidalgo quien proponga salvarla.

Las mujeres protectoras son las esposas. La esposa de Bruno es Vicenta, joven mestiza. Es el personaje que le dará el hijo y

quien ha logrado calmar el desborde de Bruno. La confianza en ella es absoluta, por lo que le deja la hacienda junto a Rendón Willka cuando parte a enfrentar a los hacendados come-gente. Cercana a la figura de Cavillaca es quien le entrega un hijo al dios civilizador, Cuniraya Viracocha, para luego desaparecer. De manera paralela, Fermín Aragón tiene también una esposa protectora, quien es sensible a la cosmovisión indígena. Así, tras haber vivido en la sierra, su vida en Lima pierde sentido y opta por apoyar los proyectos del esposo. En ambas esposas, una mestiza y otra limeña, pervive la imagen de una mujer santa capaz de conmover a los indios por su sensibilidad y por la agudeza que tienen respecto a los conflictos y sus protagonistas.

LOS ROLES DE LOS PERSONAJES

En síntesis, los principales roles de los personajes, tanto en el Manuscrito como en la novela son:

- a. El *ordenador* que establece un orden ritual. Sus «órdenes» son aquellas que provocan los acontecimientos humanos, pues insuflan vida, *camac*, en el territorio. Pariacaca y Bruno juegan este rol. Su atributo es el agua.
- b. El *amenazante*, que es un *huaca* que impone leyes que parecen caóticas y convierte en *víctimas* a los seres humanos. Huallallo Carhuincho y los hacendados son los come-gente, pero más amenazantes aún resultan ser los españoles y la compañía Wither-Bozart, extranjeros. Su atributo es el fuego.
- c. El *fiel*, que sea hombre la mayoría de veces o mujer, es quien sigue las órdenes del dios protector, siendo escuchado y protegido por este, aunque también deviene víctima del dios amenazante. El huacasa y Rendón Willka cumplen este papel.
- d. La *protectora* que resuelve los problemas de sus fieles. Las esposas de Bruno y Fermín son personajes característicos.
- e. La *seductora*, que, de ser una diosa, puede tomar forma humana para seducir a los dioses. Pero son las mujeres *huillcas* quienes son las mejores seductoras. Su *camac* se representa como la fertilidad del territorio unida al agua que consiguen del *huaca ordenador* seducido. Asunta cumple este rol de manera virginal.

EL MITO DEL TERRITORIO

La noción que aquí se ha propuesto, y bajo la cual se describe la narrativa del Manuscrito, presenta al mito como una visión imaginaria de la condición humana, en la que una cultura expresa sus deseos y carencias, sus anhelos y temores respecto a las relaciones que los seres humanos establecemos con nuestras sociedades. Tal es el sentido de la «significancia humana» que recoge la definición de la Real Academia de la Lengua.

José María Arguedas dedicó parte de su vida a la recopilación de mitos andinos. Fue uno de los principales estudiosos del mito de Inkarrí, pues reconocía en estos relatos una forma de sistematización de saberes. Arguedas quería exponer el «conocimiento» andino a la espera de que este fuese reconocido y revalorado. Pero cuando Arguedas debate en la Mesa Redonda del Instituto de Estudios Peruanos la razón de su novela, las alusiones al «mito» no refieren a los mitos andinos, sino a mitos «nuevos».

Sebastián Salazar Bondy pone como ejemplo el mito que establece Cervantes con don Quijote y de cómo este personaje representa al «caballero andante» a pesar de que adjura de ser tal y se convierte al final en Alonso Quijano. Por ello considera que no es un «testimonio válido para la sociología», pues los lectores pueden darle otra interpretación. Y tenía razón.

Todas las sangres es una novela que, desde su aparición, no ha cesado de preguntarnos qué vemos en ella: en el título, en su narrativa, en los personajes. El inquietante episodio de la mesa redonda con la que fue recibida y su impacto en las decisiones finales de José María Arguedas han alimentado aún más preguntas y respuestas, de tal forma que su solo título (en desmedro de la novela misma) se ha convertido en uno de los símbolos más importantes y de los más utilizados en representaciones políticas y culturales. En los usos que le dio el presidente Toledo durante su mandato o en sus adaptaciones a nombres de festivales como «Todas las artes» de Andahuaylas, podemos identificar la más difundida interpretación: un título que convoca a todas las razas.

Los esfuerzos de los estudios coloniales o de los programas políticos del Estado por inculcar que no existen las razas son aún muy recientes. El Perú es un país racista y así es como la mayoría de peruanos se ve retratada en el título (y la novela) de «todas

las sangres»¹. En coherencia con esta lectura, cada personaje ha pasado a representar un grupo racialmente discriminado o discriminador y lamentablemente, la realidad es más compleja, dejando la sensación de que Arguedas había descrito un mundo ya desaparecido o incompleto, tal como los científicos sociales se esmeraron en demostrar, convenciendo con su discurso al propio autor de la novela.

Convertida en «mito», la novela fue entendida como una narración que intentaba condensar la realidad nacional; pero también como una idea falsa, tal es la lectura de Jorge Bravo Bresani:

yo creo que debo declarar honestamente dos cosas: que la novela me ha fascinado en la lectura, esta novela es excelente. En segundo lugar, creo que hay una coherencia dentro del pensamiento. Ahora que esa coherencia no creo yo, que corresponda estrictamente a la realidad, y tampoco creo que propone un mito que sea útil u operatorio para la transformación del Perú. (Rochabrún [ed.] 2011: 40)

El título alude, como ha señalado William Rowe, al *yawar mayu*, al río de sangre, y por ello, a la lucha que subraya Arguedas, pero que despista al no aludir directamente a que esta lucha se trata por el territorio. Es él mismo quien prioriza la noción de tiempo y de mundo, del *pacha* sobre el *llaqta*, cuando nos dice que su novela:

es una descripción de esta lucha a través de la rivalidad de dos hermanos descendientes de antiguos terratenientes: el uno pretende conservar por la fuerza lo que él llama «la pureza católica del indio», el otro forma una empresa minera y revuelve al pueblo con la invasión del *mundo* industrial. La lucha de fondo de ambos enemigos es por los «colonos» de la hacienda que ha quedado en poder del conservador. Mi aspiración es mostrar las fuerzas principales que chocan, se mezclan, crecen y crean en el Perú moderno. (Rochabrún [ed.] 2011: 60; la cursiva es nuestra)

[1] No queremos dejar pasar que medios de divulgación muy utilizados, como Wikipedia, señalan lo mismo con total seriedad: «El título alude a la variedad racial, regional y cultural de la nación peruana» (<<http://editora.unoesc.edu.br/index.php/visaoglobal/article/view/File/964/500>>).

Establecer el vínculo con la narración mítica de Huarochirí es indispensable para la comprensión de la novela, porque en el Manuscrito, la transformación del territorio es el anhelo protagónico, no solo por la construcción de andenes y canales de regadío, sino también porque los dioses surgen de las montañas, producen sismos, crean lagunas y se transforman —y transforman a los seres humanos— en piedras. Esas piedras se convierten en centros de peregrinación y adoración. Las piedras y el espacio son centro de las fiestas rituales de cultivo y mantenimiento del territorio.

La sacralización de las piedras en los territorios conquistados por el dios, el *huaca*, para entregárselos a sus hijos nos remite a la concepción de Mircea Eliade respecto a que la consagración permite la apropiación del territorio, práctica que *comparten* los conquistadores españoles al tomar posesión en nombre de Jesucristo de los territorios que descubrían, erigiendo cruces sobre las piedras y huacas (cf. Eliade 2000: 20-21).

Al respecto, Salomon (1991) sostiene que la religión de Huarochirí nos brinda un mapa mental de grupos sociales adheridos a sus dioses lugareños y ancestros locales². El territorio o «paisaje» es tan importante que el término *huaca* no solo designa a los dioses, sino también a cualquier «cosa material» del entorno que manifiesta lo sobrehumano: la cima de una montaña, una fuente de agua, rocas, un árbol quemado por un rayo, unas ruinas, etc. Pero recordemos que lo sagrado también tiene una contraparte: el caos. En el Manuscrito, la amenaza es la falta de territorio para cultivar: «vivieron miserablemente, hasta en los precipicios y en las pequeñas explanadas de los precipicios hicieron chacras, escarbando y rompiendo el suelo. Ahora mismo aún se ven, en todas partes, las tierras que sembraron, ya pequeñas, ya grandes» (Ávila 2009: 13). Es importante aquí aclarar que el concepto de territorio, vinculado a cerro y a chacra, se traduce como *llacta* y no como *pacha*, lo cual subraya lo espacial más que lo temporal (cf. Salomon 1991: 23).

Gerald Taylor (2000) compara las diversas acepciones de *pacha* recogidas por Diego Gonzalez Holguín en el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú* (1608), el

[2] «The abundance of landmark detail in the text, which we have tried in notes to key to modern cartography, reflects the function of myth as a memory bank of information about the tellers' generally invasion based claims on resources» (Salomon 1991: 6).

primer diccionario del quechua cusqueño, y encuentra dos conceptos, el de espacio y tiempo en general y otro vinculado a la integridad. Pero también encuentra la categoría de *mundo* o *universo*, que comprende que es característica del vocabulario de los predicadores. De acuerdo con Salomon (1991), *pacha* no tiene traducción, pues «denota el momento o intervalo de tiempo y lugar o extensión en el espacio —e incluso, así lo hace a cualquier escala—» (traducción nuestra). Por ello, nos dice, una frase como «la *pacha* no está bien» podría significar desde «no es un buen momento» hasta «el mundo no está bien» o «la época es mala». En la mitología contemporánea³, señala Salomon, *pacha* significa «madre tierra». La *pacha* admite el cambio y el cataclismo, como en el capítulo 3 sobre el diluvio, o cuando Pachacámac puede destruir el mundo con un terremoto al darse la vuelta. Por estar más vinculada al concepto de «mundo» (así como «Pachacámac» se utilizó por un tiempo para designar al «hacedor del mundo»), fue *pacha* la palabra utilizada por *La Plática* para introducir los neologismos que darían lugar a la explicación católica del más allá: *caypacha* ('este mundo'), *hananpacha* ('el mundo alto o de encima') y *ucupacha* ('el mundo de adentro' o 'el mundo de abajo').

El territorio deseado abarca, por lo tanto, en el mundo andino y *católico*, un territorio animado por dioses telúricos, sacralizado en piedras y *huacas* materiales, y que proyecta la acción humana sobre la chacra y la montaña. Y es evidente en *Todas las sangres* el protagonismo del territorio: la mina de Apark'ora, La Providencia, La Esmeralda, La Parquiña y otras haciendas, junto con los pueblos de Paraybamba, San Pedro de Lahuaymarca y los andenes de Tokoswayk'ó son los objetos principales de deseo.

Pero en la novela es la mina el elemento fundamental que trastoca la posibilidad de que el territorio pierda su capacidad de producción agrícola. ¿No es acaso un relato mítico que aún tiene vigencia en nuestro país? ¿No continúa siendo la minería la mayor fuente de conflictos sociales en las principales zonas agrícolas del Perú?

En los relatos del Manuscrito, y en general, en los relatos míticos andinos, se ha mantenido vigente la autoridad territorial

[3] Actualmente, *pacha* es uno de los conceptos más importantes para las descripciones de las cosmovisiones andinas, como las de Tom Zuidema, John Earls, etc. (cf. Lozada 2006).

patrilineal, en la que el padre ordenador siempre auxilia o salva al hijo menos divino y más humano, y en la que no se ha registrado ninguna rebelión que conduzca a que el hombre se crea productor de su «existencia». Ningún hijo se ha levantado contra el padre. En caso de que haya un soberano opresor, como Huallallo, el *churi* se lamenta dirigiéndose al padre protector Pariacaca, como cuando Guamán Poma dirige su «carta» al rey Felipe II.

La respuesta esperada de acuerdo con la trama completa del Manuscrito es que el padre protector venza y expulse al soberano opresor. Dado que este acontecimiento no ocurrió con Guamán Poma o José María Arguedas, ni ha ocurrido hasta el día de hoy en la zona andina, es muy probable que las representaciones de esta espera sean la base sobre las que se mantienen también vigentes las investigaciones acerca de la utopía (cf. Flores Galindo 1987; Burga 1999) y el mesianismo andino (cf. Ossio 1973).

LA FICCIÓN EXTERNA

El anhelo por un ordenador del territorio es aún una manifestación pública de la espera, del nacimiento de un nuevo dios padre protector. Este anhelo mítico remitiza ritualmente los cambios políticos y tecnológicos, repitiendo un mismo relato que nunca se transforma propiamente en ficción, pues permanece como verdad oficial y sagrada, o en todo caso como una verdad oficial.

Manuel Marzal, en *Tierra encantada*, resalta que, salvo la minoritaria cultura de la sociedad industrial, la mayoría de la población o no ha adoptado una visión secularizada o la comparte con sus creencias:

creo que una gran parte del pueblo latinoamericano hace una «doble lectura» de los hechos sociales; por una parte, descubre causas «naturales» y la acción y los conflictos de los seres humanos, como las presentan los medios de comunicación social, cada vez más presentes en la vida popular; y por otra, descubre, con la visión sacral de la cultura popular, a un Dios que actúa en el mundo. (Marzal 2002: 216)

Es entonces esta «visión sacral» la que mantiene vigente una lectura y una producción de las representaciones de la sociedad

e historia de los lectores que interpreta la trama, intenciones y personajes como verdaderos o falsos oficialmente⁴.

Será necesario, entonces, distinguir entre una *ficción interna*, la cual es la que usualmente se ha denominado «ficción» a secas, y otra ficción, una *externa*, centrada en la relación entre el escritor y su sociedad, la cual requiere, por lo tanto, que la personalidad del autor aparezca vinculándose con el lector. En el caso de la ficción externa, es más importante la razón discursiva que la resolución de la trama. En ambas clases de ficción siguen presentándose cuatro elementos que conforman la ficción: el héroe, la sociedad del héroe, el autor y sus lectores. Que primen los dos últimos es el factor que determina el tipo de ficción, tal como ocurre en *Todas las sangres*. En la ficción externa, el autor es el «vocero de su sociedad», porque existe un «poder expresivo que está latente en su sociedad o que ella necesita» y se articula en su persona. Esta ficción suele devenir de religiones oraculares (característica sustantiva de la religión andina) y establece un fuerte vínculo con el conocimiento «autorizado» y oficial.

La trama del reclamo se desplaza a lo largo de la historia y pasa de una oralidad primera que se intuye en los mitos del Manuscrito de Huarochirí a la escritura en la *Instrucción del Inca* de don Diego Titu Cusi Yupangui (1570), en la *Nueva corónica y buen gobierno* (1615) de Guamán Poma de Ayala y en la *Representación verdadera y exclamación rendida y lamentable que toda la nación indiana hace a la majestad del señor rey de las Españas...* (1750) de Calixto de San José Túpac Inca. Pasa del reclamo escrito, gracias al arribo del realismo literario occidental, a la novela costumbrista del siglo XIX, como *Aves sin nido* (1889) de Clorinda Matto de Turner, que denunciaba «explícitamente los abusos que las autoridades eclesiásticas y laicas hacían de la vulnerable población india» (Denegri 1996: 173). Luego, prosigue en la prosa indigenista de comienzos del siglo XX vinculada profundamente a la denuncia política (Kristal 1991); y pasa después de la novela realista a la experimentación

[4] Sobre estos problemas de interpretación, resalta el caso de la cineasta Claudia Llosa y la crítica sobre su película *La teta asustada*. La antropóloga Gisela Cánepa-Koch ha hecho un seguimiento y estudio del debate en <<http://hemisphericinstitute.org/hemi/en/emisferica-71/canepa-koch>>. Otro caso similar se presenta en la crítica que realiza Peter Elmore sobre la obra del novelista Miguel Gutiérrez en «El mestizaje y sus descontentos. Discusión crítica de la importante novela de Miguel Gutiérrez», en <http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/PE_Mestizaje.html>.

con el mito en la obra de José María Arguedas (cf. Meletinski 2001); y de la novela pasa al cómic, que, en su retorno a las estructuras míticas simples, permite vencer al demonio del caos, como en *Anotherman* (1999) de Juan Acevedo.

Tras observar en las tramas de la narrativa andina peruana que es la sagrada autoridad sobre el territorio la protagonista, su historia se inicia con los conquistadores españoles que basan su autoridad en un dios lejano y en la escritura. Es una autoridad ya no divina, pero sí detentadora del poder organizar, según su voluntad, el territorio y en alianza con la autoridad religiosa. Su poder, sin embargo, solo produce caos y amenaza. Sus atributos continúan siendo, a lo largo de la historia, el *fuego*, la *escritura*, el *látigo*, las *armas* y constituyen los emblemas o símbolos que sustentan las formas de autoridad.

La permanencia de este conflicto entre la autoridad y la sociedad en las obras a lo largo del tiempo condujo a Martín Lienhard a proponer una nueva división de la historia de la literatura indígena. Una que partiera de las «coyunturas del enfrentamiento entre los sectores hegemónicos y las sociedades, subsociedades o sectores marginados, “étnicos” o populares» (Lienhard 1992: 61), pero sin aludir directamente al tema territorial.

Las explicaciones de José Miguel Oviedo (cf. Rochabrún [ed.] 2011) sobre por qué los científicos sociales habían reaccionado tan duramente contra la novela de Arguedas pueden comprenderse si es que se toma conocimiento del contexto histórico, aquel contexto en el que se había convertido en una dramática urgencia el dejar de ser una sociedad subdesarrollada e injusta, en el que la literatura peruana pasaba por un momento de gran energía creadora y cuando la sociocrítica estaba de moda en Europa y América del brazo de las corrientes de interpretación marxista. Pero al revisar el canon y la historia de la literatura peruana se puede constatar que el exigir una representación verdadera de la condición social a la obra literaria ha sido la motivación de los mejores escritores desde que se tiene registro. Observar el canon aún vigente de la literatura peruana de José Carlos Mariátegui (*7 Ensayos de la realidad peruana*, 1928) nos remite a una consecuente selección de voceros que hablan en nombre de la realidad.

B I B L I O G R A F Í A

ARGUEDAS, José María

1975 *Todas las sangres*. Buenos Aires: Losada.

ÁVILA, Francisco de

2009 [1966] *Dioses y hombres de Huarochirí / narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]*. Traducción de José María Arguedas; estudio introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda; y estudio bibliográfico de Pierre Duviols. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

BURGA, Manuel

1999 «Historia y Antropología en el Perú (1980-1998): tradición, modernidad, diversidad y nación». Ponencia. Perú Hoy. Primer Congreso Internacional de Peruanistas en el Extranjero. Harvard University, 29 de abril - 1 de mayo. <<http://www.fas.harvard.edu/~icop/manuelburga.html>>. Consulta hecha el 12 de mayo del 2012.

ELIADE, Mircea

2000 *Aspectos del mito*. Barcelona: Paidós.

DENEGRI, Francesca

1996 *El abanico y la cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Flora Tristán.

FLORES GALINDO, Alberto

2005 [1987] *Buscando un Inca*. Lima: Sur.

KRISTAL, Efraín

1991 *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú, 1848-1930*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

LEÓN LLERENA, Laura

2012 «José María Arguedas, traductor del Manuscrito de Huarochirí». *Cuadernos del CILHA*, vol. 13, n.º 17,

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.
<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=181725277001>>.
Consulta hecha el 3 de octubre del 2014.

LIENHARD, Martín

1992 *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina, 1492-1988*. Lima: Horizonte.

LOZADA, Blithz

2006 *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La Paz: Producciones CIMA.

MARIÁTEGUI, José Carlos

2007 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

MARZAL, Manuel

2002 *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta/Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

MELETINSKI, Eleazar M.

2001 *El mito: literatura y folclore*. Madrid: Akal.

OSSIO, Juan

1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. [s/l]: Ignacio Prado Pastor.

PINILLA, Carmen María (ed.)

2011 *La amistad de José María Arguedas y Pierre Duviols en dieciséis cartas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ROCHABRÚN, Guillermo (ed.)

2011 «*¿He vivido en vano?*». *La Mesa Redonda sobre Todas las sangres del 23 de junio de 1965*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

SALOMON, Frank and George L. URIOSTE

- 1991 «Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript». *The Huarochirí Manuscript: a testament of ancient and Colonial Andean religion*. Austin: University of Texas Press.

TAYLOR, Gerald

- 2000 *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos/ Centro Bartolomé de las Casas.

TORERO, Alfredo

- 2005 *Recogiendo los pasos de José María Arguedas*. Libros en red. <<http://www.slideshare.net/wendymarina/recogiendo-los-pasos-de-jos-mara-arguedas-a-torero>>. Consulta hecha el 3 de octubre del 2014.

Stefano Varese



LA ÉTICA INDÍGENA DEL MUNDO Y EL ANECDOTARIO MÍNIMO DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

No soy un crítico literario, soy simplemente un lector atento y un tanto pasional de literatura y poesía, y un oidor de narrativas indígenas. Me han pedido participar en la celebración de la publicación de *Todas las sangres* de José María Arguedas. Lo haré con la humildad que pueda convocar en mí recuerdos personales de J. M. Arguedas y con la satisfacción de reconocer que en los pocos años que pude compartir con Arguedas, tanto en la Universidad de San Marcos como en la Universidad Agraria de La Molina, yo había logrado entender la estupenda sensibilidad que Arguedas tenía y vivía con y en la «naturaleza». Mi tributo, por lo tanto, consta de dos textos que se relacionan con la vida y la obra de Arguedas de una manera que parecería oblicua a no ser que el lector/lectora elija dejarse guiar por su ánimo metafórico. El primer texto, «José María Arguedas: anecdotario mínimo», fue publicado en la revista *Martín*, en 2004 (cf. Varese 2004). El segundo texto, «El derecho a resistir. Pueblos indígenas y autodeterminación», es una conferencia magistral que ofrecí en el marco del III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología en la Ciudad de México, desarrollado el 26 y 28 de setiembre del 2014.

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS: ANECDOTARIO MÍNIMO

Debe haber sido en el verano de 1967 o 1968 cuando logré invitar a José María Arguedas a la casa de playa de San Bartolo que mi padre Luis y su esposa Rita rentaban para el placer de todos nosotros, hijos, hijastros y amigos que siempre llenaban cualquier casa que mi padre tocara con sus generosas manos lígures. Arguedas llegó con Sybila, creo que en un carro que ella misma manejó, y se instaló en el patio soleado, bajo una sombrilla protectora y discreta, atendido por la excesiva hospitalidad que Rita solía dispensar a cuanta persona entrara a la casa. Tenía yo veintiocho o veintinueve años, un doctorado en etnología recientemente logrado y una admiración respetuosa y un tanto atemorizada por esta persona menuda, de ojos claros, de facciones que hubieran podido ser de algún pariente lejano de Génova o Turín. En 1965, Arguedas había estado unos pocos días en Génova invitado a un congreso de escritores. Creo recordar que yo había usado esa excusa para convencerlo de que pasara un día en la playa con nosotros y remembrara, distrayéndose, los recuerdos de su viaje a Italia, a la tierra de mi padre y de Rita, entre unos vinos y unas pastas muy genovesas de «pesto» y recuerdos que aparecían siempre como por milagro en la mesa de nuestra casa.

En mi escasa década de vida en Perú —había yo llegado de Italia, después de tres días de avión turbohélice sobre el Atlántico y las Américas, al aeropuerto de Talara a fines de 1956—, José María Arguedas y yo habíamos coincidido en varias y poco predecibles ocasiones. Quizá en Génova en 1965, en una de esas sincronías de que habla Carl Gustav Jung, él buscando a escritores que entendieran su pasión andina, yo en el intento reiterado cada cierto tiempo de cercenar mis nostalgias y sepultar en el olvido las tierras de mis infancias. Después, a través de maestros comunes cuando en las clases magistrales de Jorge Muelle y Jean Vellard a pocos años de distancia uno de otro, escuchamos parecidas invocaciones a la inteligencia, sensibilidad y apertura mental —y emocional— para con los pueblos indios de América. O tal vez cuando el maestro Jorge Puccinelli, decano de Filosofía y Letras de la Universidad de San Marcos, en algún momento le comentara a Arguedas que el Departamento de Antropología de San Marcos se hubiera podido beneficiar con el joven Varese, tan metido en esas cosas exóticas de la selva amazónica y tan poco apreciado por el jefe, José Matos

Mar, por sus innegables vínculos con la Universidad Católica y su muy conservador director de tesis el «pied noir» argelino Jean A. Vellard. Algo debió funcionar, porque en 1967 entré como profesor asistente al Departamento de Antropología en San Marcos y, el mismo año, Arguedas me invitó a dar unas clases sobre la Amazonía en el Departamento de Sociología que él dirigía en la Universidad Agraria de La Molina.

De José María Arguedas en San Marcos tengo recuerdos fragmentarios y calurosísimos. Aparecía en las reuniones de un departamento de antropología en el que otros profesores jóvenes y yo no nos sentíamos muy bien recibidos, infundiéndonos, con su timidez e inseguridad, toda esa fuerza que él parecía no tener y que nos dispensaba a su pesar. Recuerdo un día, quizá un año antes de su muerte, en el que de repente, sin aviso alguno, al comenzar la reunión formal del departamento, Arguedas se lanzó a hablar en quechua a todos los miembros del departamento. Algunos de nosotros, Alejandro Ortiz Rescaniere y yo, creo, nos quedamos honrada y discretamente callados dando la ilusión de que algo entendíamos. Después de tres años de clases con el maestro Teodoro Meneses, algo debía de comprender. El silencio más ambiguo y mortificante provino de los profesores quechuahablantes que se negaban, y negarían por mucho tiempo, a reconocer su condición de andinos quechuas. Fue en esa ocasión que la conversación en quechua entre José María Arguedas, Luis Lumbreras y Rodrigo Montoya marcaron en mi mente el comienzo de una amistad respetuosa de estos dos jóvenes colegas con quien pocos meses después daríamos un «coup d'état» en el departamento. Bajo el empuje de los estudiantes se formó el triunvirato Lumbreras-Montoya-Varese, que administró académicamente el departamento hasta su reorganización. Por años, este acto de rebeldía juvenil, implícitamente aprobado si no estimulado por Arguedas, nos costó a los tres la abierta hostilidad de José Matos Mar y, por extensión, de John V. Murra. Recuerdo que varios años después, ya en México, Murra me agredió con palabras por ese acto de insubordinación ante la autoridad intelectual y profesional de los maestros de la antropología peruana. Extrañamente, no le había quedado claro a Murra que esos eran los meses y años del movimiento estudiantil y obrero de París (1968), la masacre de estudiantes mexicanos en Tlatelolco (1968), el movimiento estudiantil contra la guerra de

Vietnam en los Estados Unidos y el movimiento de los derechos civiles de los negros, indios y chicanos, y obviamente la joven Revolución cubana. No pasaban impunemente por las mentes y los corazones de los estudiantes de San Marcos las muertes, sufrimientos y contradicciones morales y políticas que de alguna manera permitían sus años de ciertos privilegios y de estudio.

La verdad es que, aun en el trato ocasional que teníamos en San Marcos y en La Molina, me encariñé con Arguedas. Intuí que fue él quien entendió la importancia del estudio de los pueblos indígenas de la Amazonía y ayudó a abrir un área de estudios amazónicos tanto en San Marcos como en La Molina. No sé si tuvo alguna influencia en la decisión del decano de Filosofía y Letras Jorge Puccinelli de apoyar, en 1967, la creación del Centro de Investigaciones de Selva en el Instituto Raúl Porras Barrenechea de San Marcos. Creo saber, sin embargo, que el antropólogo quechuahablante Mario Vásquez consultó con Arguedas sobre mis trabajos en la selva y fue precisamente en el Centro de Investigaciones de Selva donde Mario Vásquez y Carlos Delgado fueron a buscarme, después de octubre de 1968, para proponerme trabajar en las reformas agrarias, territoriales y sociales que se proponía la revolución velasquista para la selva amazónica. No pude consultar con Arguedas este ofrecimiento un tanto arriesgado por parte de una «revolución» que parecía no espuria y socialista. Acepté el nombramiento. Ni siquiera recuerdo bien si llegué a conversar largamente con él durante este primer año del velasquismo y menos si hubiese aprobado esta decisión mía. Entre 1967 y 1969 trabajé con mi amigo Alberto Chirif en la producción de un disco de música aguaruna y campa asháninka. En algún momento, José María Arguedas nos presentó a su amigo el musicólogo Josafat Roel, quien ofreció escribir «Algunas anotaciones sobre la música» aguaruna y asháninka del disco. El disco fue publicado finalmente, poco antes de la muerte de José María Arguedas, bajo el sello de la Casa de la Cultura y el Centro de Investigaciones de Selva del Instituto Raúl Porras Barrenechea de San Marcos.

Han pasado más de cuarenta años desde que vi a José María Arguedas. Su muerte me enfadó muchísimo, como me enfadaron después otras muertes por suicidio, la de Mario Vásquez con quien me unía la ilusión por la revolución velasquista, la ambigua muerte autoinfligida de mi querido

Guillermo Bonfil Batalla, el mexicano que me abriera las puertas de su «país profundo» y la última penosísima muerte del novelista indio Louis Owen, colega en mi departamento de la Universidad de California en Davis. A todos los enfados siguió el duelo dolorido y la nostalgia y la conciencia de la ausencia y la soledad y el retorno limpio de los recuerdos. Pocos instantes de cercanía reencontrada y celebrada en la intimidad de una memoria incierta.

EL DERECHO A RESISTIR. PUEBLOS INDÍGENAS Y AUTODETERMINACIÓN¹

El itinerario de la conciencia

Debo empezar esta charla con una disculpa que últimamente tengo que ofrecer a mis oyentes con creciente frecuencia: mis análisis culturales y sociales se apoyan siempre más sobre mi autobiografía intelectual. Y es que encuentro en mi biografía antropológica una serie de eventos que marcan las varias transiciones intelectuales y emocionales, desde un comienzo de etnografía empírica «objetiva», cuando escribí, a mediados de los años 60, mi tesis de doctorado sobre el pueblo amazónico Campa-Asháninka, hasta mi retorno casi accidental, 45 años después, al pueblo amazónico Huaorani-Taromenani, uno de los pueblos amazónicos más amenazados de las Américas que pueden desaparecer dentro de poco tiempo sacrificados en el altar de la economía del mercado capitalista.

Con esto quiero decir que aquello que empezó en los años 60 como un ejercicio de antropología funcionalista empírica entre el pueblo asháninka del Gran Pajonal de la Selva Central del Perú pronto me transformó en un activista defensor de sus derechos humanos y ambientales básicos. Mi tesis se volvió un libro², el libro fue descubierto a fines de los 60 por unos intelectuales de izquierda que apoyaban la revolución de las Fuerzas Armadas de Juan Velasco Alvarado y luego se volvió la clave para mi nombramiento en el Gobierno Revolucionario de Velasco Alvarado, donde durante los siguientes seis años con un pequeño grupo de amigos y exalumnos pudimos transformar

[1] Conferencia magistral ofrecida en el III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología. Ciudad de México, 26-28 de setiembre del 2014.

[2] Cf. *La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía peruana* (Varese 2006; 2008).

la teoría antropológica en activismo y este en la movilización política de los indígenas amazónicos en la defensa de sus territorios y autonomía étnica.

Seis años más tarde, en 1975, con Juan Velasco Alvarado removido del poder y todas las reformas revolucionarias canceladas por la contrarrevolución de Morales Bermúdez, me encontré en México reinsertado en formas más convencionales de antropología, donde los asuntos de derechos humanos, justicia social y ambiental y los derechos de los pueblos indígenas a resistir la asimilación eran manipulados más astutamente por los varios gobiernos posrevolucionarios del partido de Estado. Esta tercera etapa de mi educación antropológica sufrió un desvío dramático cuando, a través de las Naciones Unidas, me vi involucrado en la defensa de los derechos de los pueblos maya refugiados en México a raíz de la guerra genocida de las dictaduras militares de Guatemala. Durante los meses de visitas a los campamentos de refugiados de Quintana Roo y Campeche, comprobé los horrores del genocidio de millares de mayas y mestizos guatemaltecos, exterminados, bombardeados, desaparecidos y desplazados de sus tierras y comunidades milenarias para beneficio de una oligarquía neocolonial brutal y los intereses de las corporaciones, inversionistas y gobiernos de los Estados Unidos, Europa e Israel.

A fines de los 80, en un *tour de force* dialéctico, tuve que confrontar mis ideales socialistas con la realidad de la Revolución Sandinista en la Costa Atlántica de Nicaragua. Como miembro de una comisión de investigación de la Asociación de Estudios Latino Americanos —LASA, Latin American Studies Association— encargada de verificar la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas y *creoles* de la región que se oponían a los intentos de su asimilación a una estructura nacional unitaria pre-concebida por el gobierno central sandinista, tuve que dar saltos mortales analíticos para poder entender el obstinado pequeño-nacionalismo de algunos revolucionarios sandinistas que insistían en considerar a los *garífunas* negros, que hablan una lengua *arawak* de la Amazonía distante a miles de kilómetros de su lugar de origen, como una aberración social y cultural de la nación nicaragüense de hispanohablantes mestizos. Una nación —ahora revolucionaria y en camino al socialismo— que por siglos se había construido como una entidad monoétnica vinculada a Europa y profundamente alienada de sus raíces históricas profundas. La

premisa sandinista era que el socialismo revolucionario podía resolver todas las contradicciones secundarias, tales como las identidades étnicas y las lealtades lingüísticas disputadas. Una vez que la promesa de una igualdad social y económica es comprendida y asumida por el pueblo revolucionario, la cuestión de la democracia cultural y de la autonomía étnica se vuelve irrelevante. Para mí, socialista obstinado, era una lección difícil de aprender a pesar de mi conciencia de que la teoría política socialista y marxista es una construcción occidental y eurocéntrica.

Terminé en los años 90 en la Universidad de California en Davis, no precisamente en el Departamento de Antropología sino en el de Estudios Indígenas, donde, con la ayuda de colegas indígenas, pude deshacerme finalmente de los últimos vestigios de antropología empírica y de una cosmología eurocéntrica que todavía pesaban en mi actividad intelectual. Ocurrió también que emigrando a California desde Oaxaca estaba yo siguiendo, sin proponérmelo, la misma ruta de miles de temporaleros indígenas oaxaqueños que buscan trabajo y una oportunidad de sobrevivir las condiciones opresivas y devastadoras de sus tierras de origen. Años después me involucré en lo que titulé «La Ruta Mixteca» y la experiencia de la «Pertenencia Distante» de miles de indígenas oaxaqueños indocumentados que, en sus propias tierras en Oaxaca y en California y los Estados Unidos, sufren discriminación y abusos de sus derechos humanos.

Al final de este itinerario de la conciencia, la reiterada pregunta fundamental del por qué son los derechos humanos básicos de los amerindios constantemente puestos bajo ataque queda solo parcialmente contestada. Aún más difícil es encontrar una respuesta al por qué hay en las Américas tan pocas escuelas de pensamiento y centros académicos que estén éticamente comprometidos en dirigir su atención y acciones a los problemas de los derechos humanos, derechos ambientales, derechos sociales, culturales y lingüísticos de los indígenas. Mi respuesta provisional a estas preguntas puede ser encontrada en la creciente distancia que la práctica antropológica —y de la ciencias sociales en general— ha establecido entre el análisis abstracto de la cultura y la economía política concreta de la cultura. Esta crisis del conocimiento y de la práctica —crisis epistémica y de praxis— es en esencia una crisis ética cuyo origen se remonta a la modernidad y su creciente y devastadora «mercantilización

del mundo» y «materialización del modo de conocimiento», fenómenos analizados ya por el crítico posmarxista Karl Polanyi en la década de los 40. Los efectos más dañinos de esta mercantilización del universo —y las consiguientes prácticas epistemológicas— desembocaron en una ciencia económica y en una concepción y práctica del desarrollo que el economista de Harvard Stephen A. Marglin (2008) ha llamado nefasta y enemiga de la vida en comunidad.

Una nota marginal: El 1.º de mayo de este año, 2014, un colectivo de 22 asociaciones de estudiantes de 18 países emitieron una Declaración para una Economía Plural³, en la que argumentan que un pensamiento económico occidental dogmático ha monopolizado la enseñanza de esta disciplina, de tal manera que todas las futuras generaciones de pensadores y profesionales servirán de modelo económico y de desarrollo non-pluralista desvinculado e insensible a la realidad cultural diversa y plural del mundo, actuando en su lugar como misioneros evangélicos del neoliberalismo occidental.

De regreso a la Amazonía: lecciones aprendidas

Desde que llegué al Gran Pajonal, en la Selva Central de la Amazonía peruana, hace más de 50 años, y pasé varios meses con los *asháninkas* aprendiendo a ser un lector de otras culturas, he cultivado una profunda nostalgia por la Amazonía y sus pueblos. Mi vida itinerante me llevó a otros lugares y a otros pueblos; pero, en la profundidad de mi corazón, he fantaseado siempre con volver a la Amazonía para re-aprender mi activismo y renovar mi compromiso con una de las áreas y de los pueblos del mundo más amenazados por el extractivismo voraz, la destrucción ambiental descontrolada y las políticas etnocidas más opresivas de las Américas.

La oportunidad surgió en el año 2011 cuando llevé a algunos estudiantes de la Universidad de California a mi curso de Sustentabilidad y Justicia Socioambiental en la Amazonía ecuatoriana. Terminamos nuestro viaje en las aldeas del pueblo huaorani de Nenkeparí y Apaika del río Shiripuno, un afluente

[3] *International Students Initiative for a Pluralist Economics-Isipe* (www.isipe.net). La Declaración ha sido confirmada por economistas e investigadores internacionales, tales como Jean-Paul Fitoussi, James Galbraith y Thomas Picketty.

del río Napo que fluye desde los Andes para desembocar en el río Amazonas, en el Perú, al este de la ciudad de Iquitos. Renové mi visita a los huaorani dos veces más y sin proponérmelo me vi involucrado en su lucha por la supervivencia y autonomía, y, en especial, en los dramáticos acontecimientos sangrientos que confrontaron a un clan de los huaorani (los taromenanitagari), que se encuentran en «aislamiento voluntario», con los huaorani que han aceptado ser «comprados» por las compañías petroleras y los madereros ilegales.

Este retorno a una comunidad étnica profundamente amenazada por la expansión nacional y global de la frontera extractivista me indujo a nuevas reflexiones sobre los indígenas —especialmente los amazónicos— amenazados y los abusos sistemáticos a sus más básicos derechos por parte de los gobiernos, las empresas públicas y privadas, nacionales y transnacionales, e incluso a mano de los colonos y campesinos pobres, y ellos mismos, que, desposeídos, buscan su sobrevivencia en la periferia del país. Después de cincuenta años me encuentro nuevamente insertado en procesos sociales, culturales y políticos muy similares a los que encontré en la Selva del Perú, cuando viví y trabajé con los asháninkas, los yáneshas, los awajún, los wampis, los quechua-lamistas, los nomatsiguenga y otras docenas de pueblos indígenas de la Amazonía.

Me doy cuenta de que no debería haberme sorprendido con que la historia —y la historiografía— no nos enseñe nada, especialmente a través de fronteras nacionales. La experiencia revolucionaria del Perú en los años 70 ha sido borrada de la memoria de los peruanos y nunca logró alcanzar a los países vecinos de Bolivia, Ecuador y Colombia, castigados en su ignorancia feliz por la censura imperial y la endooligárquica. Lo que ocurrió en la Amazonía peruana entre 1969 y 1975 fue uno de los experimentos de transformación sociopolítica y cultural de la situación neocolonial opresiva de más de sesenta nacionalidades etnolingüísticas amazónicas y su liberación autonómica en términos territoriales, políticos y culturales. Un proceso libertario que se pudo empezar en el marco legal y revolucionario de la Ley 20653 de las Comunidades Nativas de la Selva⁴.

[4] Decreto Ley 20653: Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva.

El experimento revolucionario peruano de los 70

En octubre de 1968, el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, bajo el mando del General Juan Velasco Alvarado, puso en marcha una serie de reformas sociales radicales dirigidas a transformar las regiones indígenas y campesinas del país, de un sistema de tenencia de la tierras y explotación del trabajo de tipo feudal a formas modernas de empresas comunales y cooperativas rurales autogestionadas. Tuve el privilegio —otros dicen *el mal gusto*— de trabajar para el Gobierno Revolucionario desde el inicio de 1969 hasta 1975, como encargado de la organización y promoción de la legislación territorial y agraria relativa a los pueblos indígenas de la Amazonía. Como Director de la División de Comunidades Nativas de la Selva, fui incorporado al Ministerio de Agricultura y a la Oficina Nacional de la Reforma Agraria. Posteriormente fui transferido, con el Programa de Poblaciones Nativas/Indígenas, al Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS) y a un programa de apoyo de Naciones Unidas y la Oficina Internacional del Trabajo, dirigida por el antropólogo brasileño en exilio Darcy Ribeiro.

Finalmente, en 1974, el Gobierno Revolucionario promulgó el Decreto Ley 20653, Ley de Comunidades Nativas, una pieza medular de la legislación revolucionaria que fue el resultado de cinco años de investigación y movilizaciones sociales y étnicas de los pueblos indígenas amazónicos, a través de congresos, talleres, consultas con comunidades y las federaciones y confederaciones étnicas, así como con los pocos expertos de la Amazonía indígena que se encontraban en Perú y Latinoamérica.

La Amazonía peruana: *Terra Nullius*

Al momento de fundar la División de Comunidades Nativas de la Selva, en 1969, hubo que reinventar un nuevo léxico cultural y político para nombrar a millares de pobladores peruanos, sus comunidades y sus territorios, que, por siglos, habían sido discriminados, oprimidos o simplemente ignorados. Para el peruano promedio en la Amazonía había «tribus indias», «chunchos», «salvajes», «selvícolas», «charapas», nómadas sin agricultura, cazadores y recolectores sin vida social organizada que vagaban por la selva sin orden cultural alguno. Propusimos el nombre de *Comunidades Nativas* y *Nativos* para los pueblos indígenas de la Amazonía, designación que complementaba la

denominación de *Comunidades Campesinas* para los pueblos indígenas andinos que eran sujetos de la ley de la reforma agraria, las leyes mineras y las leyes de la industria. Estos cambios de terminología eran parte esencial del proceso de reconfiguración de la comunidad nacional peruana como un todo y de su autopercepción y autorrepresentación. Ninguna de estas decisiones del gobierno revolucionario fue aceptada con ligereza por las élites criollas costeñas y las clases medias urbanas mestizas, cuyas expectativas de ascenso social —y blanqueamiento racial— se vieron amenazadas por la revolución. El monopolio histórico de la identidad nacional que estuvo en las manos oligárquicas por cerca de un siglo y medio de vida republicana se vio súbitamente amenazado por la revolución.

En los años 50, 60 y principios de los 70, la información antropológica y ambiental-ecológica de la Amazonía peruana era impresionantemente pobre. Mi propia tesis de doctorado (1967) tenía una bibliografía en donde solamente un par de textos podían considerarse de valor antropológico y ecológico. Algunos de los estudios importantes de la Amazonía peruana como los de Michael Harner, John Bodley, William Denevan, Gerald Weiss y Donald Lathrap aparecieron a partir de los años 70. Este panorama académico desolado y la ignorancia del público peruano, incluso de los técnicos, constituyó un enorme obstáculo para lograr un consenso mínimo entre la administración revolucionaria sobre qué hacer en la Amazonía y cómo implementar programas radicales de reformas, de justicia social y ambiental, de economía equitativa y diversa y de democracia étnica. El ambiente intelectual del momento, aun entre los más informados, estaba altamente influenciado por los análisis de Betty Meggers y su visión pesimista de la Amazonía como un ambiente demasiado duro y hostil para que los humanos pudieran desarrollar formas complejas de comunidades y organizaciones político-económicas sofisticadas. Según Meggers y sus seguidores, la Amazonía y sus pobladores estaban destinados a quedarse en niveles primarios de organización social y económica, oprimidos por un medio ambiente opresivo y reducidos a una vida de subsistencia y sobrevivencia (cf. Meggers 1971)⁵.

[5] En 1958, Betty Meggers escribió el trabajo: «Ambiente y cultura en la cuenca de la Amazonía: revisión de la teoría del determinismo ambiental» (cf. Meggers 1958).

Los estudios de Betty Meggers, sin embargo, demostraron que los indígenas amazónicos habían desarrollado al máximo todo el potencial tecnológico para poder implementar una economía de subsistencia suficiente y estable para la reproducción de su comunidad. La horticultura y policultivo de tumba, roza y quema combinados con la pesca, caza y recolección eran lo suficientemente productivos para garantizar la reproducción y la sobrevivencia de la comunidad. Todo esto estaba claro aun para los observadores urbanos más escépticos. Si había todavía indígenas en la Amazonía, se debía a su capacidad de adaptación a un medio hostil y complejo, y a sus habilidades de innovar, modificar y adaptar sus tecnologías productivas a las transformaciones sociales y ambientales traídas por la colonización exógena.

Durante siglos y milenios de ocupación, uso y transformación del paisaje amazónico, los pueblos indígenas pudieron producir miles de comunidades humanas adaptadas y dinámicas que pudieron manejar los diversos y complejos ecosistemas del bosque tropical lluvioso, y establecer una red de comunicación «comercial» que facilitó el intercambio de objetos escasos y de valor, tales como la sal, las hachas de piedra, el curare para la caza (*Strichnos*), algunas de las tecnologías básicas de producción, consumo y transporte, y, aún más importante, un gran número de cultígenos y plantas semi-domesticadas que tenían su origen en diferentes ecosistemas y nichos de domesticación de la Amazonía.

Lo que no era claro para nosotros los estudiosos de la Amazonía en esa época era el fundamental carácter antropogénico del entero bosque tropical. A partir de los 90, geógrafos, antropólogos, ecólogos y bioarqueólogos empezaron a redescubrir una historia oculta de la Amazonía. Una historia de por lo menos 8000-10 000 años de agricultura intensiva, agroforestería, cultivo de plantas frutales, campos de cultivo elevados y rodeados por canales navegables tipo chinampas, ciudades y aldeas con alta densidad demográfica conectadas por caminos, puentes y ríos, evidencias todas de que la Gran Cuenca Amazónica había sido una inmensa región de múltiples civilizaciones complejas. Las descripciones fantásticas de Francisco de Orellana y su cronista el fraile Gaspar de Carbajal, de que en el siglo XVI bajaron desde Quito por el río Napo hasta las bocas del Amazonas en la gran isla de Marajó, resultaron verdaderas. Había tantos centenares de poblados, en algunos casos tan vecinos unos a otros, que

Orellana podía afirmar que se trataba de una sola gran ciudad de más de treinta kilómetros de largo (*en leguas*). Durante milenios, los pueblos indígenas construyeron la Amazonía como un inmenso bosque antropogénico cultivado que sustentó a millones de personas y miles de comunidades de diferentes etnias⁶.

Durante décadas, los antropólogos pensábamos que el policultivo itinerante de tumba, roza y quema había sido el logro tecnológico más alto de los pueblos amazónicos, cuando, en realidad, estas prácticas hortícolas fueron consecuencia de la invasión ibérica y del colonialismo que trajo y diseminó las hachas y los machetes de metal que incrementaron la rotación de la tierra, el aumento de la deforestación y la plantación de cultígenos de ciclos cortos, así como el abandono de la agroforestería de frutales y la residencia localizada de más larga duración. El dramático colapso demográfico de las décadas iniciales de la invasión europea, debido a enfermedades exógenas, malos tratos, violencia armada, disminución productiva y hambre, causó la migración de las poblaciones indígenas sobrevivientes a las zonas interfluviales de selva alta más pobres en suelos y vida animal, lejos de las tierras aluviales fértiles de la *várzea*, ricas también en peces y mamíferos acuáticos. En el ambiente cultural y social peruano de los años 70, de fervientes evangelistas del desarrollo modernizante, era bastante difícil explicar la situación de la Amazonía indígena como otro caso más de adaptación poscolonial, más que la normal etapa de lenta adaptación evolutiva alcanzada por los supuestos «salvajes primitivos».

¿Tierras de cultivo o territorialidades étnico-nacionales?

Confrontados con la necesidad de tener que simplificar y generalizar las definiciones de la unidad social indígena amazónica más allá de la familia (nuclear o extensa), así como la relación de la unidad social con el medio ambiente y el territorio, los que trabajábamos para el gobierno revolucionario peruano tuvimos que inventar el término *Comunidad Nativa de la Selva* y asignarle un valor cuantitativo y cualitativo. A partir de la Oficina de Comunidades Nativas empezamos a revelar encuestas, muestreos

[6] Para un excelente resumen de estas reconceptualizaciones de la historia profunda de la Amazonía, ver el libro de Charles C. Mann: *1491: New Revelations of the Americas before Columbus* (2005).

y estudios monográficos en la Selva Central (pueblos asháninka, yánasha, nomatsiguenga) y en la región norteña de la cuenca del río Marañón (pueblos awajún y wampis). En cada caso designábamos a grupos de familias y linajes indígenas como Comunidad Nativa con su propia autodenominación (etnonimias), su posición geográfica específica, las fronteras reconocidas con mojoneras naturales (cerros, ríos, lagunas), con sus propias toponimias en lenguas indígenas⁷. De hecho, puedo afirmar que en la Oficina de Comunidades Nativas de la Selva estábamos desmantelando más de 400 años de construcción colonial de una realidad geosocial y cultural completamente falseada, a fin de poder restituir a la nación peruana y su gente la imagen real de las entidades sociales, culturales y ecológicas de esos pueblos que los peruanos seguían llamando tribus de «chunchos salvajes».

El siguiente paso en esta tarea de deconstrucción y reconstrucción de la realidad social y cultural de los pueblos indígenas amazónicos consistió en introducir en la discusión pública nacional el concepto de *territorio nativo* para el entero grupo étnico, es decir, las comunidades etnolingüísticas que abarcan docenas o centenares de comunidades locales dispersas. Teníamos que argumentar que los pueblos indígenas amazónicos no conciben las tierras y los bosques como parcelas familiares y comunales de uso agrícola, ocupadas generación tras generación por miembros legítimos de la comunidad —como en el caso de las comunidades indígenas campesinas de los Andes—, sino que los pueblos indígenas amazónicos consideran el lugar temporal donde tienen sus viviendas y cultivos —las *chacras*— como parte de un espacio/lugar mayor sobre los que se tiene derecho de usufructos junto con todos los otros linajes del grupo étnico (o nacional) de una manera regulada por leyes y normas consuetudinarias fundamentadas sobre sus concepciones cosmológicas. Estas complejas racionalidades cosmológicas amazónicas las he definido como *cosmocéntricas* en oposición a la racionalidad *antropocéntrica* de origen europeo y mediterráneo⁸.

[7] Todo esto ocurría sin que dispusiéramos del Sistema de Información Geográfica ni de los GPS y menos de coordenadas satelitales y buenos mapas geodésicos.

[8] He desarrollado este instrumento conceptual de *cosmocentrismo* en unos cuantos escritos, tanto en inglés como en castellano, a lo largo de los últimos quince años. Una versión resumida de estas ideas se puede encontrar en este texto: «The Territorial Roots of Latin American Indigenous Peoples' Movement for Sovereignty» (Varese 2001). Ver también mi libro *Witness to Sovereignty. Essays on the Indian Movement in Latin America* (Varese 2006).

Hacia el paradigma cosmocéntrico

En los pueblos indígenas amazónicos, la aproximación epistemológica y axiológica a las relaciones de individuos y la comunidad con aquello que en Occidente moderno llamamos «naturaleza» se expresa en lo que la investigadora indígena Lakota de los EE. UU. ha llamado el «lenguaje del lugar»: un lenguaje enraizado en la localidad, en el lugar/espacio concreto en el que la cultura se ha imbricado y reproducido en un paisaje familiar en el que los nombres de las cosas, los objetos, el espacio, las plantas, los animales, los humanos vivos y los muertos, el inframundo y el infinito celestial evocan la red cósmica como una imponente y misteriosa construcción social y divina. Por esta razón, pienso que la comprensión de los pueblos indígenas amazónicos requiere de un cambio paradigmático que acentúe el *topos* antes que el *logos*. Su lenguaje cultural está construido alrededor de unos principios y una lógica cultural o una topología cultural que privilegia la diversidad y heterogeneidad sobre la homogeneidad, el eclecticismo sobre el dogma, la multiplicidad y complementariedad sobre la bipolaridad excluyente.

A medida que iba adentrándome siempre más en las complejidades de las sociedades amazónicas, junto con mis colegas de la Oficina de Comunidades Nativas, mi comprensión de estos pueblos indígenas me acercaba al poderoso significado simbólico de la *chacra* indígena: el omnipresente policultivo que representa y reproduce la biodiversidad necesaria del bosque tropical lluvioso y que es un constante recordatorio a los indígenas de que sus acciones cotidianas reproducen a escala humana el acto cosmogónico-fundacional de sus deidades, cualesquiera que estas sean. La *chacra* deviene en la realidad relacional del mundo indígena en donde cada entidad biológica y física es parte de una red cósmica de relaciones, un sistema de parentesco, una comunidad de parientes cósmicos. Como afirman las narrativas asháninka: en el principio y ahora, todos los humanos eran animales y todos los animales, plantas y entes «físicos» eran humanos. Dicho de otra manera: todas las entidades del cosmos, tangibles e intangibles, materiales y espirituales, son mis parientes. Este tipo de concepciones privilegia lo relacional más que lo ontológico: son las relaciones entre los entes lo que tiene sentido más que el conocimiento del ente individual en su aislamiento ontológico.

Este tipo de concepciones y prácticas sostiene que concentrar, nutrir y desarrollar la diversidad en el espacio reducido de la horticultura y la intervención agroforestal, así como en el espacio mayor de la actividad económica del grupo entero, constituye la manera más apropiada de relacionarse con la tierra, el agua, los animales, los árboles, las plantas y el resto de los entes del mundo, alimentándolos y ayudándolos a reproducirse. Otra característica importante de las civilizaciones amazónicas es que algunas de sus expresiones históricas tomaron la ruta complementaria del «forrajeo forestal» —o lo que la antropología clásica llamaba «caza y recolección»— reduciendo de hecho el impacto de la intervención agrícola en el medio ambiente. La práctica del forrajeo ha estado siempre presente entre los pueblos amazónicos, y puede ser considerada como la permanente y milenaria transformación y regeneración antropogénica del bosque.

Me parece importante volver a insistir sobre la característica fundamental de las civilizaciones indígenas de la Amazonía: su permanente construcción milenaria de cosmologías y prácticas cosmocéntricas o policéntricas basadas en la lógica de la diversidad y en la lógica de la reciprocidad. Se trata de un cosmos diverso en el que no hay centro privilegiado ni singularidad hegemónica, en claro contraste con el antropocentrismo euroamericano. Se trata de un mundo indígena constantemente enriquecido por la interacción de cada uno de sus elementos, incluso los antitéticos; es decir, un mundo que requiere de un código moral —un código de comportamiento consuetudinario— fundado en la lógica de la reciprocidad. Lo que se toma tiene que ser retornado con «valores» similares o comparables. Lo que recibo (bien, regalo, servicio, «recurso») tendré que reciprocitar en algún momento con valores comparables o similares. Lo que tomo de la tierra —de la selva— tendré que retornar, lo que doy a la tierra, o a las divinidades, o a los espíritus, o a mis contrapartes humanas y otro-que-humanos, me será retornado. Hace muchos años, el sociólogo de la religión G. Van Der Leeuw (1955) sintetizó espléndidamente esta lógica civilizacional con la fórmula en latín: *Do ut possis dare*.



¿Qué se logró en la Amazonía indígena con la revolución velasquista?

Vuelvo ahora a la modernidad. Desde el momento en que la Ley de las Comunidades Nativas de la Selva (Decreto Ley 20653) fue aprobada y empezó a ser implementada en 1974-1975 (durante el período de Juan Velasco Alvarado), hasta el año 2006 (período del Presidente Toledo) se titularon los territorios de 1212 comunidades nativas con una extensión total de 10 105 505 hectáreas. El proceso de definición y titulación territorial de la comunidades nativas durante el período de 31 años (entre 1975 y 2006) fue hecho en gran parte por la sociedad civil y las comunidades indígenas organizadas en federaciones. Un mínimo de titulaciones fueron llevadas adelante por los gobiernos neoliberales de Morales Bermúdez, Belaúnde Terry, Alan García (primer mandato), Fujimori, Valentín Paniagua y Alejandro Toledo. Sin embargo, los mayores resultados se debieron a las movilizaciones sociales indígenas.

En los análisis realizados por Alberto Chirif y Pedro García Hierro (2007), lo que aparece como el logro más importante de la resistencia indígena de los últimos 30 años, y de su capacidad de recuperación territorial y autonomía etnopolítica, es su asombrosa capacidad organizativa y el establecimiento de plataformas de demandas sociales, económicas, culturales y políticas presentadas ante los varios gobiernos neoliberales. En el Perú actual no es posible hacer política nacional sin tomar en cuenta la presencia activa de los pueblos indígenas de la Amazonía, con sus organizaciones locales, regionales, nacionales e internacionales, con sus claras propuestas, sus proyectos sociales y culturales de autonomía y especialmente sus demandas de justicia social, ambiental, política, económica y de democracia cultural.

La Revolución peruana de Juan Velasco Alvarado, interrumpida y herida de muerte por el contragolpe de Morales Bermúdez al servicio del imperialismo estadounidense, logró de todas maneras la constitución del medio millón de indígenas amazónicos en una red de organizaciones étnicas y multiétnicas comprometidas en recuperar sus territorios ancestrales, lograr su autonomía y autodeterminación política, y mantener la reproducción de sus culturas en contra de toda interferencia externa, sea esta del maoísmo trasnochado de Sendero Luminoso o del aventurerismo

pequeños-burgués del MRTA o del ejército y policía al servicio del empresariado nacional o de las corporaciones transnacionales sedientas de petróleo y recursos mineros.

La resistencia indígena en aislamiento voluntario

La primera década del tercer milenio nos ha sorprendido con una antigua y renovada forma de resistencia indígena: aparecen siempre más numerosos los grupos indígenas, especialmente de la Amazonía, que se declaran en aislamiento voluntario ante cualquier intento gubernamental-estatal, o privado nacional, o global, de penetrar en sus territorios y apropiarse de sus recursos. Hay decenas de casos, en Bolivia, Perú, Brasil, Ecuador, Colombia, Venezuela y las Guayanas, de pueblos que optan por esta respuesta colectiva o se reinsertan en zonas del interior escondiéndose de los frentes colonizadores y extractivistas. Encuentro una gran fuerza simbólica en estas posiciones indígenas de ausentismo histórico y social: se trata del reconocimiento final de la imposibilidad de una relación humanista y civilizada con una modernidad materialista mercantilizada que ha perdido totalmente su compás moral.

En la larga memoria histórica de los pueblos indígenas de la Américas, hay centenares de ejemplos de estas estrategias de resistencia y sobrevivencia. Yo mismo fui testigo personal, hace 40 años, del caso del pueblo *matsés*, llamado en esos años *mayoruna* por los peruanos. Los *matsés* son un pueblo de la familia lingüística *pano*, que en siglo XVII habitaban las riberas del bajo Río Huallaga; allí lo registraron los misioneros y cronistas del virreinato. Aproximadamente en 1965 fueron «redescubiertos» por los misioneros evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano en el río Yaquerana, a pocos kilómetros de la frontera entre Perú y Brasil, es decir, a más de 800 kilómetros de su lugar de origen en la alta Amazonía. En 1968 tuve la oportunidad y el privilegio de visitar uno de sus cuatro clanes en la parte peruana de su territorio; y si bien recuerdo, yo era el duodécimo individuo no indígena que veían. Unos años antes, el mismo clan había sido bombardeado con bombas incendiarias por la aviación militar peruana con la ayuda táctica de helicópteros del Comando sur de Estados Unidos con base en Panamá. La orden de bombardeo había sido dada por el

presidente Fernando Belaúnde Terry en nombre del progreso y de la misión civilizadora del Perú democrático. El pueblo *matsés* se había declarado en aislamiento voluntario sin haberlo podido lograr. Pocos años después, con el Gobierno Revolucionario de Velasco Alvarado, pudimos otorgarles los títulos de propiedad territorial de más de 400 000 hectáreas.

El caso del pueblo huaorani tagaeri-taromenani

A partir del mes de enero del 2013, casi sin quererlo, me involucré siempre más en un nuevo drama y desastre que enfrentan los pueblos indígenas huaorani de la Amazonía del Ecuador. En el pasado, año y medio tuve que volver a aprender no solamente las siempre nuevas y sorprendentes complejidades de una civilización indígena amazónica de unos pocos centenares de individuos, sino también los laberintos oscuros de la política nacional de Ecuador, uno de los países políticamente más avanzados de Latinoamérica. Quiero usar esta nueva experiencia personal para dar una respuesta parcial a mi pregunta sobre la utilidad estratégica o no de escribir y publicar nuestros textos analíticos como armas para la resistencia indígena.

En el año 2007, el presidente de Ecuador, Rafael Correa, anunció ante la Asamblea General de Naciones Unidas en la ciudad de Nueva York, el compromiso de su país de mantener sin explotar los 846 millones de barriles de reserva de petróleo en los campos ITT (Ishpingo-Tambococha-Tiputini) del parque Yasuní, que corresponden al 20% del total de reservas petrolíferas del país. La reserva de la biosfera Yasuní es hogar de un número indeterminado de familias del pueblo indígena huaorani conocidas como taromenani y tagaeri. La reserva Yasuní, que cubre aproximadamente 3800 millas cuadradas de bosque tropical lluvioso amazónico, es considerada como una de las áreas del planeta más ricas en biodiversidad. El Yasuní contiene más de 600 especies de pájaros, 10 especies confirmadas de monos, millones de especies de insectos —hay más especies de insectos en una hectárea del Yasuní que los conocidos en todos los EE. UU. y Canadá combinados— y millones de plantas de las cuales centenares de miles aún están sin clasificar y estudiar.

A cambio de dejar intacta el área y sin explotar el petróleo, el gobierno del presidente Correa propuso que la comunidad internacional contribuyera con 3600 millones de dólares, equivalentes al 50% de los ingresos, si es que el gobierno optara por explotar las reservas del Yasuní. El Estado ecuatoriano —con la participación de la ciudadanía y miembros de la sociedad civil organizada— estableció un fideicomiso administrado por el UNDP (Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas), encargado de la recolección de las contribuciones internacionales.

La iniciativa Yasuní iba a evitar la emisión de 407 millones de toneladas de CO², el principal contaminante responsable del cambio climático mundial, una cantidad que excede las emisiones anuales de países como Francia o Brasil. La iniciativa Yasuní-ITT era la propuesta más innovadora, coherente y concreta para combatir el calentamiento mundial ofrecida al mundo por un pequeño país dotado de uno de los ambientes naturales más diversos y ricos del mundo. El gobierno del Ecuador buscaba el apoyo internacional para lograr el objetivo de reunir 3600 millones de dólares para poder dejar bajo tierra y sin explotar las reservas de petróleo de su Amazonía. Cinco años después de haber lanzado la iniciativa ante la comunidad internacional, el fideicomiso Yasuní-ITT-UNDP había recibido solamente 13,3 millones de dólares, apenas el 0,37% del objetivo de 3600 millones de dólares.

El 15 de agosto del 2013, en un discurso televisado a nivel nacional, el presidente Rafael Correa anunció la decisión de su gobierno de dar por terminado el plan de evitar la explotación de centenares de millones de barriles de petróleo a cambio de lograr el apoyo, la solidaridad y la compensación de la comunidad internacional. En su anuncio público, el presidente Correa aclaró que solamente el 0.1% (1 030 700 hectáreas) de la RB Yasuní sería afectada por la explotación petrolera. En declaraciones posteriores, el gobierno aseguraba a la ciudadanía ecuatoriana y a la comunidad internacional que la explotación del petróleo se haría con «tecnología de punta», usando las «mejores prácticas» y *senderos ecológicos* para alcanzar los campos petroleros. Estas técnicas permitirían llegar a los lugares de perforación desplegando en el terreno desmontado y en las zonas pantanosas de los cortes de carretera un material sintético que puede ser removido al terminar los trabajos, permitiendo así el crecimiento de la vegetación secundaria y el eventual restablecimiento del

bosque primario. Para cruzar los ríos, el proyecto prevé el uso de barcasas en lugar de puentes permanentes.

La cuestión fundamental de los Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario (PIAV) —los subgrupos taromenani y tagaeri de los huaorani—, sin embargo, queda al centro del debate público nacional e internacional relativo a la decisión del gobierno de Ecuador de abrir una porción de la zona intangible de la RB Yasuní para la explotación del petróleo. La experiencia histórica de la Amazonía de Sudamérica es que muy pocos pueblos indígenas que han quedado en aislamiento relativo pueden soportar el impacto de la exploración y explotación petrolera —por suave y ecológica que esta sea— sin sufrir daños irreparables de sus recursos territoriales y biológicos. Las consecuencias de incursiones externas y trastornos bioculturales tales como la disminución de los animales de caza y peces y la consiguiente pérdida de proteínas animales, la contaminación de las aguas, la pérdida de diversidad botánica y de insectos son todos factores que debilitarán peligrosamente a las varias unidades sociales tagaeri y taromenani que viven en la zona intangible amenazada ahora por la explotación petrolera. Es previsible que habrá pérdida de vidas humanas debido no solamente a la disminuida funcionalidad de las prácticas milenarias de caza, recolección y forrajeo de la selva en tanto paisaje antropogénico, sino también debido al inevitable aumento de las tensiones sociales entre unidades de familias extendidas y linajes en competencia por áreas de caza y de forrajeo, y por acuerdos de alianzas matrimoniales —esenciales para su vida colectiva— que ahora tienen que ser renegociadas bajo la compulsión de invasores «extranjeros».

Todo encuentro/confrontación de la comunidad nacional (ecuatoriana o de los otros países amazónicos) con un pueblo indígena implica necesariamente un cuestionamiento de la idea y práctica del desarrollo y del capitalismo en tanto expresión de la modernidad.

Como se sabe, el evangelio de la modernización, como llave para el desarrollo, fue propagado a través del mundo como instrumento de imposición de relaciones de poder desiguales entre el Occidente (léase Estados Unidos) y el resto del mundo. Modernización y desarrollo se volvieron sinónimos indiscutidos de progreso, bienestar, superioridad cultural y el poder de decidir qué es lo mejor para los pueblos subdesarrollados, llamados

ahora eufemísticamente «pueblos y países en desarrollo». Todas otras formaciones sociales y otras «culturas» son consideradas obstáculos para la expansión de la modernidad, el desarrollo y el capitalismo. El desarrollo y la expansión de la economía de mercado requieren de la pérdida de las culturas y comunidades locales indígenas por asimilación o extinción. En palabras del economista de Harvard Stephen Marglin: «La destrucción de cultura(s) ha sido el leitmotiv de la interacción de Occidente con el resto del mundo» (Marglin 2008: 245).

El rechazo y abandono de las teorías y prácticas del desarrollo, tal como sugieren Wolfgang Sachs, Arturo Escobar, Gustavo Esteva y otros, requiere, sin embargo, de una revisión crítica de la «colonialidad», el capitalismo, el imperialismo y la hegemonía estadounidense yendo a las raíces profundas que la ideología de la modernidad comparte con el «modo de conocimiento algorítmico» —es decir, la lógica de la ciencia moderna—, mientras que al mismo tiempo niega validez a otros modos de conocimientos llamados «experienciales» por el economista Stephen Marglin o «contemplativos» por el filósofo Martin Heidegger, quien opone este tipo de inteligencia al pensamiento «calculativo», que busca resultados más que significados. La hegemonía ideológica de la inteligencia calculativa ha atrapado al conocimiento occidental moderno en una sumisión servil a la búsqueda de objetivos prácticos y al desprecio por el pensamiento contemplativo o experiencial, con el consiguiente abandono y renuncia a toda epistemología alternativa y del desacuerdo.

Un dilema desafiante: derechos culturales, conservación y/o desarrollo nacional

Las últimas seis o siete décadas de teoría del desarrollo, sus prácticas y sus logros en las áreas periféricas de los países en desarrollo no ofrecen un panorama alentador. Críticas fundamentales del desarrollo han sido presentadas por varios científicos sociales desde fines de los 60. Gustavo Esteva (México) y Arturo Escobar (Colombia y EE. UU), siguiendo la escuela de pensamiento de Iván Illich, reconectaron sus análisis del desarrollo a la crítica al eurocentrismo y al «difusionismo» cultural enunciados por Samir Amin, J. M. Blaut y otros pensadores que vieron en el «desarrollismo» la imposición

ideológica occidental de la «modernización» como única salida de la «pobreza». Esta última siempre definida como ausencia o débil integración a una economía de mercado capitalista, ausencia de tecnología apropiada y de «know-how» en las poblaciones locales.

Nuestra «moderna» inhabilidad de entender empáticamente a la mayoría de las prácticas culturales de los pueblos indígenas amazónicos es una clara consecuencia de nuestro desprecio por la presunta ausencia de pensamiento algorítmico/calculativo entre los pueblos indígenas. No importa, por ejemplo, reconocer que el pueblo Huaorani, con su conocimiento «experiencial», ha podido sobrevivir, reproducirse y prosperar como entidad social independiente y autárquica durante milenios, en un ámbito geográfico notoriamente difícil y complejo, sin necesidad de recurrir a ninguna tecnología o contribución «científica» externa⁹. Tampoco ha habido un claro reconocimiento por parte de la comunidad científica moderna que pueblos como los huaorani —u otros pueblos amazónicos— han logrado construir formas de civilización exitosas con asombrosos resultados en la producción y reproducción antropogénica de un bosque tropical lluvioso, donde la sociedad moderna solamente ha sabido extraer, destruir y reemplazar la biodiversidad con la desertificación.

La lección civilizatoria de los tagaeri-taromenani y el desfase de la cultura política de la revolución ciudadana de Ecuador

Lo que ha permitido a los pueblos indígenas amazónicos utilizar, administrar, reproducir y conservar sus territorios de bosque tropical lluvioso —sus selvas— durante milenios, e incluso bajo dominación colonial y neocolonial, ha sido la aplicación sistemática de sus conocimientos experienciales a su vida socio-biológica, en la cual los humanos son reconocidos como parte de una red de «parientes» de una familia extensa total que

[9] Si bien es cierto que hachas y machetes de metal fueron introducidas en la Amazonía a partir de mediados y fines del siglo XVI, es también un hecho conocido que la adopción del metal afectó principalmente a los pueblos amazónicos de cultura hortícola que expandieron sus cultivos de tumba, roza y quema con más plantas de yuca (*Manihot esculenta*), plátanos, bananos, frijoles, maíz y otras decenas de cultígenos domesticados durante milenios por sus ancestros, sin beneficiar a los pueblos cazadores y forrajeros que solo cultivan pequeñas chacras de yuca (cf. Denevan 2013).

incluye a las entidades tangibles y a las intangibles también, los seres materiales y sus expresiones inmateriales. La vida material (biológica y física) y su reproducción es garantizada por la comunidad toda al asegurar ritual, simbólica y espiritualmente el *alter ego* intangible de todo lo que existe en el mundo¹⁰. Es una verdad irrefutable para los huaorani-tagaeri y los taromenani sin contacto que el principio rector de la vida en sus selvas es que solamente preservando la vida y el bienestar de los jaguares, el bosque y sus habitantes es que pueden sobrevivir. Este principio cultural no solamente es verdadero para los Huaorani sino que es una evidencia ecológica innegable.

¿Tiene realmente importancia si este precepto taromenani es consecuencia del pensamiento algorítmico o es, en cambio, el resultado del conocimiento experiencial? ¿Podemos nosotros, «individuos modernos», aceptar que el conocimiento y su práctica social pueden ser expresados en un lenguaje simbólicamente tan denso que su materialidad se nos vuelve incierta y opaca mientras su sentido es iluminado y socialmente obvio? La prueba trágica de que el principio taromenani del bienestar de los jaguares es una verdad «axiomática» puede encontrarse en el hecho de que los invasores de sus territorios, los kichwas y los colonos, se dedican a matar los jaguares envenenando a los restos de sus presas de caza que el jaguar va comiendo de a poco cada día (cf. Rival 2013). Al envenenar las presas de caza de los jaguares y a los jaguares mismos, los invasores kichwas y ecuatorianos están matando a los taromenani porque, estos pueblos viven «donde los jaguares nunca mueren» y donde cada taromenani que muere se transforma en un jaguar que recorre caminando la selva en busca de su territorio de caza y de forrajeo (cf. Rival 2013).

Es bien sabido por la ciencia ecológica y los ambientalistas que el bienestar del predador principal —en este caso el humano-jaguar (taromenani/jaguar)— indica la buena salud e integridad sistémica de la selva y la fuerza de la cadena trófica carnívoros/omnívoros, garantizándose así la salud bioambiental. Para los pueblos huaorani taromenani-tagaeri, la conexión

[10] Ver, entre otros, a Frédérique Apffel-Marglin: *Subversive Spiritualities. How Rituals Enact the World* (2011); Philippe Descola: *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia* (1994) y *Par-delà nature et culture* (2005); Tim Ingold: *The Perception of the Environment* (2000); Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.): *Nature and Society. Anthropological Perspectives* (1996).

biológica entre la salud del bosque y el bienestar de la humanidad es medida simbólicamente —y de manera incontrovertible— por el shamán, quien durante sus trances se conecta con sus «hijos adoptivos los jaguares y aprende adónde se localizan las presas de caza» (cf. Rival 2013). El envenenamiento de las presas de los jaguares y su muerte son acciones etnocidas de los invasores externos del territorio taromenani, que pueden clasificarse de «guerra biológica de baja intensidad» contra una entera comunidad indígena, y que deberían ser penadas por todo sistema legal que se precie de moderno.

La doctora Laura Rival, de la Universidad de Oxford, quien es seguramente la más ilustrada conocedora de la sociedad huaorani de la Amazonía ecuatoriana, ha podido demostrar que los huaorani (y sus clanes en *aislamiento voluntario*, los tagaeri-taromenani) son fundamentalmente forrajeros que recorren permanentemente —en ciclos estacionales— la selva antropogénica que ellos mismos y sus antepasados y ancestros han nutrido y criado por siglos (¿o milenios?), no precisamente «domesticándola» sino acompañándola y guiándola a fin de mantener su productividad en términos de proteínas animales y abundancia y diversidad botánica.

En consecuencia, los territorios tagaeri y taromenani, en su totalidad y complejidad ecológica, no son solamente las tierras ancestrales recibidas a través de generaciones, sino que son esencialmente sus selvas «cultivadas y nutridas» por siglos de acción humana inteligente. De esta manera, podemos afirmar que los territorios huaorani, tagaeri y taromenani constituyen y expresan la construcción antropogénica milenaria de su propia civilización¹¹.

La respuesta de la ciudadanía revolucionaria del Ecuador a la explotación petrolera en la bioreserva de Yasuní

La cancelación por parte del gobierno de la Iniciativa Yasuní-ITT y la decisión de dar comienzo a la explotación petrolera en el bloque 43 (ITT) ha provocado inmediatamente una serie de

[11] Bajo una mirada de «larga duración histórica», a la manera de Fernand Braudel (*A History of Civilizations*, 1993), los taromenani-tagaeri-huaorani no se distancian de otros pueblos y civilizaciones de América y del mundo que han construido y registrado su propia historia en el espacio, en el lugar de su ocupación milenaria.

respuestas organizadas por parte de la población ecuatoriana, la que se ha movilizado para demandar un referéndum nacional sobre la conveniencia o no de explotar el petróleo en el bloque 43 (ITT) del Yasuní. Para principios de abril del 2014, miles de firmas fueron presentadas a las oficinas correspondientes del gobierno demandando el establecimiento del referéndum. Hasta el momento de escribir estas líneas, la respuesta del gobierno ha sido entre tibia y hostil, argumentando incluso la legitimidad de varios centenares de firmas con argumentos técnico-legales de dudosa validez política.

Aparece con claridad, en el caso y en el de los Yasuní y en el de los tagaeri-taromenani, una de las tendencias políticas frecuentes y recurrentes en muchos de los gobiernos reformistas y revolucionarios de América Latina (Perú, 1968-1975; Bolivia, con la presidencia de Evo Morales; incluso el Chile de Salvador Allende). Se trata de movilizar a la población y buscar su apoyo despertando las expectativas más radicales en el pueblo y ciudadanía más comprometidos con los cambios y cuando estos cambios, anunciados entran en contradicción con la realidad económica y geopolítica, la desmovilización es difícil si no imposible y las demandas que fueron propuestas por el mismo gobierno devienen en amenazas a su estabilidad política y tildadas de «intrigas» de intereses extranjeros o grupos reaccionarios. En el caso Yasuní-ITT, hasta la misma Constitución de la República del Ecuador, aprobada por voto popular en el año 2008, parece ser cuestionada por el Gobierno de la Revolución Ciudadana frente a los intereses estratégicos nacionales que exigen la explotación petrolera para poder redistribuir la riqueza del país:

El inciso 7 del art. 57 establece sin equívocos: «La consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras (comunidades, pueblos y nacionalidades, n. d. a.) y que puedan afectarles ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten y recibir indemnizaciones por los perjuicios sociales, culturales y ambientales que les causen. La consulta que deben realizar las autoridades competentes será obligatoria y oportuna. Si no

se obtuviese el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la Constitución y la ley».

El inciso 21 del mismo art. 57 afirma que: «Los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario son de posesión ancestral irreductible e intangibles, y en ellos estará vedada todo tipo de actividad extractiva. El Estado adoptará medidas para garantizar sus vidas, hacer respetar su autodeterminación y voluntad de permanecer en aislamiento, y precautelar la observancia de sus derechos. La violación de estos derechos constituirá delito de etnocidio, que será tipificado por ley».

A manera de conclusión

La cita de André Malraux: «Resisto, luego existimos» insinúa otra pregunta penosa que me hago de manera recurrente en estos años tardíos de activismo antropológico: ¿por qué seguir escribiendo?, ¿por qué continuar denunciando los atropellos y crímenes de lesa humanidad que se cometen a diario en contra de los pueblos indígenas?, ¿quiénes son nuestros lectores si no los que ya están convencidos de la barbarie perversa de todo sistema político y económico contemporáneo?, ¿cuál es el sentido de la escritura académica humanística y antropológica y su publicación en forma de libros, artículos, declaraciones?, ¿se benefician los pueblos indígenas y los sectores populares en algo de todos estos esfuerzos?

El día 1.º de setiembre de este año, cuatro luchadores sociales asháninka de la comunidad de Saweto en el río Tamaya de la Amazonía peruana fueron amarrados frente a sus esposas, niños y miembros de la comunidad y matados a balazos por pistoleros de las empresas madereras nacionales. La única culpa de los comuneros asháninka era haber tratado de defender sus tierras ancestrales pidiendo al gobierno del Perú otorgarle título de posesión y protección policial. El dirigente asháninka Edwin Chota Valera había aparecido en entrevistas del *New York Times* y de la *National Geographic* como ejemplo de luchador ambiental y etnopolítico. ¿De qué le sirvió esta notoriedad pública internacional si los gobiernos de Alan García y de Ollanta Humala no hicieron absolutamente nada para titular las tierras asháninka y ofrecerles protección?

¿Cómo no enfurecerse ante la obscena y perversa legislación aprobada a carpetazo por una clase política corrupta que otorga en concesiones miles de hectáreas de las tierras de las comunidades indígenas a las empresas madereras, mineras, petroleras y a los agronegocios ecocidas de palma aceitera africana y soya genéticamente modificada por Monsanto, Cargill y Dow Chemical?

Uno escribe con ira y piensa en las armas. Quizá en el sentido que le daba el intelectual palestino Edward Said cuando se refería a la pluma como a una espada; o tal vez en el otro sentido menos metafórico de los tagaeri-taromenani del Yasuní, quienes proponen la lanza y el jaguar como barrera para su «buen vivir». Lo cierto es que, aun en aislamiento voluntario, los pueblos indígenas saben lo que pensamos e interpretan nuestras intenciones: las buenas y las malas. Las de la Revolución Ciudadana de Ecuador en vía de ser traicionada por la glotonería neoliberal y las del servilismo neocolonizado del Perú de Humala que aún no sabe mirarse en el espejo de su historia milenaria.

*Escrito en Lamas, Perú, y Davis, California,
entre agosto y setiembre del 2014 .*

B I B L I O G R A F Í A

APFFEL-MARGLIN, Frédérique

2011 *Subversive Spiritualities. How Rituals Enact the World.* New York: Oxford University Press.

BRAUDEL, Fernand

1993 *A History of Civilizations.* New York: Penguin Books.

DENEVAN, William M.

2013 «Nueva escritura de la historia preeuropea de la Amazonía». VARESE, Stefano, Frédérique APFFEL-MARGLIN y Róger RUMRRILL (coords.). *Selva Vida. De la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración.* Lima/Copenhagen/México/La Habana: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA/Programa Universitario México Nación Multicultural, PUMC/Universidad Nacional Autónoma de México/CASA, Fondo Editorial Casa de las Américas, 179-189.

DESCOLA, Philippe

1994 *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia.* New York: Cambridge University Press.

2005 *Par-delà nature et culture.* Paris: Éditions Gallimard.

DESCOLA, Philippe y Gísli PÁLSSON (eds.)

1996 *Nature and Society. Anthropological Perspectives.* London/New York: Routledge.

INGOLD, Tim

2000 *The Perception of the Environment.* London/New York: Routledge.

MANN, Charles C.

2005 *1491: New Revelations of the Americas before Columbus.* New York: Knopf.

MARGLIN, Stephen A.

2008 *The Dismal Science. How Thinking Like an Economist Undermines Community.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

MEGGERS, Betty

1958 *Estudios sobre ecología humana.* Washington: Unión Panamericana.

1971 *Amazonia. Men and Culture in a Counterfeit Paradise.* Chicago/New York: Aldine.

RIVAL, Laura

2013 *Haciendo fronteras. Transformaciones Huaorani.* Manuscrito. Inédito.

VARESE, Stefano

2001 «The Territorial Roots of Latin American Indigenous Peoples' Movement for Sovereignty». *HAGAR. International Social Science Review*, vol. -2, n.º -2, 201-217.

2004 «José María Arguedas: anecdotario mínimo». *Martín. Revista de Artes y Letras de la Universidad de San Martín de Porres*, año IV, n.ºs 10-11, noviembre, 141-143.

2006 *La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía peruana.* 4.ª ed. Lima: Fondo Editorial del Congreso.

2006 *Witness to Sovereignty. Essays on the Indian Movement in Latin America.* Copenhagen: IWGIA.

2008 *La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía peruana.* 5.ª ed. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

2014 «El derecho a resistir. Pueblos indígenas y autodeterminación». Conferencia. III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología. Ciudad de México, 26-28 de setiembre. Inédita



 Investigación

Cecilia Rivera

MEMORIAS DEL DISTRITO DE SAN JUAN DE LUCANAS



PRESENTACIÓN

He visitado San Juan de Lucanas irregularmente durante los últimos 18 años. La primera vez llegué por allí en 1996, con Carmen María Pinilla, y en los últimos años lo hice con dos grupos de estudiantes de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Con Piero Fioralisso¹, Luis Vargas, Cecilia Sueiro y Claudia Tristan volvimos recientemente para reunir y elaborar buena parte del material de este trabajo. Así, este texto ha sido escrito entre varios, y aun cuando busca ser una presentación general del distrito de San Juan de Lucanas hoy, se trata, más bien, de un mosaico de observaciones y memorias que nacen de lo que los habitantes del distrito han querido compartir con nosotros en estos años. Por ello, esperamos que Severino de la Cruz, Mario Puza, Mario Rodríguez, Isaac y Américo Peñafiel, Fortunato García, Rómulo Ccahuay, Aureliano Montoya, Edwin Robles, Rosa Guerra, María Puza, Leonor Tincopa, Mariano Rodríguez, Fausto Pariona, Efraín Amao, Alicia Pariona, Lino y Maguín Sánchez, Reinaldo Rosales, Bernardino Solar, Alberto Escajadillo, Alfonza Huamaní, las señoras Flor y María de San Juan, las señoras Celia, Irene y Vicenta de Utec,

[1] Quiero agradecer a Luis Vargas y especialmente a Piero Fioralisso por su colaboración en la redacción de algunas partes del texto.

y todos los hombres y mujeres que han colaborado con nosotros sientan que este trabajo es también un poco suyo².

Son 630 hombres y 603 mujeres, en total 1233 personas las que, según el Censo Nacional de Población y Vivienda del 2007, viven en el distrito de San Juan de Lucanas, incluyendo los anexos de Acola, Utec y Pampahuasi. Con solo 44,59 km² de superficie³, pero la mayor densidad poblacional de la provincia (27,65 hab/km²)⁴, San Juan es el distrito más pequeño de la provincia andina de Lucanas en el sur del departamento de Ayacucho. Su territorio se extiende a los dos lados de la carretera que lleva de Nasca al Cusco⁵. Su capital, San Juan, se encuentra alejada 1 km de la carretera sobre una vía vecinal⁶; y a 45 minutos en vehículo desde Puquico, la capital de la provincia. Sobre ese camino vecinal afirmado, que se aleja de la carretera bajando la ladera hacia el río San José, se encuentran también los anexos de Accola y Utec a 3 y 15 km. Cada uno de los centros poblados aloja también una comunidad campesina, y el tercero, además, un campamento minero⁷.

Las tramas de algunos cuentos y de la novela *Todas las sangres* de José María Arguedas ocurren en lugares a los que el novelista pone los nombres de San Juan, Utec y Accola, principalmente. Aun cuando, como en toda obra literaria, estamos ante una fabulación, esta aparece inspirada, entre otros, tanto en la experiencia infantil⁸ como en el contacto

[2] Salvo una, todas las personas fueron contactadas y entrevistadas inicial o exclusivamente en el distrito de San Juan. Consideramos así casi solo el testimonio de quienes viven en el distrito en el momento de la observación.

[3] Información obtenida del Banco de Información Distrital del Instituto Nacional de Estadística e Informática (<<http://desa.inei.gob.pe/mapas/bid>>). Consulta hecha el 11 de mayo del 2010.

[4] Información extraída del *Plan estratégico de desarrollo de la provincia de Lucanas 2011-2013*, de la Municipalidad Provincial de Lucanas (<<http://munipuquico.gob.pe/descargas/PlanEstrategicodeDesarrolloProvincialLucanas.pdf>>). Consulta hecha el 24 de octubre del 2014.

[5] Se trata del Tramo I del Corredor Vial Interoceánico Sur Perú-Brasil. En diciembre del 2010, el Ministerio de Transportes y Comunicaciones dio el nombre de «José María Arguedas» al tramo Nasca-Abancay sobre esta carretera.

[6] Se trata de un camino afirmado que, según los testimonios locales, fue abierto a mediados del siglo XX por la empresa minera que operaba en Utec.

[7] Vale aclarar que el área de observación no incluyó a Pampahuasi, el tercer anexo del distrito, ubicado a dos horas de San Juan.

[8] José María Arguedas vivió entre el pueblo de San Juan, las comunidades de San Juan y Accola, el caserío de Utec y la hacienda Viseca, entre 1917 y 1924, entre los 6 y 13 años de edad. Conservó contacto con su familia paterna en la hacienda Viseca y permaneció dos



epistolar y la investigación del autor⁹ en el distrito de San Juan de Lucanas, en su vínculo con sus gentes, su geografía y sus problemas sociales y culturales. En cierta forma, podemos decir que el autor conserva los nombres de los lugares no solo como un recurso para anclar el argumento de la novela en la referencia a un lugar real y concreto, sino también a modo de homenaje y reconocimiento a las gentes y luchas de esos pueblos que conoció y amó.

La evocación del nombre de José María Arguedas despierta entre los habitantes de San Juan recuerdos o historias que, anudadas a las marcas en el espacio, dan cuenta de cómo su figura subsiste en el imaginario general de este distrito. Los pobladores de San Juan, la capital del distrito, señalan a los visitantes la casa de la madrastra o del hermanastro en una esquina de la plaza central, el busto del escritor en ella y el nombre de la escuela local. En el centro poblado de Accola, se muestra la piedra «de la que el niño no pudo bajar», el camino por el que descendía la quebrada o el lugar donde hasta hace poco estaba la vivienda de piedra de sus amigos, y se recuerda que el niño Arguedas vivía en la hacienda de Viseca. En Utec, señalan la pampa donde ya no está el maizal en el que, cuando niño, quiso suicidarse pero se quedó dormido después de pedirle a la Virgen que se lo llevara. El presente estudio, sin embargo, no trata de las representaciones y los discursos que existen alrededor de la figura de Arguedas. Ni tampoco busca identificar en el sitio los lugares o las historias de las narraciones argüedianas¹⁰. Nos preguntamos más bien: ¿qué ha sucedido con el lugar y las gentes que inspiraron a Arguedas?

LA PROMESA DEL BIENESTAR

Según las autoridades locales, la población del distrito es hoy aun menor que lo que mostraba el censo del 2007. El número de residentes permanentes sería alrededor de solo

meses alojado donde un empleado de la empresa minera en Utec, haciendo investigación de campo en 1957.

[9] Unas veces narrador, otras poeta, periodista y antropólogo.

[10] Trabajar la relación entre las obras y el lugar supone pensarlos como referencias unos de otros, y preguntarse por procesos históricos, pero también simbólicos y psicológicos que explican cómo llegaron a serlo. No pretendemos hacer nada de esto.

800, siendo San Juan el pueblo que aporta mayor número de habitantes, alrededor de 600 hombres y mujeres; luego Utec, con aproximadamente 100; y finalmente Acola y Pampahuasi, con menos de 100 habitantes cada uno. En su percepción, la población del distrito se parecería más a las cifras que arrojan los censos de 1993 y 2005 (ver anexo1). La diferencia entre los datos censales y la cantidad efectiva de pobladores percibidos se explicaría porque una alta proporción de sus habitantes reside solo estacionalmente en San Juan. Viven o trabajan en otros distritos, provincias e incluso departamentos, y es difícil saber dónde fueron censados. El actual alcalde distrital, por ejemplo, reside en Puquio, donde tiene una empresa de transporte, y, aunque tiene propiedades en Accola, alquila habitación en San Juan. La situación inversa es también muy frecuente. Es el caso del agricultor y comunero que es docente en un centro escolar o instituto superior fuera del distrito, en Puquio o en Lucanas, pero mantiene una vivienda y actividades agropecuarias en San Juan, Utec o Accola.

Los grupos poblacionales más visibles en la cotidianidad de San Juan son personas de la tercera edad y niños. El censo del 2007, sin embargo, muestra aquí también una figura algo distinta. Ciertamente, la población es joven, con 46% de hombres y mujeres menores de 25 años. Pero el 31% se encuentra en el rango de 25 a 50 años, y solo el 23% restante es mayor de 50 años. Ahora bien, desde hace algunos años es preocupación cotidiana de autoridades, pobladores y docentes que el distrito pierde constantemente población; tanto que se discute como una amenaza inminente el que el Ministerio de Educación esté considerando cerrar o reducir los colegios de San Juan y de Utec.

En los testimonios se cuenta de una época que parece lejana, en la que la población del distrito crecía gracias a la actividad minera en Utec, a contrapelo de la tendencia general a perder población de otros pueblos de la provincia y del departamento de Ayacucho. Hacia finales de la década de 1980 y comienzos de la de 1990, sin embargo, la violencia política y la reducción, y finalmente el cese de las operaciones de la empresa minera, produce la emigración generalizada de los trabajadores y sus familias. Y aunque en los últimos años la población puede estar creciendo más allá de la percepción de las autoridades, 1233 personas en el censo del 2007 es solo

algo más de la mitad de los 2267 habitantes que registraba el censo de 1981 (ver anexo 1). Aun cuando la encuesta de Hogares del 2013 indicaba un crecimiento adicional (1516 habitantes^[1]), la situación no se ha revertido. Son testimonio de esta radical contracción de la población las viviendas abandonadas y derruidas o desmanteladas de lo que fue el campamento minero que forma hoy parte del centro poblado de Utec. Los trabajadores mineros, solteros o con familias, que habían llegado de todas partes del país, y también de las zonas rurales de los alrededores, se marcharon a otros pueblos en búsqueda de oportunidades, o huyeron de la violencia política que, además de destrozos a la propiedad de la empresa minera, terminó causando la muerte de dos de sus empleados. De los más de 1000 obreros que recuerdan haber sido, en 1995, quedaban 337, y en el 2013 la posta médica registraba en todo Utec solo 153 pacientes.

Los pocos que se quedaron no fueron siempre quienes habían nacido en Utec u otras partes del distrito. La tendencia a moverse en el territorio y emigrar estacional y finalmente de forma definitiva estaba bien establecida cuando la violencia política amenazó la actividad agropecuaria y la administración pública en el distrito. El miedo acentuó entre la población originaria, sobre todo entre los jóvenes de entonces, una tendencia preexistente a moverse por el territorio y emigrar, común a la región y asociada tanto a la búsqueda de oportunidades educativas en Puquio, Nasca e Ica, y laborales en las haciendas de Nasca e Ica, la minería de Marcona o en la ciudad de Lima, como a la bancarrota del comercio de ganado aun antes de la implementación local de la Reforma Agraria en la década de 1970^[2].

Desde la primera visita en 1996, cuando las huellas de la violencia política no hablaban del pasado sino del presente, nos acompaña la sensación de visitar un lugar semidespoblado, pobre y descuidado. En Utec, en noviembre de 1996, dos guardias de la maquinaria de una mina paralizada y un pequeño

[1] Dato elaborado por el Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social, según la Encuesta Nacional de Hogares 2013 (ENAHOG, INEI) y la Encuesta Demográfica y de Salud Familiar 2013 (ENDES, INEI) (<<http://www.midis.gob.pe/mapas/infomidis/>>). Consulta hecha el 8 de agosto del 2014.

[2] *Ibid.*

grupo de mineros en huelga que llevaba meses viviendo de la olla común hablaban de la reciente ruina económica. En San Juan, una vivienda incendiada en la plaza principal y un puesto policial vacío le hablaban al más desprevenido visitante del temor, y no de la quietud, de una población rural¹³. De las casonas de los viejos señores terratenientes, ganaderos y mineros que, según la memoria, hacían lustrar su vajilla y espuelas de plata al sol, solo quedaban algunos arcos de piedra, un corredor, la casa de la familia Pacheco donde vivió José María Arguedas, y que luego fue declarada patrimonio de la nación, y la memoria de una maravillosa custodia de plata de la iglesia matriz de San Juan que la diócesis habría guardado en lugar seguro. El panorama social del distrito ha cambiado.

En San Juan se habla quechua, sobre todo entre campesinos mayores y mujeres. Pero, del 30% de sanjuaninos que aprendieron quechua en la infancia¹⁴, la mayoría son bilingües, de modo que no sorprende que los niños entiendan quechua pero no lo hablen. En el campo de la educación formal, solo el 10% carece de algún nivel, pero son muy pocas las personas las que logran seguir y culminar estudios superiores. De 71 personas que lo hicieron, y que representan el 5,97% de los sanjuaninos¹⁵, la gran mayoría son maestros, algunos docentes de educación superior que no laboran en el distrito y 6 ingenieros civiles, mineros y metalúrgicos. De la población ocupada (453 personas), los más se desempeñan como trabajadores no calificados (38%) en diversas actividades, entre las que los peones agropecuarios representan el 62% y los mineros solo el 2%. En total, los emprendimientos mineros solo emplean al 7% de la población ocupada. Los emprendimientos agropecuarios siguen siendo la fuente mayor de trabajo. 34% de los sanjuaninos calificados y no calificados la tienen como su actividad principal. Pero solo 14% del suelo (410 ha) se dedica a la agricultura y un mayoritario 85% (2478,82 ha) son pastos

[13] Recién a mediados de 1996 se había levantado el estado de emergencia que acompañó la lucha de las fuerzas armadas contra el levantamiento de Sendero Luminoso, también en esta zona sur de Ayacucho.

[14] Los datos de este párrafo son elaboración propia a partir del Censo del 2007, consultado en <<http://ineidw.inei.gob.pe/ineidw/#>>, entre setiembre y octubre del 2014.

[15] 15,48% tiene educación superior incompleta; 37,51%, secundaria; y 28,39, primaria. Elaboración propia a partir del Censo 2007.

naturales¹⁶. Los centros de enseñanza y los de comercio al por menor proporcionan la actividad principal al 13 y 12 % de la población ocupada respectivamente.

En los últimos 5 años, en un contexto de paz política y de crecimiento económico que le ha permitido al Estado algunas acciones de redistribución a través de programas de asistencia y financiamiento municipal, se ha empezado a notar algún cambio en la infraestructura y los servicios. Sin embargo, las condiciones generales de pobreza son notorias. Según la ENAHO 2013, la pobreza alcanza al 45% de la población, la pobreza extrema al 17,9%, y la tasa de desnutrición está en 42,9%. Según el plan estratégico de desarrollo de la municipalidad provincial de Lucanas, la desnutrición crónica en San Juan está en 28%¹⁷.

Tuvimos la oportunidad de revisar los formularios con que las autoridades locales reportaron a 371 personas al Sistema de Focalización de Hogares (SISFOH) del 2014, distribuidas en 117 familias. El 50% de las viviendas que habitan estas familias son alquiladas, lo que, aunado a la cantidad de vivienda abandonada o cerrada que se puede observar, no hace más que reforzar la idea de que San Juan es un distrito que, con el paso del tiempo, perdió y sigue perdiendo habitantes. Pero, considerando la tendencia a crecer que muestra la ENAHO 2013, también indica que existe un número creciente de familias nuevas que necesitan un lugar para vivir, por lo general parejas jóvenes que deciden quedarse o volver al distrito. En Utec, hay mayor número de ellas. Muchos trabajadores mineros foráneos que se quedaron y las familias formadas por sus hijos alquilan las viviendas de los locales que se marcharon. Con relación a los servicios urbanos, esos formularios indican que tanto en San Juan como en Utec, en el 2014, el 88% y 76% de los hogares incluidos, respectivamente, tienen servicio eléctrico. Pero en Accola, en cambio, casi el 67% de los hogares usa velas como forma de iluminación. Si bien el abastecimiento de agua es principalmente a través de la red pública del distrito en las tres comunidades, esta solo funciona algunas horas cada día. En San Juan, el 55% de los hogares cuenta con servicio público de desagüe y el 10% usa letrinas o

[16] Información extraída del *Plan estratégico de desarrollo de la provincia de Lucanas 2011-2013*, de la Municipalidad Provincial de Lucanas (<<http://munipuquio.gob.pe/descargas/PlanEstrategicodeDesarrolloProvincialLucanas.pdf>>). Consulta hecha el 24 de octubre del 2014.

[17] *Ibid.*

pozos ciegos dentro de la vivienda. Pero el hecho saltante es que la gran mayoría no cuenta con servicios higiénicos dentro de su hogar: el 30% de los hogares en San Juan, pero el 76% y 83% de los hogares en Utec y Accola, respectivamente.

Se apilan algunas preguntas: ¿cómo es que en el distrito de San Juan de Lucanas no se ha conservado para su población el bienestar que añoran?, ¿qué aspecto tiene la comunidad local y quiénes son hoy sus actores institucionales y colectivos?, ¿dónde se conservan las huellas del pasado y asoman las del futuro en el paisaje?, ¿cuál es el lugar de la incipiente reactivación de la empresa minera en la comunidad de hoy y en la memoria de la historia local?

LA PERSPECTIVA DEL TRABAJO

Aunque pequeño, y la mayor parte de su población actual organizada en cuatro comunidades campesinas, el distrito de San Juan de Lucanas no puede ser tratado como una unidad homogénea y menos como un espacio social aislado. Dado que el presente de un lugar y una comunidad es producto de un proceso histórico, a la vez concreto y subjetivo, decidimos armar este trabajo prestando especial atención a la descripción de los hitos o conflictos que marcan la vida en el distrito de San Juan de Lucanas, según el testimonio de una diversidad de actores entrevistados localmente cuya memoria alcanza, en las personas mayores, a las primeras décadas del siglo XX. Así, este trabajo se organiza siguiendo los campos que, de acuerdo a las memorias locales, parecen condicionar y dar forma a la sociedad de San Juan de hoy: uno, vinculado a las desapariciones de una clase terrateniente y la minería local; otro, en torno a la crisis de la actividad agropecuaria; y un tercero, en relación a la organización política local. Sumamos a ellos nuestra mirada al modo como estos campos encuentran expresión en la organización y manejo del espacio. Los límites entre uno y otro ámbito son tenues, difusos y artificiales.

Pareciera ser que el proceso de la historia reciente y de la actualidad de San Juan, Utec y Accola no pueden ser narrados hoy sin reparar en el lugar que la operación minera tuvo y tiene en el territorio, en la identidad, en la economía familiar, en los proyectos y discursos de desarrollo y bienestar, entre muchos otros aspectos de la vida social en el distrito. La fundación misma

del distrito por parte de los españoles es explicada por el hecho de que esta zona fuera un yacimiento minero prehispánico. Ciertamente, el proceso histórico del distrito ha estado marcado durante el último siglo por la forma en la que diferentes grupos de la sociedad en San Juan se relacionan con la operación minera, y los efectos positivos o negativos que se producen a partir de dicha relación. Sin embargo, la tendencia, al momento de la reciente investigación de campo, a concentrarse en los efectos de «la empresa» descuidando otros hechos de la historia local puede deberse también a la expectativa que despierta la reanudación de las operaciones mineras en los últimos dos años. Esta historia minera, oculta otras historias —una historia rural, una historia de las luchas políticas, sindicales y de las mujeres, una historia de la violencia, una historia de la cultura local, entre otros— cuyos protagonistas no llegan a reconocerse como actores ni como víctimas.

Revisaremos, pues, la historia reciente del distrito de San Juan y los discursos históricos que alrededor de ella generan sus propios pobladores, la dinámica de la política local, las estrategias de utilización de recursos y las diferentes visiones de desarrollo que coexisten a partir de ellas en San Juan.

MEMORIAS MINERAS

Los pobladores del distrito de San Juan de Lucanas recuerdan hoy que en las primeras décadas del siglo pasado un sanjuanino, el ingeniero Naranjos, encontró minerales en las faldas del cerro Santa Bárbara y decidió reclamarlos para sí. Pero Naranjos no está en la memoria local, ni los sanjuaninos le cuentan de él al foráneo curioso, por no haber tenido éxito en la empresa. Hubo alguien más avisado que se hizo del botín. El relato local cuenta que en el viaje que hacía a Lima para hacer el denuncia y pedir los permisos de propiedad y explotación, se encontró por una casualidad con un viejo amigo con el que se quedó platicando por un rato. Lo que el ingeniero Naranjos no sabía era que el ingeniero Pisculichi, conocedor de sus planes, desde un inicio había emprendido un viaje simultáneo a Lima con este mismo fin. Cuando Naranjos llegó al ministerio, cuenta la historia, le dijeron que las tierras que reclamaba acababan de ser registradas y no se las podían dar en uso. Pisculichi sería el

único que lo podría hacer. Con ese denuncia se inaugura, en la memoria contemporánea, la minería moderna en el distrito de San Juan de Lucanas.

No hay una única forma de recordar los sucesos. Según sus descendientes, Adolfo Peñafiel, un comerciante ecuatoriano que emparentó por matrimonio con la élite terrateniente sanjuanina y se afincó en la hacienda Viseca, no solo se desarrolló como hacendado y ganadero; también adquirió la concesión de explotación de las minas de San Juan, donde se encuentra la mina Ventanilla, y las dejó a cargo de uno de sus hijos quien organizaba su explotación artesanal. Los mineros vivían en los alrededores, y también en torno a la casa hacienda. Allí llevaba el ingeniero el mineral a moler en el buitrón. Quienes recuerdan esta historia no lo vieron funcionando, y no queda claro si el buitrón es un cerco que funciona hoy de corral, o el molino de mineral adjunto del que se puede ver las bóvedas por donde discurría el agua y alojaban las piedras de moler hoy tiradas bajo el estiércol, ni si las tinajas que la comunidad ha conservado en el patio de la casa de Viseca eran en verdad donde se fundía el mineral¹⁸. Pero recuerdan que el ingeniero no pudo modernizar la explotación, pues murió joven y las minas quedaron abandonadas. Cuando se venció la concesión, «la denunció la compañía minera cuyo principal accionista era el ingeniero Boza que fue presidente de la cámara de senadores»; pero no explotó la mina Ventanilla, sino una nueva veta en Utec. Los nuevos propietarios crearon una empresa moderna.

Aun cuando el relato puede ser impreciso en cuanto a las fechas del denuncia e inicio de la explotación moderna, una idea es bastante clara: en ambas formas del recuerdo, los locales habían perdido la oportunidad de conducir la explotación minera. Esa no sería la única oportunidad perdida. En San Juan se dice también que los señores locales se opusieron a que la nueva carretera entre Puquio y Nasca

[18] Según el Diccionario de la Real Academia Española de 1817: «*buitrón*: Horno en que se beneficia la plata de las minas en Indias. Es de dos maneras: uno en que se pone el metal molido que llaman harina y es como un cajón grande de piedra de sillería y otro que llaman de fuego que es una hornilla de ladrillos fabricada de modo que poniendo los metales dentro se les da fuego por debajo de la hornilla y este es el que sirve para el metal que llaman negrilla Fornax argentaria» (<<http://books.google.com.pe/books?id=IR5JaGBj-nQC&pg=PA147&lpq=PA147&dq=buitr%C3%B3n+horno&source=bl&ots=HgUZYm0z2B&sig=Gehw2JNdZFmhiZYxQfUaxHmfS60&hl=es-419&sa=X&ei=o4kaVLukEpO9ggTa2IH4Cg&ved=0CEAQ6AEwBg#v=onepage&q=buitr%C3%B3n%20horno&f=false>>). Consulta hecha el 13 de agosto del 2014.

pasara por el pueblo de San Juan, quedando este, así, a solo un kilómetro pero fuera del movimiento económico de la misma¹⁹.

La historia minera en Lucanas, como en general en la sierra peruana, es de larga data. Durante todo el período colonial las minas de la región centro y sur de los andes fueron explotadas de forma sistemática. Actualmente, los pobladores de San Juan, sobre todo quienes fueron obreros mineros, reconocen las huellas de esa actividad en el paisaje del distrito en forma de socavones y túneles, de los que disfrutaban hablar. Según explican, hay los túneles coloniales, que no son las chimeneas contemporáneas, pero que se cruzan con los socavones republicanos y contemporáneos, de modo que los obreros solían deslizarse por ellos cuando llegaban atrasados al trabajo y querían evitar los controles de la mina. Con las luchas por la Independencia, y sus consecuencias en la economía y la infraestructura productiva nacional, la minería intensiva colonial llegaría a su fin, y no será hasta finales del siglo XIX e inicios del siglo XX cuando algunos pequeños capitales empiezan a trabajar las minas, hasta que en la década del 1930 se produce un *boom* minero.

La cronología de la minería local propuesta por Fausto Puza Silva, párroco de Utec, en 1985, se ajusta a esta secuencia: «Los primeros explotadores eran Ingenieros Incas» (Puza Silva 1985: 58), y durante la Colonia y hasta 1877 el esplendor minero le habría hecho merecer a San Juan el título de capital de la provincia. «Según la tradición recibida de mis tatarabuelos había: lavaderos, trapiches y un comercio febril. El año 1882 llegan también los italianos a explotar en Milagroyoc» (Puza Silva 1985: 59). Y entre 1907 y 1919, Adolfo Peñafiel trabaja en pequeña escala la mina Ventanilla. El ingeniero Antúnez de Mayolo hace «los verdaderos estudios» a comba y barreno, en Utec, entre 1936 y 1939. El Consorcio Minero del Perú introduce maquinaria moderna recién entre 1945 y 1964. De allí en adelante, la explotación solo se interrumpe unos meses, al cambiar la propiedad al Banco Minero del Perú. En la opinión de Fausto Puza, «la inquietud minera llegó a Utec esparciendo en sus habitantes: idioma, cultura, nuevas costumbres, progreso

[19] Esta carretera terminaría de articular el eje económico de la región sur de Ayacucho, así como el Cusco y Abancay con la costa y Lima, sin pasar por Huamanga (cf. Montoya 1980) o Arequipa.

y civilización» (Puza Silva 1985: 60), que transformarían el asentamiento de Utec en un pujante distrito. Habían traído camiones, electricidad y la población de diversos lugares que le daba vida al mercado y a la parroquia que él atendía.

Pero sus esperanzas no se cumplen y este período termina con la paralización de la actividad minera en 1995. Declarada la bancarrota del Consorcio Minero del Perú, las 37 concesiones mineras que conformaban el Centro Minero de San Juan de Lucanas de su propiedad pasaron, en 1968, al Banco Minero del Perú, que era su principal acreedor. En 1980 se independiza el centro minero y se crea, por Decreto Ley 23205, la empresa Minera San Juan de Lucanas S. A. estableciéndose que más del 51% de sus acciones deben pasar a Minero Perú. Después de algunos años de mantener niveles altos de productividad, los precios de los minerales en el mercado internacional caen y se suman a la crisis económica del país y a la violencia política en la sierra sur. Empiezan entonces los recortes de personal y la emigración de trabajadores. Finalmente, el Banco Minero es liquidado y, a fin de pagar los beneficios sociales a los más de 300 trabajadores que persistían luchando por ellos, ya paralizada la actividad, se adjudica, después de largas y complejas negociaciones, las acciones de la empresa minera a 311 de sus extrabajadores —26 no aceptaron el acuerdo—, y la propiedad de terrenos y lo que en ellos había pasa a la Comunidad Campesina de Utec.

Ante la inactividad de la empresa en Utec, la mayor parte de los mineros había emigrado, el mercado se había cerrado y se desmantelaron muchas de las instalaciones, entre ellas la planta eléctrica. La carretera que inauguraron en 1945 para el movimiento del mineral sigue hoy solo afirmada. Y el colegio, cuyo primer local los trabajadores del sindicato minero recuerdan haber construido viga a viga, y logrado luego que atrajera a estudiantes de la región formando para el trabajo en los talleres de carpintería y mecánica de la empresa minera, ha perdido esa ventaja; y aunque funciona aún, lo hace con un número comparativamente muy reducido de estudiantes.

En el 2006 se inicia un período nuevo. La Compañía Minera Río Azul termina el proceso de adquisición de acciones de los extrabajadores iniciado en 1999. En el 2008, se constituye La Sociedad Minera de Responsabilidad Limitada Ventanilla, que logra los permisos para reiniciar operaciones mineras. Pero no se puede

esperar una minería que recupere los volúmenes de la población y con ella la actividad comercial local. El plan de ampliación y reinicio del centro minero de San Juan de Lucanas del 2013 solo prevé 3,2 años de vida útil a la mina, 5 a la explotación de relaves y mineral de otras fuentes, y un total de 150 puestos de trabajo, de los que solo el personal no calificado sería contratado en la zona. No se prevé siquiera acercarse a una población que vuelva a colmar los campamentos abandonados en Utec. Aun cuando solo 1% de los denuncios de recursos mineros en la Provincia de Lucanas son del distrito de San Juan²⁰, esto ha sido suficiente para reactivar la memoria y las expectativas.

OTRAS MEMORIAS

Como consecuencia de la desaparición de los aparatos coloniales de control político, y en ausencia de aparatos estatales que los sustituyeran, los terratenientes en el Perú privatizaron y monopolizaron el poder político durante el siglo XIX y principios del XX (cf. Flores Galindo 1999, 2010). De acuerdo a Montoya (1980), en la región sur de Ayacucho, la actividad privilegiada fue el comercio ganadero, en detrimento de la agricultura, debido a una geografía accidentada y pedregosa que impedía el continuum de tierra cultivable fundamental para el florecimiento del sistema de hacienda, y a la llegada de comerciantes extranjeros que hicieron alianzas con las familias terratenientes de la zona. Para el negocio ganadero, las haciendas o fundos podían ser pequeños, pero debían tener agua, para la alfalfa, y los corrales de engorde del ganado, la mayor parte del cual los ganaderos adquirían de los campesinos de las comunidades de la región. Además, los ganaderos mantenían una tienda para los productos que traían de Lima o del extranjero.

Durante la primera mitad del siglo XX, los comerciantes ganaderos se consolidarían como grupo dominante en la región, debido a que supieron convertirse en un eslabón importante de la cadena comercial que unía Puquio y Lima a través del puerto de Lomas en Arequipa. En este circuito comercial, el ganado era llevado a Lima y de esta ciudad se recogían bienes de consumo

[20] Información extraída del *Plan estratégico de desarrollo de la provincia de Lucanas 2011-2013*, de la Municipalidad Provincial de Lucanas (<<http://munipuquio.gob.pe/descargas/PlanEstrategicodeDesarrolloProvincialLucanas.pdf>>). Consulta hecha el 24 de octubre del 2014.

que serían vendidos en Puquío y alrededores²¹. Para poder alimentar este circuito, los terratenientes ganaderos maximizaron la explotación de todos los recursos, tanto humanos como naturales, que estuvieron a su alcance. Así, la agricultura y el trabajo de los campesinos tuvo como prioridad la producción de alfalfa para el ganado antes que cualquier otro producto.

El distrito de San Juan de Lucanas no estuvo al margen de la actividad y el orden ganadero. Sus pobladores cuentan que antes solo eran pocas familias, integradas por «vecinos principales» o «mistis», las que poseían grandes casas, tierras, ganado, aperos, espuelas y vajilla de plata; y que los pobladores de origen indígena, llamados «vecinos naturales» o «indios», no gozaban de grandes extensiones de tierra. Principales e indios no vivían juntos. Los naturales vivían en Accola y estaban, de una u otra manera, al servicio de estos principales. Aun cuando, para finales del siglo XIX, San Juan había perdido su condición de villa y capital de provincia, allí solo vivían los vecinos: señores ganaderos, comerciantes, pequeños mineros y algunos de sus dependientes no indígenas²². Y Utec no era entonces un pueblo de mistis como San Juan, ni de indígenas como Accola; era solo el lugar donde estaban las viviendas de los yanaconas indígenas venidos de otros pueblos que cuidaban las huertas de los señores de San Juan.

Como lo requería la conjunción del comercio ganadero y comercio local, la tienda y el estanco de la sal estaban en una de las habitaciones exteriores, por ejemplo, de la hacienda Viseca. En ella se vendía a los campesinos, además, velas, alcohol y otros productos que el ganadero traía después de haber arreado el ganado a Lomas. La hacienda «tenía 10 molinos»²³; pero la casa principal está en el fondo de la quebrada²⁴, al pie del río San José y de un camino de herradura que lleva a la costa. Por él, le contaron a Cesar Peñafiel, no solo salían los arrieros que contrataba el abuelo

[21] No hay un estudio similar al de Montoya sobre la cría, acopio y comercialización de la lana de vicuña y alpaca, actividades antiguas en la región, y a la que se dedica la comunidad de Pampauasi que no hemos incluido en esta reseña de San Juan.

[22] Adolfo Peñafiel, Grimanesa Arangoitia y, más tarde, Pablo Pacheco pertenecían a este grupo. Bedriñana, Calle y De la Torre son otros apellidos familiares ubicados en este sector social.

[23] Entrevista a Cesar Peñafiel, en 1996.

[24] Según algunos relatos, Adolfo Peñafiel fue inicialmente rechazado por la familia aristocrática de su esposa y fue por esta razón que no vivía en San Juan sino en una de las haciendas que compró a la familia de su esposa.



y llegaban campesinos a comprar, sino también los vecinos de San Juan y de Puquio que venían a pedir préstamos para ir de viaje a Europa; y el presidente Billinghurst cuando llegaba de visita. En el pueblo de San Juan vivían los propietarios más prestigiosos, aunque no necesariamente tan prósperos. La tienda en la casa de la familia Pacheco, en la plaza mayor, es aún hoy testimonio de aquellas épocas y local de una bodega.

No hemos llegado a establecer cuál era el mecanismo que obligaba a los indígenas de Accola a prestar servicios a los señores de San Juan; pero es claro que no era el mismo que regía la relación con yanaconas, arrieros u otros encargados del pastoreo y manejo de animales, cada uno de los cuales, parece, conformaban grupos diferenciados. Las formas de relación eran variadas y son frecuentes las referencias al alquiler de tierras y molinos, a la existencia de peones, a «hacer trabajar» y a convenios «al partir» por el cual un arrendatario trabajaba una parcela del terrateniente y la cosecha era repartida entre el propietario y el arrendatario en distintas proporciones preestablecidas, la mayor para el propietario y el resto para el campesino. A pesar del carácter aparentemente contractual de estas relaciones, parecen haber estado, o se esperaba que estuvieran, enmarcadas en un vínculo de mutua lealtad. Con frecuencia se relata de las personas refiriéndose a ellas como el *yanacona*, la *cocinera* o el *peón* de un propietario o familia en particular, y ellos a su vez tienden a defender el buen nombre de sus patrones.

Las actividades que ocupan hoy a la población del distrito, o a una parte importante de ella, aquella que tuvo su período de auge durante la primera mitad del siglo XX, están vinculadas a la ganadería. Se cuenta, con cierta nostalgia o con admiración, según la ubicación social de quien relata, la imagen de llevar gran número de cabezas de ganado vacuno a ricos pastizales para que se alimenten de alfalfa y puedan llegar al peso ideal al momento de su venta; del queso que producían todos, pero sobre todo los ganaderos; y también de las corridas de toros. El comercio ganadero no es ya la base del éxito económico; así, si antes un propietario podía reunir 600 animales, hoy quien más posee tiene 60 o 90 vacas. Sin embargo, la corrida de toros sigue siendo uno de los símbolos de la identidad local y parte central de los eventos festivos más importantes en el distrito. Severino de la Cruz cuenta que su abuelo llegó a San Juan alrededor de 1910 con

una de esas compañías de toreros, pero se enamoró y consiguió trabajo por su habilidad con los animales. Su matrimonio con una hija de las familias de la élite local, más bien, no fue bien recibido, de modo que la pareja y sus hijos fueron excluidos del estatus y bienes de la familia. A diferencia de la pareja Peñafiel, De la Cruz no se dedicaba al comercio y ganadería, sino al trabajo dependiente y no tenía ni compró tierras. Pero su esposa, que por razones familiares conocía del negocio ganadero, sí logró adquirir un poco de ganado con el que se ayudarían a mantenerse. Se quedaron en San Juan, alquilaron una casa y vivían, acorde a su estatus social, algo alejados de la plaza²⁵.

UN NUEVO MERCADO LOCAL

En un contexto donde la actividad ganadera organizaba la vida del distrito de San Juan, y después de un período de exploración, se inicia la explotación minera en el caserío de Utec en 1945. Con la información que disponemos de momento, es difícil establecer cuán extensamente esta mina produjo un sistema económico regional particular como lo hicieron en toda la sierra peruana otros yacimientos mineros enclavados dentro de sistemas agrarios tradicionales (cf. Assadourian 1980). Sin embargo, es de notar que el período percibido como el período de auge de la actividad minera entre las décadas de 1960 y 1970 coincidió con el retroceso de la actividad ganadera en toda la región. Las memorias no establecen vínculo entre minería y ganadería, sino entre la minería y el emprendimiento campesino. Producto del crecimiento en población, infraestructura y servicios en el caserío de Utec, este pasó a ser, si no un eje articulador, el foco de las economías locales.

El efecto más recordado del desarrollo minero fue el crecimiento, ya mencionado, de la población; y en segundo lugar, las oportunidades de empleo y comercio que este crecimiento y los otros requerimientos de la propia empresa generaban. La empresa captaba a algunos trabajadores de las tres poblaciones más cercanas: Utec, Accola y San Juan. Pero sus requerimientos de trabajadores se cubrieron sobre todo con la migración masiva a Utec de mineros y campesinos provenientes de lugares tan

[25] Entrevista a Severino de la Cruz y Pablo Rodríguez, en agosto del 2014.

distantes como Puno o Ancash, o de comunidades relativamente más cercanas como Andamarca y Arequipa.

Según recuerdan los extrabajadores de la mina que viven aún en el distrito, muchos de estos trabajadores fueron captados a través de alguna forma de enganche: «Los trabajadores los traían de todos sitios, había un hombre enganchador. Bastante gente trabajaba en ese tiempo». Otros, en cambio, se acercaron a la empresa en busca de una oportunidad de adquirir dinero empleándose como obrero minero o proporcionándole servicios. Recuerdan que había grupos grandes de trabajadores que venían de un mismo lugar a juntar dinero para su comunidad; así, traían su cancha y su mote y solo eso comían para ahorrar.

Estaban también los jóvenes locales que no querían estudiar o cuyas familias no podían sostener sus estudios secundarios. De los catorce compañeros que al iniciarse la década de 1950 terminaron a la edad de 14 años la primaria en San Juan, recuerda uno de ellos que solo cuatro hicieron secundaria en Puquio o Nasca. Para los demás, emplearse en el campo, en San Juan o en la costa de Nasca o Ica, como ya venían haciendo durante los tres meses de verano, no era económicamente tan atractivo como hacerlo en la minería o en las actividades de servicios que estas requerían. Pero emplearse de mozo en un comedor y bar de mineros en Marcona, aunque muy rentable, era menos digno que hacerlo como aprendiz en el taller de la empresa minera en San Juan. Por entonces, ser cocinero podía ser un insulto humillante, que denotaba la condición indígena o femenina de servidor, por lo que sus familiares les prohibían esta ocupación y buscaban los medios para lograrles un puesto de ayudante de taller que luego les permita ingresar como obrero. Sin embargo, según recuerdan hoy, los jóvenes locales descubrían, cuando finalmente se independizaban de sus familias y se trasladaban al campamento minero, que sus salarios no eran tan maravillosos; que se habían engañado haciendo mal sus cuentas, pues no incluyeron en ellas los gastos del alojamiento y alimentación con que sus familias los estaban subvencionando.

Sin embargo, el aporte del familiar minero permitía lograr que otros en la familia completaran la secundaria, para lo que tenían que emigrar a la capital de la provincia²⁶. La mina además les

[26] Una década después, todavía era cierto que quienes así completaban su secundaria preferían emigrar a la costa.

proveía de productos, como azúcar, que el obrero podía sacar del almacén como parte de su paga. Así pues, el empleo de algunos de los jóvenes de la familia en la minería no fue considerado en ningún relato como un problema para la economía campesina sino un aporte, aun cuando, después de un período de convivencia entre ambas actividades, terminaran abandonando sus labores en el campo. Unas veces a través de la minería, otras a través de la educación secundaria, en Puquio primero, y de la migración laboral o educativa posterior hacia Ica y Lima, e incluso poniendo a menores al servicio de propietarios rurales en Nasca, las familias locales estaban expulsando a sus jóvenes, por lo menos, desde comienzos del siglo XX.

El asentamiento minero generaba oportunidad de completar los ingresos de las familias locales también, porque el aumento de la población generó mercado para productos del campo local. Desde carne y queso, hasta alfalfa, ajos y hierbas aromáticas, los campesinos del distrito de San Juan llevaban sus productos al campamento minero y lo ofrecían directamente a los obreros y sus familias, o a los restaurantes y pensiones que surgieron sobre todo en Utec. La visita dominical al hermano minero era también ocasión propicia para distribuir sobre todo los productos de las huertas familiares. Algunas familias campesinas se organizaron para reunir ganado para ofrecer al almacén de la mina; sin embargo, unas pocas hicieron cierta fortuna dedicándose al comercio en Utec o como proveedores de la empresa minera.

Algunas mujeres, tanto locales como las que llegaron con sus parejas mineros, también encontraron una oportunidad, ya sea en los servicios de alojamiento y alimentación, como en las pequeñas bodegas que paralelamente iniciaron. Estas últimas, cuentan, les ayudaron a capear la crisis cuando la actividad minera paró y los obreros impagos tampoco les cancelaron la pensión que les adelantaban. ¿Por qué no se fueron ellas también? No se trata solo de que partir y volver al lugar de origen o buscar otro destino es someterse al desprestigio de reconocer que su proyecto había fracasado, ni de que quizá no ven ninguna oportunidad de independencia económica en otro lugar. Ellas también, como los varones que se quedaron, decían «me encariñé con el lugar». A diferencia de los varones, aunque fuera el matrimonio lo que las trajo a Utec, no dicen que este fuera lo que las retiene. Aunque, como ellos, también habían invertido en diversificar su

economía, en una vivienda, algunos animales, alguna chacra y en la vida institucional y política local. Sobre todo, la adquisición de animales o terreno las había vinculado a otro sector de personas dedicadas a actividades agropecuarias y cuyas vidas, por lo tanto, no dependían exclusivamente de la actividad minera.

La minería trajo dinero que se invirtió en la compra de terrenos y ganado. La empresa minera fue el mayor comprador de terrenos. Adquirió los terrenos en los alrededores del caserío de Utec, donde instaló los campamentos, y compró la pampa del maíz, donde arrojó los relaves, a sus propietarios mistis de San Juan. Nos explicaron que la pampa del relave no era una gran propiedad sino pequeñas chacras por las que sus dueños recibieron ofertas que rápidamente aceptaron. Y agregan que, cuando años después la organización campesina se consolidó y reivindicó las propiedades de los terratenientes que quedaban a través de la ley de reforma agraria, los mistis terminaron de perder el poder que tenían para movilizar el trabajo campesino y los productos agropecuarios. Un poblador de San Juan, reflexionando acerca de la situación actual de su pueblo, sostiene con tristeza que los mistis, tras el golpe de la expropiación de tierras, le dieron la espalda a su pueblo y a pesar de que, tanto ellos como sus hijos, contaban con los recursos —intelectuales, sociales y políticos— que podrían haber impulsado algún cambio positivo en la región, decidieron no volver más. Otro comenta que, en realidad, para entonces ya se habían ido. El relato se completa explicando que los campesinos, en cambio, no pudieron evitar que la empresa simplemente tomara sus tierras cuando las necesitó. Sin embargo, no parece haber ahora memoria de mayores enfrentamientos con la empresa minera por esta razón.

Además de algunos obreros que diversificaban sus ingresos, los pobladores locales compraron tierras no solo con fines agropecuarios, sino también para ubicarse cerca de los campamentos mineros. Compraron, entre otros, chacras que habían sido patrimonio de Adolfo Peñafiel y sus descendientes. La memoria de las primeras ventas es imprecisa; pero es clara cuando relata que cuando en 1973 se dan los primeros pasos del proceso de expropiación de la hacienda Viseca, la más codiciada del distrito por ser la más grande concentración de terreno agrícola y pastos con riego, sus propietarios estaban

ya instalados en Lima, alejados de la actividad agropecuaria, y habían dividido o vendido parte de la propiedad. Es clara también en recordar que la actividad minera había incentivado a la población a concentrarse en lo que con las justas había sido un caserío y cuya población ahora se reclamaba comunidad campesina.

El asentamiento, que en sus inicios constaba solo de unas cuantas viviendas de los yanaconas de las huertas de propiedad de los «misticos de San Juan», empezó a sufrir transformaciones dramáticas. Se construyeron los talleres y las oficinas de la empresa, así como nuevas viviendas diferenciadas entre viviendas para obreros o empleados, y para solteros o familias, dispersas en los alrededores del caserío, sin aparente intención de constituir una unidad urbana; salvo un núcleo conformado por el hotel para las visitas importantes y el mercado en torno al cual se habilitaron servicios modernos propios de la ciudad. Pero, relleno el espacio entre el local del mercado y las viviendas de los yanaconas y su capilla, se fue desarrollando una población que la empresa minera no planificó como los campamentos. Sus habitantes se dedicaban al comercio, al transporte, a dar alojamiento y alimentos, entre otros servicios urbanos, pero también a la agricultura y crianza de animales. Fueron llegando atraídos por el mercado; pero también por los servicios de electrificación pública, agua potable, educación, hospital, salón de baile y complejo deportivo, entre otros imposibles de imaginar fuera de las grandes ciudades, que la empresa minera instaló o apoyó. Nadie puede decir cuántos fueron los no mineros que vivían en Utec; pero ellos se sumaban, según recuerdan, a los más de 1000 empleados y mineros y sus familias²⁷, en lo que terminó integrándose como un pueblo²⁸.

Ni el pueblo de San Juan ni el caserío de Accola sufrieron una transformación tan dramática como la sucedida en el poblado de Utec. Antes de que la actividad minera se intensifique, Accola solo tenía unas casas ubicadas alrededor de una gran cancha

[27] En 1985, el párroco de Utec sostiene que eran 5000 sus feligreses.

[28] De hecho, la integración de los campamentos e instalaciones mineras al poblado de Utec y la poca claridad en la separación de los espacios genera hoy problemas de competencias entre la empresa minera, la administración municipal y los habitantes del pueblo. Nada más ilustrativo que para llegar a la plaza del pueblo haya que pasar la valla que restringe el acceso a la vieja chancadora y atravesar los campamentos de solteros.



frente a la capilla, y las actividades principales eran, como en todo el distrito, la agricultura y la ganadería. Aun cuando el número de accoleños que ingresaron a trabajar en la empresa no fue significativo, el pueblo se vio beneficiado con el comercio generado por el número cada vez mayor de trabajadores que necesitaban satisfacer necesidades tan básicas como alojamiento y comida. Una pobladora de Accola que solía dar pensión a los trabajadores mineros nos comentó con añoranza que le gustaría que vuelvan los tiempos de la empresa, para hacer algún dinero, como antes, en su negocio de comida. En San Juan, la minería no implicó un aumento de habitantes o expansión física como en Accola o Utec. Pero sí, como en ellos, el incremento de los negocios relacionados a servicios para los trabajadores de la empresa minera. Los sanjuaninos mencionan que en tiempos de «la empresa» la agricultura y la ganadería se intensificaron, debido a la gran demanda de alimentos en Utec.

Además, recuerdan que sus contratistas utilizaban mano de obra de los pobladores del distrito, para realizar obras de infraestructura como carreteras, caminos y túneles que servían para el desarrollo de la actividad minera, y a ellos les permitía ganar algo sin ser mineros. Nos cuenta un campesino anciano: «He trabajado de contratista, haciendo muros, casas, en fin, en eso nomás he trabajado. No he entrado a los socavones, esos que han trabajado ya se han muerto. Afuera nomás he trabajado con un tal Marroquin, era contratista, era de Coracora. Ahí contrataba con la compañía. Así trabajábamos, ahí, en las carreteras, en fin, había trabajado bastante en las minas como salía plata, todo eso salía, de acá salía plata pura en cajones».

Finalmente, en el 2009, se podía recordar con añoranza que en San Juan y Accola mejoraron las instalaciones urbanas cuando la empresa minera hizo a estos dos poblados partícipes de la implementación del alumbrado eléctrico²⁹.

Sin embargo, no todos los recuerdos de aquellas épocas eran tan favorables y ayudan a ponerlos en perspectiva. Se desarrollaron dos sectores muy diferentes. A pesar del alumbrado eléctrico, la participación campesina en la bonanza fue mínima, le decía un comunero de Accola relativamente joven a su

[29] Servicio que desapareció cuando la mina dejó de operar y la empresa desmanteló su planta eléctrica.

esposa, una hija de mineros que exponía la añoranza por el estilo de vida que traía la mina. Y explicaba que, si bien los obreros tenían hospital, espectáculo, dulces y regalos en Navidad, los campesinos no accedían a ellos, no podían ir a las fiestas de la mina, pues había que pagar entrada, ni les compraban los principales productos de la chacra como trigo o papa, salvo algunos atados de hierbas, porque todo estaba concertado con contratistas que traían productos de afuera. Y los precios en las tiendas subieron, y el almacén de la empresa era solo para los mineros. La gran mayoría de los campesinos no tenía un familiar minero y tenían que ir hasta Puquio a comprar a precios normales y vender la producción. En Accola no se sentía tanto porque estaban lejos; pero en Utec, los caminos de la mina se metían en chacras y pastos de los campesinos. Y lo peor, explicó, fue que el agua que había empezó a mermar por culpa de los socavones. Algunos exmineros explican esta situación mientras nos invitan a entrar en uno de los muchos viejos túneles cerca de Utec, diciendo que no es que la empresa se apropiara de las fuentes de agua, sino que la perforación de socavones iba drenando el agua, conduciéndola cada vez más adentro de la montaña. El nivel del agua bajaba haciendo que las fuentes de agua de las partes altas empiecen a secarse.

Si el Complejo Minero San Juan de Lucanas cuyo asiento principal estaba en Utec fue un eje de la economía regional, los campesinos de Utec, Accola y San Juan no participaron en ella en la misma medida que contratistas y comerciantes, sobre los que, de momento, sabemos poco. Y salvo imprecisas menciones a la maldad y abusivo enriquecimiento de los Puza, no sabemos mayor cosa de los nuevos sectores dominantes locales. No estaban en el distrito para contar su historia.

NUEVOS ACTORES

Estaban sí —ahora convertidos en comuneros, transportistas, funcionarios municipales y devotos que acudían a la celebración de la fiesta de la Virgen de Chapi, entre otros— unos pocos de los que fueron obreros y choferes, y algunos de los que participaron en 1957 en la creación del sindicato minero.

Severino de la Cruz recuerda que, como para él, para muchas personas la palabra y la actividad sindical eran asuntos desconocidos, y que la creación del sindicato fue más bien

un requerimiento de un funcionario de la mina para acceder a la negociación de una reducción en las boletas de pago. Pero recuerda también que en ese contexto recibieron ayuda de paisanos abogados de Puquio para inscribirse en Registros Públicos y la CGTP, que una vez organizados lograron defender a los compañeros de la arbitrariedad y violencia de los funcionarios de la empresa, que lograron que les reembolsaran una bonificación, que el sindicato fue por eso apreciado y admirado, y que finalmente llegó gente de izquierda «de la que demandaba la nacionalización de petróleo», sindicalistas de Arequipa y estudiantes sanmarquinos³⁰, algunos de ellos originarios de Puquio y otros lugares de la provincia de Lucanas, que les enseñaron a organizarse mejor, y sobre el socialismo. Él mismo se inició entonces como dirigente sindical; se preparó para hablar y cuando lo hizo, descubrió que sus compañeros trabajadores consideraban que interpretaba bien su sentir. A los dos años y medio fue nombrado secretario general y en 1993, después de ser nombrado alcalde, tuvo que abandonar San Juan huyendo de la represión minera. Allí se inició su accidentada vida como organizador de sindicatos en la sierra sur y central del Perú.

El sindicato fue un actor importante en el panorama social. No solo difundió y defendió los derechos de los mineros, también identificó a los mineros con la comunidad local. Logró, por ejemplo, que entre la empresa y el sindicato subvencionaran la carne que vendían los carniceros, para favorecer que los campesinos, que trabajaban en la mina para juntar dinero, se alimentaran un poco mejor y disminuyera el riesgo de muerte por enfermedad. Los mineros trabajaron también para la comunidad local que era o hicieron suya construyendo el santuario para la Virgen de Chapi, así como el colegio tecnológico para cuyo funcionamiento lograron el apoyo de los maestros obreros de los talleres y de la empresa. Pero, sobre todo, apoyando la organización campesina. Los partidos y la política de izquierda habían llegado, y la consigna era la alianza obrero-campesina. Recuerdan que invitaban a las organizaciones campesinas a sus actividades y ellos llegaban con música y con danzantes. Los obreros también, originarios de distintas regiones campesinas, aportaban su música y danzas, huaylías, caballitos, huamanguinos, entre otros.

[30] Estudiantes de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

El movimiento sindical se intensificó mientras otros procesos cobraban fuerza también; entre ellos, el reconocimiento de las comunidades indígenas ahora como comunidades campesinas y la implementación de la Ley de Reforma Agraria, que despojaría de sus tierras a los grandes terratenientes de la zona y las repartiría entre estas comunidades. Los sindicalistas apoyaron el proceso y asumieron más tarde posiciones de mando en las nuevas comunidades campesinas e inclusive en el municipio del distrito³¹.

Se puede decir que el reconocimiento de las organizaciones campesinas tuvo varias etapas, siendo el reconocimiento e inscripción pública como comunidad campesina bajo la Ley de Reforma Agraria un desarrollo de una lucha y capacidad de organización preexistente. Según explican, los campesinos tenían costumbre de reunirse, para organizar la limpia de la acequia, para condicionar los caminos, para pintar la iglesia y celebrar la fiesta. Esas eran tareas que les correspondían a ellos y en las que no participaban los señores de San Juan. Pero también lo hacían para planificar el momento en que todos los propietarios, grandes y pequeños a la vez, ararían y sembrarían en la pampa del maíz. Sin embargo, no constituían una organización formalmente reconocida. Ni la comunidad de San Juan ni los habitantes de Utec podían serlo, pues no tenían la propiedad comunal que el reconocimiento de la comunidad de indígenas requería. Recuerdan que recién hacia 1967, en el período de Belaunde, se dio una ley que permitía el reconocimiento de la comunidad indígena y su personero sin necesidad de acreditar propiedad colectiva, pues bastaba levantar un plano general de las propiedades de sus integrantes. Entonces, unos jóvenes campesinos, entre ellos el actual presidente de la Comunidad Campesina de San Juan, vieron la oportunidad y se decidieron a hacer el plano, siendo nombrados para hacer los trámites correspondientes. Tomó algunos años hacerlo, pero en 1968 fue nombrado y reconocido el primer personero de la comunidad indígena de San Juan en la oficina de asuntos indígenas en Puquio. «Ahora sí valía», y los campesinos empezaron a levantar la cabeza y dejaron de aceptar sin protestar las ordenes de los principales. Después, para demandar la adjudicación de terrenos de los grandes propietarios al amparo

[31] El actual y anterior alcalde, así como algunos de los regidores fueron empleados mineros o dirigentes sindicales.

de la Ley de Reforma Agraria de 1971, tuvieron que hacer primero el proceso de inscripción del padrón de socios en registros públicos y el reconocimiento de la comunidad campesina. Para su presidente de entonces, fue esa la razón de ir a Lima, donde tenía que presentarse en el Tribunal Agrario. Cuando recibieron la adjudicación de tierras de los propietarios, no la inscribieron parcelada, pues por fin tenía propiedad comunal. La inscripción de los títulos de propiedad individuales que hoy los habilita para ser sujetos de crédito acaba recién de realizarse.

En Utec, el proceso de reconocimiento de la personería de la comunidad indígena se inició un poco antes, alrededor de 1964, y estando en organización, se gobernó por medio de gestores. Ellos también enfrentaban el problema de carecer de propiedades comunes. Hacia 1975, los sindicalistas apoyaron la demanda de adjudicación de la hacienda Viseca, para lo que hubo primero que ayudar a que se organizaran e inscribieran como comunidad campesina. El proceso fue complejo, pues la Comunidad de Cochapata también demandaba, e intervenían otros sectores de nuevos propietarios que codiciaban sus tierras con riego. Finalmente, Cochapata recibió los pastos y Utec la hacienda y sus canales de riego. Con la adjudicación de estas tierras, en 1980, también esta flamante comunidad tuvo por fin propiedad comunal.

El reconocimiento de la comunidad indígena de Accola en cambio, es de los años 50. Nos cuenta un accoleño que, en esos tiempos, la organización de la comunidad lo mandaba constantemente a Lima, a Asuntos Indígenas, para realizar trámites legales relacionados a tierras que la comunidad campesina de Accola reclamaba para sí.

Primero, el reconocimiento de las comunidades indígenas, luego campesinas —San Juan, Accola y Utec lograrían su reconocimiento como tales entre las décadas del 50 y 70— y luego, amparados en las nuevas leyes, los campesinos fueron socavando el poder de las grandes familias de la zona.

Los hacendados, ya sin las grandes extensiones de tierra que antes poseían, sin una participación directa en la actividad minera y con la pérdida de poder, sobre todo, para movilizar recursos, terminaron de dejar el pueblo para dedicarse a otras actividades. De este modo, los antiguamente llamados «naturales» o «indios», en lo político, consolidaron sus comunidades campesinas, y en lo económico, se vieron

participando de la economía local a través de actividades diversificadas como el trabajo en el campo y en la mina, y el comercio que esta generaba.

Pero ni el sindicato ni las comunidades tuvieron iniciativa en relación a los efectos medioambientales de la actividad minera. Desde que la empresa empezó a operar en los socavones y hasta que se paralizó, las leyes de protección ambiental no eran un tema que estuviese siquiera en discusión. Solo podían dolerse de la desaparición de grandes extensiones de tierra dedicadas al cultivo, sepultadas por los relaves de mineral, o quejarse de que el agua de los manantiales que antiguamente servía para regar las huertas se filtrara al interior de la montaña y no llegara más al pueblo, debido a las perforaciones hechas dentro de los cerros. Estando la mayor parte de la superficie del cerro Santa Bárbara, donde están los socavones, dedicada al pastoreo, era posible la convivencia sin mayores conflictos. En cambio, la expansión de los campamentos requirió de terrenos que le pertenecían a los campesinos, y su traspaso no dejó de ser conflictivo.

Resulta inquietante que en las últimas visitas no se recogiera ningún relato de las luchas campesinas, salvo la mención a que la escuela de Utec lleva el nombre de Jesús Oropeza Chonta. Como diciendo «toma nota, que no hemos olvidado». Pero en ningún momento contaron la historia de su horrible muerte en 1984, de la lucha contra los principales terratenientes y exponentes del poder local que encabezaba en la comunidad de Utec³², o la de algún otro líder campesino³³. Las personas no se refirieron a los hechos violentos de ningún momento de su historia sino indirectamente, y no tuvimos tiempo de profundizar en las menciones a los terrenos que los principales se habían apropiado, en la desaparecida costumbre campesina de aceptar nomás, o en la ausencia de mención a la acción de Sendero Luminoso y sus ajusticiamientos, tan presente en nuestra primera visita.

Con el cese de la empresa minera desapareció también el sindicato. Las comunidades, en cambio, se convirtieron en la principal forma de organización e identificación de los sanjuaninos.

[32] Ver, por ejemplo, CVR (2014) y Salcedo (2009).

[33] Severino de la Cruz se refirió a algunos líderes sindicales, y esperamos en algún momento poder completar y publicar ese testimonio.

LA POLÍTICA LOCAL

Actualmente, los principales actores institucionales de la política local en San Juan son la Municipalidad distrital de San Juan y las comunidades campesinas de Utec, Accola y San Juan. Cada institución tiene sus propios actores: el alcalde, los presidentes comunales y sus planchas administrativas. Están además otras organizaciones vinculadas unas a las comunidades y las actividades agropecuarias y otras al gobierno local y las tareas de asistencia como la junta de usuarios, las comisiones de riego y la asociación de productores, de un lado, y el club de madres, los promotores de salud y los jueces de paz, de otro. La empresa minera Río Azul es un actor político también, con un poder de influencia y acción incluso superior al de muchas de las otras instituciones y actores.

Las comunidades campesinas cumplen funciones tanto políticas como económicas. Es una asociación interfamiliar en la que se negocian intereses particulares relativos a la utilización y aprovechamiento de recursos comunales, a la que, sin embargo, se le otorga poder de representación de la población local y sus intereses. Así, la dinámica de la comunidad campesina se sostiene por la tensión entre el interés colectivo, el interés familiar y el público. Es solo cuando una amenaza exterior se presenta («presión por las tierras o los recursos») que la comunidad se activa como un colectivo sin fisuras interiores, donde todos los comuneros comparten un mismo interés.

Parte de la importancia de las comunidades radica en que también cumplen un rol simbólico como un espacio donde el pueblo se reúne. Esto es particularmente cierto en Utec y en Accola, donde en torno a ellas se cumplen muchas de las funciones que en San Juan asume el Municipio. Por ejemplo, la celebración por el Día de la Madre, fecha importante en el calendario nacional y escolar, se realiza en Utec frente al local comunal aun cuando esta celebración no se encuentra dentro de sus funciones. La plaza central de Utec está construida de tal forma que un pequeño «anfiteatro», con la bandera del Perú, esté justo al frente del local comunal. Durante la Fiesta de las Cruces, esta sí una celebración religiosa campesina, que finalizó justo antes de nuestra llegada, el local comunal sirvió como espacio de vigilia de las cruces. En Accola también el local comunal es la edificación más importante



de su plaza central; allí se reúne la población cuando se trata de debatir u organizar asuntos que la afectan. En San Juan, en cambio, es el municipio quien asume la representación del pueblo en la representación pública para asuntos tanto urbanos como agropecuarios. Aun cuando la organización pueda ser débil o el nosotros inexistente, sí existe una valoración de la comunidad como el centro neurálgico del pueblo.

Las tres comunidades presentan, según los testimonios, ciertas regularidades: precariedad institucional, poca capacidad de acción y débil organización. La migración ha mermado considerablemente el número de comuneros inscritos en cada comunidad; así, en Accola, el padrón tiene alrededor de 45 comuneros; en San Juan son 80 y en Utec, 120. Los comuneros son, en su mayoría, personas de la tercera edad y muchos inscritos en el padrón no viven en sus comunidades sino en ciudades intermedias como Puquio. Nuestros entrevistados se referían a las comunidades como instituciones necesarias pero débiles, incapaces de hacer frente a los retos y necesidades que hoy aquejan al distrito; y sin capacidad para conducir proyectos productivos o de desarrollo, sirven únicamente para la repartición de pastos comunales.

Las relaciones entre las instancias de poder local están determinadas por las inclinaciones personales de quien ocupe los cargos y las alianzas que estos realizan con diferentes actores. Así, por ejemplo, las discrepancias entre el actual alcalde de San Juan y el presidente comunal de Utec se expresan en la inasistencia del segundo a las reuniones del presupuesto participativo, lo que debilita o anula la comunicación y articulación que ambas instituciones necesitan para sacar adelante obras y proyectos. Este desencuentro se explica, por unos, como originado en los lazos de compadrazgo que el presidente comunal de Utec mantiene con el exalcalde de San Juan, opositor de la gestión actual, que habría impulsado un proceso de revocatoria impulsada, según el alcalde, desde Utec. Y por otros, en la diferente visión que estas autoridades tendrían de las necesidades y alianzas locales. En la comunidad campesina de Utec ha prevalecido un proyecto de alianza con la empresa minera encabezado por el presidente comunal, de modo que no se requiere del municipio para impulsar el desarrollo local. Las disputas políticas llevan a la discontinuación de proyectos de una gestión a otra, como es el caso de la puesta en valor de

la hacienda Viseca, impulsada por el alcalde anterior «nacido en Utec» y relegada por esta gestión, deteniéndose abruptamente los avances realizados. Ocurre lo contrario en las relaciones entre la comunidad campesina de San Juan y el municipio distrital, en las que las coordinaciones son frecuentes.

La empresa minera Río Azul es un actor político desde el reinicio de las operaciones mineras en el año 2012, y con el que se han establecido alianzas y negociaciones que, para muchos entrevistados, han mostrado la debilidad de las comunidades para lograr acuerdos beneficiosos para sí. La empresa se sitúa encima del pueblo de Utec y ha sido con esta comunidad con la que ha negociado para reiniciar la exploración y explotación de mineral, aun cuando, por ley, la empresa debería negociar con la municipalidad distrital también. Los comuneros de Utec acordaron en asamblea la concesión de los terrenos que recibieron en la liquidación del Banco Minero a la empresa Río Azul, la cual a cambio ayudaría a los comuneros a titular sus tierras individualmente, daría una *coaster* a la comunidad para movilidad y emergencias, así como colaboraría con la construcción de una bomba de agua. Hasta la fecha, según señalan nuestros entrevistados, ninguna de las tres promesas ha sido cumplida. Muchos comuneros, tanto de Utec como de San Juan y Accola, señalan que fueron intereses particulares los que llevaron a la dirigencia comunal a impulsar el acuerdo con la empresa. De hecho, el presidente de la comunidad de Utec trabaja como capataz en la mina³⁴.

El acuerdo celebrado entre Utec y Río Azul afecta directamente a Accola y San Juan, pues la operación minera es ahora superficial y, tarde o temprano, tiene que extenderse hacia estas localidades. Durante nuestra última visita de campo, el presidente comunal de Accola se mostraba indignado ante la exploración de Río Azul en terrenos de Accola, donde abre caminos que empiezan a afectar terrenos privados y comunales. Según este, la empresa ha sido invitada a negociar en las asambleas, pero jamás se ha presentado. Lo mismo ocurre en San Juan, donde la empresa no ha dado la cara a la Municipalidad, ni figuraba entre los predios rurales o urbanos declarados en el 2013. Conforme la mina incrementa sus actividades y aumenta su capacidad de

[34] Como él, otros empleados de la empresa minera se presentaron a las elecciones municipales del 2014 como regidores, aunque en listas distintas.

extracción, involucrará a todos los actores locales. La amenaza sobre los territorios y los recursos del distrito, sobre todo el agua, es una preocupación latente entre los habitantes del mismo.

Por ahora, en Utec, la empresa Río Azul aprovecha un espacio que las autoridades distritales y regionales no han llenado. Así, por ejemplo, para el Día de la Madre, el presupuesto de la celebración se le pide directamente a la empresa, que, además, ha pintado las rejas de la plaza y colocado basureros. Fue también el principal auspiciador de la fiesta de la Virgen de Asunta en agosto de este año. Esto genera conflictos y suspicacias entre las demás comunidades y entrapa los procesos de coordinación y comunicación entre ellas. Los proyectos de desarrollo no se discuten a nivel distrital sino que se negocian particularmente a nivel comunal.

La política local de San Juan es una política marcada por intereses y alianzas particulares diversas, donde los espacios de coordinación, aunque existen formalmente —como el presupuesto participativo—, tienen limitada relevancia en la práctica. Sin embargo, en el espacio municipal se intenta encabezar un proyecto de desarrollo para todos. A juzgar por los planes de gobierno presentados por las siete listas que compitieron en las elecciones municipales del 2014, las preocupaciones principales son, en primer lugar, incrementar los ingresos de sus pobladores, sea promoviendo el empleo minero y temporal, la implementación de proyectos productivos pecuarios, o el aumento de la productividad por la tecnificación y la mejora de la infraestructura de riego. En segundo lugar, se preocupan por la cobertura y calidad de educación y su capacidad de generar líderes, lo que se relaciona con el tercer asunto que todos abordan: la desarticulación y la poca participación de los ciudadanos, por lo que proponen gestión participativa, fortalecimiento o recuperación de la confianza institucional. Finalmente, están presentes los temas de desnutrición, seguridad, cambio climático y contaminación, aunque no en todos los planes de gobierno. Salvo el mantenimiento de caminos y la disposición de desechos, los temas de infraestructura urbana no aparecen.

San Juan de Lucanas es un distrito eminentemente rural, aunque su población figure en el censo como urbana, que forma parte de la cuenca de Acarí. Su presupuesto depende del municipio provincial, y más allá de los planes de gobierno, sus representantes políticos tendrán que seguir negociando

también con instancias más allá de la localidad y la región su lugar, por ejemplo, en los planes de construcción de la Represa de Iruro, que debe llevar agua a Acarí, y también a San Juan. Como los proyectos de riego, algunos otros también toman largo tiempo y deben sortear autoridades que no los respaldan: es el del desarrollo turístico y cultural en torno a la figura de José María Arguedas, la hacienda Viseca y la casa Pacheco, que, por iniciativa local, fueron declaradas Patrimonio de la Nación.

ORGANIZACIÓN DE RIEGO EN SAN JUAN DE LUCANAS

Los espacios de coordinación y poder están reordenándose constantemente; por ello vale la pena detenerse un poco en algunos cambios en la organización de riego, un campo potencialmente sensible en San Juan de Lucanas, lo que nos permite además un breve acercamiento a la actividad agrícola en el distrito.

La Comisión de Usuarios de Agua del Distrito de San Juan es la máxima organización de riego a nivel distrital. Reúne los comités de usuarios de Accola y Utec, y pertenece a la Administración Local de Agua Cháparra-Acarí. Su actividad se inicia recién a finales del 2013 mediante elecciones de una junta directiva. Desde enero del 2014, la junta directiva viene trabajando en la sensibilización sobre las leyes de agua vigente y la nueva forma de organización. Antes de la Comisión, los comités de usuarios funcionaban de manera independiente; es decir, no existía ninguna organización que articulara a todos los usuarios bajo una misma consigna, el uso eficiente de agua para riego.

Hoy en día, la Comisión se encuentra en el proceso de formalización. Para ello, deben empadronar a todos los usuarios de riego. El principal problema en esta etapa es contactar a los titulares de las tierras. Es usual que vivan fuera del distrito de San Juan, sobre todo los propietarios de la localidad de Utec, quienes dejan sus tierras a terceros, llamados partidarios³⁵. Son los titulares los que deben tomar las decisiones en relación al riego, y no los partidarios³⁶. Otro problema es la ausencia

[35] El acuerdo entre ambas partes consiste en que los partidarios trabajan la tierra y luego, después de la cosecha, deben entregar la mitad de los productos a los titulares.

[36] El requisito único para participar en la Comisión va a ser el título de propiedad donde figura la superficie exacta. Entre el 2005 y 2006 todos formalizaron su propiedad por el PETT.

en las asambleas donde se difunden los principales alcances del estatuto, las normas de agua y los próximos proyectos de irrigación.

Pero hay que resaltar que la extensión de tierras irrigadas de que se dispone en el distrito es mucho menor que la extensión de tierras de secano. Y en el 99%, el terreno comunal se riega con lluvia. Todos los comuneros tienen acceso a esos terrenos, pero no se cultiva por falta de agua. La campaña grande que se inicia entre setiembre y octubre corresponde al cultivo de maíz. Estos terrenos son los que reciben riego, el resto son terrenos de secano donde se siembra papa, trigo, habas y demás. Por ese motivo, la temporada de lluvias es muy importante para los agricultores del distrito de San Juan, pues no solo permite que los manantiales se alimenten sino también sirve de fuente de agua para la mayoría de terrenos de cultivo. Desde hace diez años, los agricultores notan que las temporadas de lluvias se han reducido y varían en el tiempo. Según Fausto Pariona: «El sostén económico de la mayor parte en esta zona es la agricultura. Aunque en esa pequeñísima cantidad regamos, pero de ahí se vive. Por eso el destino del producto es autoconsumo, casi. No alcanza para sacar al mercado».

Las fuentes de agua para riego son tres manantiales que permiten regar a los 237 usuarios que alberga la Comisión de Usuarios de Agua del distrito de San Juan. Choquepaccha atiende a 122 usuarios, Puquiuru corresponde a los 79 usuarios de Utec, mientras que Saccca alimenta las tierras de 36 regantes de Accola y 42 de San Juan. Y la distribución de agua es por turnos asignados todos los domingos, a las ocho de la mañana, en la plaza de Armas. Cada usuario empadronado tiene doce horas de dotación de agua, lo que le permite regar una yugada (equivalente a un cuarto de hectárea). Nunca se restringe el acceso al agua: «Acola deposita de noche en un reservorio nocturno. San Juan lo utiliza de día las 12 horas. No hay problema. De noche para Accola y de día para San Juan»; «De Saccca son 42 de San Juan y 36 usuarios de Accola. Ellos para el segundo turno le tocaría al día 43. En Accola al día 37, esa es la diferencia».

La escasez de agua y la necesidad de mejorar la deficiente infraestructura de riego³⁷ son preocupaciones que

[37] «La mayoría son acequias; entonces, el agua demora en llegar a las parcelas. Además, las chacras son lejos de las tomas de agua. Solo un 50% se encuentra revestido con cemento».

la municipalidad distrital asumió hace casi diez años. Para construir canales en vez de acequias o revestirlas de cemento, el gobierno local debe proveer los materiales y la mano de obra calificada. La mano de obra no calificada en su totalidad lo asumen los usuarios a través de faenas. Pero es el presidente de la Comisión el que además de solucionar disputas por los turnos de riego o por pérdida de agua, y hacer el seguimiento y gestiones en las obras de riego, se ocupa del seguimiento del proyecto para la Represa de Iruro. Para los campesinos, «la esperanza es que ese proyecto de Iruro llegue aquí y que por lo menos solucione algo [la falta de agua]».

DIVERSIFICAR

Trabajo, riego y educación son, según los planes de gobierno, requerimientos para incrementar los ingresos de la población del distrito. Pero no debe entenderse que estas son estrategias diferenciadas por grupo social. Si bien se pueden diferenciar grupos por su actividad económica principal, todos tienden a diversificar actividades, salvo probablemente los pocos funcionarios empleados en la empresa minera.

Cuando se le pregunta a un poblador de San Juan o de Accola qué es lo que falta en el distrito para que ellos puedan progresar, salir adelante o vivir bien, la respuesta suele ser «trabajo», refiriéndose con frecuencia a empleo. Y opinan que a quienes les va mejor es a aquellos que han estudiado y tienen una profesión. Sin embargo, casi todos aquellos cuya actividad principal es un empleo dependiente, sobre todo maestros y docentes, muchos de los cuales laboran fuera del distrito, tienen chacras y pastos propios, de algún familiar o de la comunidad, que trabajan para obtener productos que serán destinados, mayoritariamente, para autoconsumo. Algunos venden un pequeño excedente en el mercado de Puquio o a un camión que pasa durante la época de cosecha; sin embargo, ese solo es un ingreso complementario para las familias. El ganado, vacuno sobre todo, constituye una caja chica a la que hay que acudir cuando es necesario disponer de dinero en efectivo. Algunos tienen además una tienda que ofrece algunos productos de uso cotidiano, que, según el imaginario, no produce grandes ganancias. También los pocos, aunque crecientes, que se dedican

al transporte tienen como actividades complementarias, propias o a través de los familiares directos, la agricultura, el comercio al por menor o la preparación de alimentos.

Es de notar que la agricultura no es vista como trabajo. Se produce cebada, trigo, habas, papas, maíz y, en las zonas altas, tubérculos como mashwa, oca y olluco, así como pequeñas cantidades de kiwicha. Quienes tienen chacras más bajas y con riego producen también alfalfa. Y el último año intentaron, con el apoyo del Ministerio de Agricultura, pero sin éxito, aprovechar el buen precio de la quinua. Para trabajar el campo, las personas requieren de otras. Algunos se organizan al partir, otros recurren al apoyo familiar y otros contratan también a sus vecinos, mediante el jornal agrícola. Este varía entre 25 y 30 soles por día, según incluya o no desayuno y almuerzo. Esta opción es incluso mejor que emplearse en la mina, la cual, según nos dijeron, pagaba alrededor de 25 soles, sin ninguna comida y además haciendo un trabajo considerado más pesado. Pero la lógica de valorar monetariamente el trabajo no se aplica al trabajo propio, ni al familiar en la agricultura que es entendida como una forma de subsistencia. Además, lo que es vendido, cuando hay excedentes o es necesario el dinero, a intermediarios que llegan en camiones o en Puquio no está articulado a una cadena de comercialización ni asociación, ni logra negociar un mejor precio o perspectiva de estabilidad.

Así, todos procuran lograr otras fuentes de ingreso, empezando por la crianza de animales como cuyes, chanchos, chivos y ovejas, y ganado vacuno los más acomodados. Buscan empleo temporal en la agricultura, la enseñanza, el municipio, la empresa minera. Lavan ropa o recolectan miel. Atienden una bodega, dan pensión, se suman a los programas de asistencia como el comedor popular, Pensión 65 o Juntos, prestan eventuales servicios de transporte, logran un cargo público, etc. Las «divisas» o dinero enviado por algún miembro de la familia que ha partido a trabajar a Puquio o a otras ciudades costeñas como Ica, Nasca, Lima y Arequipa es también un ingreso importante. Y, por su parte, los jóvenes procuran trabajo temporal en la minería informal fuera del distrito.

Las personas mayores cuentan, la mayoría de veces, con el dinero que les envían sus hijos para sus gastos cotidianos, y para medicamentos o algún tipo de tratamiento. Algunas señoras viajan

cuando están enfermas, o, cuando ya se hacen mayores, se van a vivir con los hijos a donde estos hayan migrado.

Quienes se quedan lo hacen porque en el campo, a diferencia de la ciudad, no es indispensable tener dinero «para todo». Es decir, parte de la estrategia económica no monetaria es trabajar la tierra y, de ser posible, criar algunas cabezas de ganado y consumir su producción. Esta parece ser una situación de refugio: hemos observado madres solteras y parejas jóvenes retornando a buscar un espacio en el distrito. Allí, cuando es necesario algo de dinero, siempre está la posibilidad de vender una pequeña cantidad de productos o algunos animales, y obtener de esta forma un ingreso que amortigua en algo las necesidades económicas. Esta racionalidad es más importante cuando hay hijos pequeños que mantener, pues tanto la posibilidad de alimentarse, pese a no tener un ingreso económico fijo, como la posibilidad del soporte familiar repercute directamente en esta decisión.

LAS HUELLAS DEL FUTURO

Queda claro que no pudimos hablar de San Juan de Lucanas sin referirnos a su geografía, a sus recursos naturales, a su morfología urbana y a las distintas actividades cotidianas que componen la vida social de sus habitantes. El espacio es producido por las actividades de sus usuarios y por ello tiene la capacidad de conservar las huellas, tangibles e intangibles, que el curso de la historia va dejando en las sociedades que lo habitan³⁸. Es así que, para comprender la actual situación económica y social del distrito de San Juan de Lucanas, es útil tomar en cuenta las pistas que nos ofrece su paisaje y explorar cómo y porqué se constituyó de esta y no de otra manera. Pero también para comprender lo que se está construyendo para el futuro.

El territorio de San Juan de Lucanas comparte la misma geografía accidentada que se puede encontrar en toda la región de los andes; esto hace muy difícil encontrar superficies extensas de cultivo. Debido a esta condición geográfica, la tierra solo puede ser trabajada en parcelas, lo que impide lograr una mayor productividad agrícola (cf. Montoya 1979). Además, el distrito no

[38] Cf. Low (1988).

cuenta con agua suficiente para regar todas sus áreas cultivables y las tierras que logran ser regadas no obtienen agua con la frecuencia necesaria para producir grandes cosechas; y como resultado, estas solo dan para el consumo personal quedando muy poco o nada para ser vendido en el mercado. Esta situación podría ser mitigada con la construcción de mayores reservorios de agua como la Represa de Iruro o la implementación de tecnologías que le puedan dar un uso más eficiente al agua; pero esta idea, a pesar de ser constantemente mencionada por los habitantes del distrito, hasta el momento no ha podido ser plasmada en ningún plan de acción.

En el pasado, la producción agrícola de la zona giraba en torno al comercio de ganado. En ese contexto, el producto más valorado era la alfalfa, que podía ser cultivada con riego dentro de las limitaciones productivas de la agricultura regional. Bajo esas condiciones, la producción parcelaria no resultaba un inconveniente (cf. Montoya 1979). Por otro lado, la presencia de la empresa minera en la zona genera una tensión o conflicto latente entre las comunidades campesinas del distrito y la empresa, en torno al uso de la tierra y el agua.

El trabajo intensivo en las minas y las nuevas rutas de acceso al distrito habían propiciado el crecimiento de un sector de comerciantes campesinos que encontraban en el mercado de servicios una oportunidad para mejorar sus condiciones de vida (cf. Montoya 1979). Cuando la economía ganadera y luego la minera llegaron a su fin, el distrito quedó reducido a una situación de precariedad. Las condiciones geográficas de la región sumadas a los cambios descritos en la matriz productiva fueron elementos claves para la nueva configuración social de la localidad. Y la proximidad a la carretera Nasca-Cusco hace imaginar que la población minera de Marcona sería un mercado estable propicio para los productos locales, sin que esa articulación comercial llegue aún a constituirse. Se vende en Puquio o en la carretera a quien se acerque por ella.

Si bien hablamos del distrito de San Juan de Lucanas como una unidad, las comunidades campesinas que lo conforman no necesariamente tienen en la agenda los mismos proyectos con relación al uso del territorio y sus recursos. Esto es así porque la relación que cada comunidad tiene con su propio espacio comunal lleva signos particulares, es decir, cada espacio está

dotado de sentidos que no representan lo mismo para todos los grupos, inclusive al interior de cada uno de estos.

En San Juan hay voces que dicen que la única vía de progreso es la minería, en oposición a la agricultura, que no rinde lo suficiente, además de que trabajar el campo es visto como una forma de atraso; por este motivo, es necesario otorgarle todas las facilidades a la empresa minera para que logre trabajar en la magnitud en la que lo hicieron empresas anteriores. Es lógico encontrar esta idea con mayor frecuencia en el anexo de Utec, pues fue esta la localidad que recibió y aún hoy recibe directamente los mayores beneficios, escasos hasta el momento, de dicha actividad.

Por el contrario, existen otras voces que consideran que la minería debe irse de la zona, pues afecta el territorio comunal y deteriora el medio ambiente, lo que reduce aún más el aprovechamiento efectivo de los pocos medios de subsistencia con los que cuentan. Estas voces reconocen que la agricultura en la zona no produce lo suficiente, pero que, con tecnificación del agro y asesoría, la situación podría cambiar. Proyectos productivos y de ampliación de los sistemas de almacenamiento de agua y riego son su interés central. Estos juicios son más frecuentes, pero no exclusivos, en los poblados de Accola y San Juan, pues son en estas localidades donde los impactos favorables de la actividad minera son menos visibles. Además, existen posiciones intermedias que consideran que ambas actividades pueden coexistir en el mismo espacio; e inclusive posiciones ambiguas en las cuales los individuos se oponen a la minería y a la vez esperan obtener beneficios de su actividad. Esta variedad de posiciones no debe resultar extraña, puesto que una comunidad campesina, y menos un poblado, nunca es un polo con intereses claros y armónicos, sino que exhibe todas las complejidades de cualquier espacio social donde pueden existir tensiones, conflictos históricos y visiones contrapuestas de desarrollo (cf. Diez 2006).

El espacio urbano del distrito también habla de estos procesos sociales que dan forma a su actual paisaje social y nos ayuda a comprender sus características. El anexo que se vio más afectado fue Utec, pues en pocos años pasó de ser un caserío a un pueblo con más de mil habitantes. Las huertas se convirtieron en casas, las que a su vez se dividieron en otras más. La empresa minera construyó —unas veces por cuenta propia y



otras por exigencia de los trabajadores— los campamentos de vivienda que rodean el pueblo, así como también el hospital, el almacén, el hotel de trabajadores, comedores, la carnicería, la verdulería, antenas de radio y televisión, entre otras instalaciones y servicios propios de las grandes ciudades. A la par con estas edificaciones, también se construyeron las instalaciones que posibilitarían las operaciones de extracción y procesamiento del mineral. De este modo, poco a poco, el paisaje de Utec se fue poblando con generadores hidroeléctricos, lugares de acopio de mineral, plantas de procesamiento y caminos. Hoy, salvo los caminos, la plaza y las viviendas de los campesinos, todo lo demás está abandonado o en ruinas. Unas pocas instalaciones mineras y campamentos recuperados no terminan de anunciar un nuevo esplendor.

Así, son notorias más bien las marcas que el pueblo conserva de lo que significó la operación y el cese de la gran minería. Un paseo rápido por el pueblo sirve para notar que Utec y la minería crecieron de la mano. Y lo hicieron en una configuración de círculos concéntricos, donde se puede apreciar un núcleo constituido por las casas y calles del centro poblado, un círculo medio que contiene a las instalaciones que las empresas mineras han ido dejando a su paso y un círculo externo formado por el territorio donde se realizan tanto actividades agropecuarias como mineras.

Si bien esta superposición se hace evidente al transitar de uno de estos círculos al otro, esta condición en la cual el espacio muestra multiplicidad de caracteres se puede encontrar a lo largo de todo el pueblo. Aquí, como en todo espacio para el cual se han reservado proyectos diversos, existen tensiones y negociaciones con respecto a su uso. Estas se reflejan en los testimonios, algunos convergentes y otros divergentes, de los pobladores con respecto al territorio. Para algunos, este le pertenece a Utec y la empresa minera se aprovecha de la situación de vulnerabilidad del pueblo. Para otros, la empresa minera trabaja sobre los territorios que le pertenecen y no le debe nada a la localidad, mientras que existe una tercera postura más conciliadora que acepta que se dé la minería siempre y cuando beneficie al pueblo. Más allá de la pertenencia legítima del territorio, lo que queda claro es que el Utec actual también es producto de esta tensión.



El espacio urbano de Accola y San Juan cuentan historias diferentes. Comentan los pobladores más antiguos que Accola solo era una cancha con algunas casas y huertas alrededor. En los tiempos de la gran minería, el pueblo se expandió y se construyeron las casas de la parte alta que en su momento sirvieron de viviendas y pensiones para los trabajadores mineros. La plaza que existe ahora frente a la capilla y el local comunal fue construida el último año con fondos municipales y derribando algunas construcciones para hacerla calzar al modelo urbano de plaza perfectamente rectangular.

En San Juan, la situación fue distinta, pues, como cuenta la historia, este pueblo existía desde tiempos coloniales como una villa española, y el tamaño físico del pueblo, a pesar de la actividad minera, parece haber experimentado una muy lenta y ligera expansión. Alrededor de la plaza de San Juan se congregaban las casas más antiguas pertenecientes a los miembros más pudientes del pueblo y aun están algunos arcos de piedra que adornaban sus puertas principales; no obstante, la distribución física de las viviendas de los pobladores estaba determinada por marcadores étnicos. Así, en la parte alta se encontraban las casas de los llamados «vecinos naturales» o «indios», mientras que en la parte baja y alrededor de la plaza se ubicaban los «vecinos principales» o «mistis». Este espacio jerarquizado se reconfiguró con la salida de la región de los terratenientes producto de la reforma agraria. En la actualidad, esta división física no existe más y se puede encontrar apellidos que antes eran exclusivos de la parte baja del pueblo viviendo en la parte alta y también de forma inversa. Pero una moderna plaza de toros habla de la vigencia de la memoria y actividad ganadera.

Las transformaciones del paisaje urbano también nos hablan de las aspiraciones de los pobladores del distrito. Las obras de infraestructura incorporadas en los centros poblados son una muestra de cómo es concebida la modernidad y de lo que significa ser un pueblo que quiere progresar. No se trata solo de electrificación o de sistemas de agua potable y drenaje; también los edificios como el local municipal, las plazas remodeladas y calles pavimentadas aparecen dentro del imaginario grupal como elementos que eran necesarios que estén presentes para poder lucir como lo hacen los pueblos modernos.

Además, esta concepción del arreglo urbano no queda en la presencia de edificaciones entendidas como modernas sino que se extiende al comportamiento de los pobladores. Así, por ejemplo, la cancha de fútbol en San Juan o su iluminación en Utec hablan de un estilo de vida urbano al que se aspira. Además, surgen las normas comunales que impiden que el ganado atraviese la zona urbana del pueblo o la implementación de tachos de basura en las plazas, que dan cuenta de una visión de los pueblos como espacio que deben estar limpios y lucir bien. «Sin tierra en las calles».

Y están esos otros hitos en el espacio a los que prestamos tan poca atención aun cuando hablan con fuerza de la densidad cultural local que permanece. Están las cruces en los cerros y las apachetas que marcan el territorio comunal, y el espacio propio versus el foráneo; así como la veneración por los apus proveedores tanto del agua como del mineral. Después de todo, la veta en el cerro Santa Bárbara se terminó porque el Chituya dejó de enviarle mineral:

Santa Bárbara es sirena pue. El cerro Chitulla, ese que es un chico, yo no sé. [...] en sus sueños, dicen, que [Chitullia] pide un almo de mostaza —si quieres trabajar, trabaja, pero un almo quiero, el cerro pide la muerte de la gente, un almo (dos tazas o tazones) de quinua o achira, esa cantidad de gente... Ellos piensan que esa cantidad de gente quiere el cerro para dar su riqueza, el que quiere trabajar... Usted fíjese en la tienda a la quinua... ¡Menudito eso es! ¡Menudito! ¡Esa cantidad pide! ¡Cuántos millones será! ¡Ni en mundo entero puede haber tanto! Esa cantidad de gente ¿cuánto habrá? ¿Cuánto será?... Según relaciones antiguas, ahí no pueden trabajar [en Chitulla], el cerro es bravo. Han probado, pero cuando quieren trabajar hay accidentes. Pero esa sí [Santa Bárbara]— como es mujer se puede trabajar.³⁹

Como decía en un principio, estas memorias de San Juan no son sino un mosaico de relatos de fuentes diversas que se expresan en el distrito hoy, pero que de ninguna manera completan la imagen de lo que sus habitantes guardan por ahora sin exponer en público.

[39] Testimonios recabados por Bárbara Banach en su práctica de campo, en mayo del 2013.

BIBLIOGRAFÍA

ASSADOURIAN, Carlos Sempat

- 1980 *Minería y espacio económico en los andes: siglos XVI-XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DIEZ, Alejandro

- 2006 «El triángulo sin cúpula (o los actores desregulados en los conflictos sociales)». *Perú hoy: nuevos rostros en la escena nacional*. Lima: DESCO.

CVR

- 2014 «Tortura y ejecución extrajudicial de Jesús Oropeza Chonta». *Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Tomo VII, 129-141. *Equipo Nizkor*. <<http://www.derechos.org/nizkor/peru/libros/cv/vii/213.pdf>>. Consulta hecha el 22 de octubre del 2014.

FLORES GALINDO, Alberto

- 1999 *La tradición autoritaria: violencia y democracia en el Perú*. Lima: APRODEH/SUR.
- 2010 *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: El Comercio/Producciones Cantabria.

Low, Setha (ed.)

- 1988 *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Malden, MA/Oxford: Blackwell.

MONTOYA, Rodrigo

- 1979 *Producción parcelaria y universo ideológico: el caso de Puquio*. Lima: Mosca Azul.
- 1980 *Capitalismo y no capitalismo en el Perú: un estudio histórico de su articulación en un eje regional*. Lima: Mosca Azul.

PUZA SILVA, Fausto

- 1985 *Compendio histórico del pueblo de Utec*. Lima: P. L. Villanueva.

SALCEDO, José María

2009 «Un ciego busca a José María». *Debate Agrario*, n.º 15, 161-164. *Cepes Portal Rural*. <http://www.cepes.org.pe/debate/debate15/09_articulo.pdf>. Consulta hecha el 22 de octubre del 2014.

ANEXO 1

TABLA DE EVOLUCIÓN DE LA POBLACIÓN EN SAN JUAN DE LUCANAS

Censo	Total	Hombres	Mujeres
2007	1233	630	603
2005	646	335	311
1993	685	346	339
1981	2267	1212	1055

Fuentes: El sistema de consultas de datos del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI): Censos Nacionales 1981, VII de Población y III de Vivienda (<<http://censos.inei.gob.pe/censos1981/redatam/>>); Censos Nacionales 1993, IX de Población y IV de Vivienda (<<http://censos.inei.gob.pe/censos1993/redatam/>>); Censos Nacionales 2005, X de Población y V de Vivienda (<<http://censos.inei.gob.pe/Censos2005/redatam/>>); Censos Nacionales 2007, XI de Población y V de Vivienda (<<http://censos.inei.gob.pe/Censos2007/redatam/>>). Consulta hecha el 30 de agosto del 2014.

ANEXO 2

FOTOGRAFÍAS



Vista panorámica de la pampa del relave
Utec, 1997

(Archivo fotográfico de Cecilia Rivera)



Protesta de comuneros
Puquio, 1997

(Archivo fotográfico de Cecilia Rivera)



Manifestación de comuneros
Puquío, 1997

(Archivo fotográfico de Cecilia Rivera)



Plaza e iglesia de San Juan
San Juan de Lucanas, 2009

(Archivo fotográfico de Carolina Urrutia)



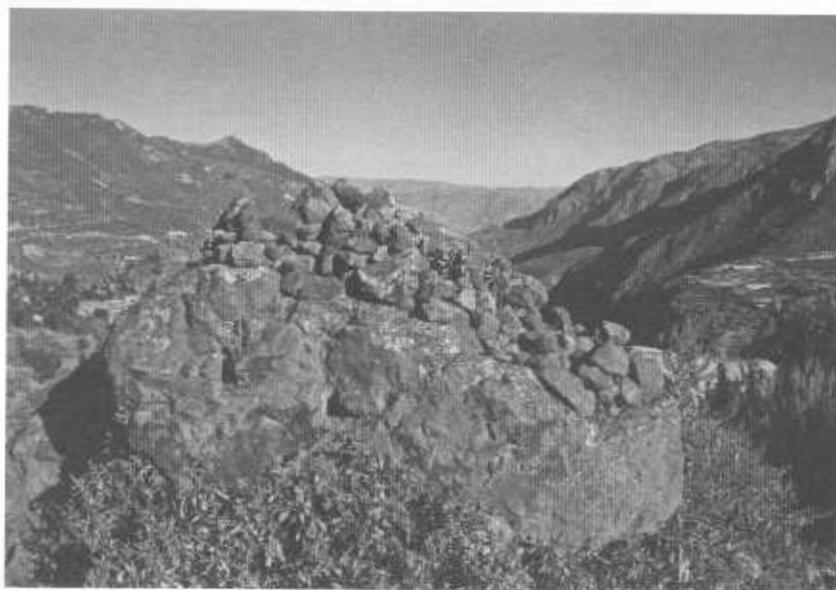
Secando adobe frente al cementerio
San Juan de Lucanas, 2009

(Archivo fotográfico de Carolina Urrutia)



Pintura mural de la Virgen y el Niño en la casa hacienda Viseca
Utec, 2013

(Archivo fotográfico de Mónica Banach)



Piedras apacheta
Utec, 2013

(Archivo fotográfico de Mónica Banach)



Mujer limpiando granos
Utec, 2013

(Archivo fotográfico de Mónica Banach)



✦ Los autores

MARTÍN LIENHARD

Estudioso latinoamericanista y africanista. Profesor emérito de la Universidad de Zurich, se doctoró en la Universidad de Ginebra con una tesis sobre José María Arguedas (1981). Producto de sus investigaciones sobre literaturas interculturales antiguas y modernas destaca, entre otros, su libro *La voz y su huella* (1990, 2011). Como investigador privilegia, actualmente, la historia, la historia oral, los estudios cinematográficos y la antropología visual (*Todos me llaman Martoma*, México, 2014 [largometraje documental]). Organizó y editó seis simposios interdisciplinarios sobre los procesos socioculturales que se desarrollan, a la hora de la globalización, en los espacios populares y marginales de América Latina y África. Otros libros suyos son *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas* (1992), *O mar e o mato* (1998, 2005) y *Disidentes, rebeldes, insurgentes. Rebeldía indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial* (2008).

FRANCISCO MIRÓ QUESADA CANTUARIAS

Filósofo y periodista, además de matemático, abogado y educador. Impulsor en este campo de la educación bilingüe. Profesor desde los 21 años de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Posteriormente colaboró en la fundación de la Universidad de Lima, siendo profesor principal. Introdujo la fenomenología y las obras de Sartre y Russell en el país. Ha sido el primer presidente no europeo de la Federación Internacional de Sociedades Filosóficas elegido en Moscú. En el 2008 recibió

la Medalla de Honor del Congreso de la República, en el grado de Gran Oficial por su destacada labor filosófica, periodística, reflexión política y difusión científica. Dentro de sus numerosas publicaciones destacan: *Sentido del movimiento fenomenológico* (1940), *El problema de la libertad y la ciencia* (1943), *Humanismo y revolución* (1969), *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1981), *Razón e historia en Ortega y Gasset* (1993) y *Esquema de una teoría de la razón* (2013).

LUIS NIETO DEGREGORI

Escritor e investigador cusqueño. Ha publicado más de diez libros de ficción (cuentos y novelas), así como el libro *Nosotros los cusqueños. Visión de progreso del poblador urbano del Cusco* (1997, en coautoría con Inés Fernández Baca), además de numerosos artículos de investigación. Por sus cuentos se ha hecho merecedor de los más importantes premios literarios a nivel nacional, como el Premio Copé de Cuento y el Premio César Vallejo del diario *El Comercio* de Lima. Con artículos sobre cultura y turismo, colabora con revistas del Perú y el extranjero, como *National Geographic* en español, *Altair*, entre otras.

ALEJANDRO ORTIZ RESCANIERE

Estudió Antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, siendo su profesor José María Arguedas, con quien mantuvo una amistad desde niño. Luego, se doctoró en Antropología en La Sorbona. La correspondencia que mantuvo entonces con Arguedas fue publicada con el título de *José María Arguedas. Recuerdos de una amistad* (1999). Es coautor, con Arguedas, del ensayo «La posesión de la tierra, los mitos poshispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua» (1965). Hacia 1967 trabajó al lado de su amigo y profesor en la Universidad Nacional Agraria La Molina, preparando un trabajo sobre recopilación de mitos andinos. Actualmente es profesor principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú y fue miembro de la Comisión Nacional por el Centenario del Natalicio de José María Arguedas. Ha publicado *De Adaneva a Inkarrí* (1973), *La pareja y el mito* (2001), *El Señor de los Temblores* (2003), *Sobre el tema de la pasión* (2004), entre otros.

CARMEN MARÍA PINILLA CISNEROS

Socióloga e investigadora de José María Arguedas. Como encargada de la Colección José María Arguedas de la PUCP, ubicó y publicó documentos de y sobre este escritor. Fue Miembro de la Comisión Nacional por el Centenario del Natalicio de José María Arguedas. Ha organizado diversos congresos destinados a estudiar y difundir la obra arguediana. Entre sus publicaciones destacan: *Arguedas: conocimiento y vida* (1994), *Los colegios mercedarios en la educación de José María Arguedas* (2004) y *Arguedas: Perú infinito* (2011). Ha editado también: *Arguedas en familia* (1999), *Arguedas en el valle del Mantaro* (2004), *Documentos inéditos. Celia y Alicia en la vida de José María Arguedas* (2007), *Itinerarios epistolares. La amistad de José María Arguedas y Pierre Duviols en dieciséis cartas* (2011), *Arguedas y Barrantes. Dos amautas* (2013), entre otros libros.

GONZALO PORTOCARRERO

Profesor Principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Doctor en Sociología por la Universidad de Essex, Reino Unido. Entre sus últimas publicaciones destacan: *Oído en el silencio. Ensayos de crítica cultural* (2010), *Profetas del odio: raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso* (2012) y *Perspectivas sobre el nacionalismo en el Perú* (2014, editor). Ha sido profesor visitante en las universidades de Estado Unidos, Japón, Europa y América Latina. Es doctor *honoris causa* por la Universidad Nacional del Centro, de igual modo que por la Universidad Nacional Hermilio Valdizán de Huánuco. En el 2011 fue Presidente de la Comisión Nacional por el Centenario del Natalicio de José María Arguedas.

ANÍBAL QUIJANO OBREGÓN

Es un estudioso de la teoría y de la historia de la existencia social, en especial de la experiencia latinoamericana. Se graduó de Doctor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, de la cual fue profesor y es ahora emérito. Ha sido profesor e investigador en diversas universidades de varios países en América Latina, Estados Unidos y Europa, y ha participado en numerosas reuniones internacionales sobre las cuestiones que investiga y publica. Su teoría de la Colonialidad/Descolonialidad

del Poder forma parte del actual debate global. Recientemente CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) publicó, en Buenos Aires, *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (2014), una antología razonada de sus textos. Actualmente es Director de la Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, en la Universidad Ricardo Palma, en Lima.

CECILIA RIVERA

Antropóloga y profesora asociada de la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde se encarga también de la dirección de la revista *Anthropologica* del Departamento de Ciencias Sociales. Se ha ocupado de temas andinos, urbanos y de género y fue miembro de la Comisión Nacional por el Centenario del Natalicio de José María Arguedas. Actualmente coordina la participación de la Pontificia Universidad Católica del Perú en el proyecto Medidas de Inclusión Social y Equidad en Instituciones de Educación Superior (MISEAL-ALFA III), en cuyo contexto ha publicado «Las lenguas de la ciencia y la academia. No son las lenguas de la inclusión» (2013).

CARLA SAGÁSTEGUI

Con la tesis *Tramas de la ficción externa en la literatura peruana y sus modos ficcionales* se doctoró en Arte, Literatura y Pensamiento en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Ha publicado *La historieta peruana 1: los primeros 80 años, 1887-1967* (2003) y *Cómo imagino. Manual para profesores. Comunidad Asháninka Poyeni* (2013), además de diversas ponencias y artículos sobre las relaciones entre el arte, el cómic y la literatura. Fueron sus trabajos sobre José María Arguedas los que la iniciaron en los estudios literarios interculturales. Sobre el tema ha publicado diversos artículos: «La literatura arquetípica de José María Arguedas», «José María Arguedas y el tema del héroe» y «La búsqueda del hombre matinal», entre otros. Ha participado en la edición de las actas y organización de los congresos internacionales «Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales» (2013) y «José María Arguedas y el Perú de hoy» (2005). Por otro lado, ha sido una de las creadoras y principal impulsora de los talleres para docentes escolares

«Sembrando Arguedas», centrados en la creación de textos y cómics testimoniales inspirados en la obra del autor, y del concurso «El Desafío de Arguedas», en las ediciones 2011 y 2012. Actualmente se desempeña como profesora de Narrativa y Jefa del área de Desarrollo Social en la Dirección Académica de Responsabilidad Social de la PUCP.

STEFANO VARESE

Antropólogo italo-peruano, profesor emérito de la Universidad de California en Davis y director del Indigenous Research Center of the Americas de UC Davis. Sus trabajos de investigación empezaron en la Amazonía peruana con la publicación de su tesis de doctorado *La sal de los cerros*, libro que cuenta con cinco reediciones y una traducción al inglés. Algunas otras publicaciones suyas: *Las minorías étnicas y la comunidad nacional* (Lima, 1974), *Proyectos étnicos y proyectos nacionales* (México, 1983), *Indígenas y educación en México* (México, 1983), *Pueblos indios, soberanía y globalismo* (Quito, 1996), *La ruta mixteca. El impacto etnopolítico de la migración transnacional de los pueblos indígenas de México* (como coordinador con Sylvia Escárcega, México, 2004), *Witness to Sovereignty. Essays on the Indian Movement in Latin America* (Copenhague, 2006). Finalmente, en colaboración con Frédérique Apffel-Marglin y Róger Rumrill, acaba de publicar el libro *Selva vida. Del extractivismo al paradigma de la regeneración* (Copenhague, México, La Habana, 2013).

MARIO VARGAS LLOSA

Novelista, ensayista y dramaturgo, nacido en Arequipa, en 1936. Se licenció en Letras en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y obtuvo el doctorado en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido profesor visitante de universidades de Gran Bretaña, Estados Unidos, Puerto Rico y España, y es doctor *honoris causa* por diversas universidades de América, Europa y Asia. Fue presidente del Pen Club Internacional y es miembro de la Academia Peruana de la Lengua y de la Real Academia Española. En el año 2010 recibió el Premio Nobel de Literatura. También ha sido distinguido con el Premio Rómulo Gallegos, el Premio Príncipe de Asturias de las Letras y el Premio

Cervantes. Su obra ha sido traducida a más de cuarenta lenguas y comprende novelas, ensayos y piezas teatrales. Su columna *Piedra de Toque* se publica quincenalmente en el diario *El País* y en varios países de América Latina y Europa.



**TODAS LAS
SANGRES**
cincuenta años después

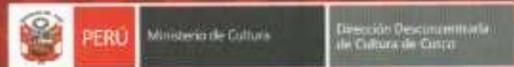
se terminó de imprimir
en el mes de febrero
del 2015.

Lima, Perú



Esta publicación forma parte de una dupla de libros arguedianos auspiciados por el Ministerio de Cultura y la Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco: la reedición de la novela *Todas las sangres* y un libro homenaje dedicado al estudio crítico de esta novela.

Todas las sangres: cincuenta años después contiene una reflexión sobre el significado de la novela después de medio siglo de publicada. Ofrece al mismo tiempo testimonios y ensayos, con recuerdos y reflexiones, de intelectuales que conocieron a Arguedas y que siguieron el proceso de gestación de la obra.



ISBN: 978-612-46865-1-1

