

Capítulo III

Rendón Willka y el surgimiento de un liderato indígena

El hecho de que la cultura indígena fuera capaz de responder a las nuevas realidades socioeconómicas y culturales que se presentaron tanto en el contexto rural como el urbano y que ello precipitara el surgimiento de nuevos actores sociales, los *cholos*, que ya bien actuaban en ambos contextos o que se movilizaban continuamente entre uno y otro, ha llevado a algunos científicos sociales a describir al conjunto de la nación como culturalmente *chola*. Como se ha visto en el Capítulo 1, algunos de ellos como Carlos Franco (1991) y José Guillermo Nugent (1992) han intentado crear un marco conceptual que explique la presencia de una vasta población flotante en las ciudades que está autoempleada en el sector informal de la economía. Con los procesos migratorios que se iniciaron a fines de la década de 1920 y que tuvieron un mayor auge en las de 1940 y 1950 se desdibujaron las fronteras geoculturales y socioeconómicas y los indios, que alcanzaron una movilidad social, se convirtieron en sujetos urbanos que construyeron ciudades “paralelas”, empleos y tradiciones que vincularon a la sierra con la costa en una forma que el estado había sido incapaz de lograr (Franco 1991, 32).¹⁸⁰ Mientras los migrantes transforma-

¹⁸⁰ Los lazos de parentesco que se reproducen en los clubes provinciales mantienen los vínculos entre los migrantes de la ciudad y entre éstos y los comuneros de los *ayllus*. Los vínculos responden al principio de reciprocidad, o *ayni*, en el que se basa la cultura indígena. Como ha sido descrito por Rodrigo Montoya, los migrantes recrean sus tradiciones prehispánicas en el contexto de la modernidad combinando dichos principios colectivos con intereses individuales orientados hacia el mercado (1987a, 18-19).

ban la vida en las ciudades, los *cholos-campesinos* de la sierra se fueron radicalizando en las décadas de 1950 y 1960 debido a la difusión de la educación y de ideologías de orientación izquierdista, lo que precipitó una oleada de invasiones de tierras por parte del campesinado y la reestructuración del sistema de propiedad de la tierra.

El *cholo* como modelo nacional en las ciencias sociales

En general, los sociólogos concuerdan en que el *cholo* es producto de la migración y de la modernización, pero la falta de un discurso consensual en torno a estos fenómenos y el hecho de que perduren en la actualidad quiere decir que el *cholo* plantea de inmediato problemas de definición. Debido a la naturaleza de su proceso, la migración y la modernización no sólo son difíciles de concebir desde el campo de las ciencias sociales sino difíciles de historiografiar con precisión ya que las sucesivas oleadas que se iniciaron tan tempranamente como en la década de 1920 continúan incluso en la actualidad. Además, a diferencia de lo que ocurre con los vocablos “indio” o “andino”, la palabra *cholo* es utilizada a nivel popular con lo que se hace más difícil el análisis exacto de su valor semántico. Como se ha señalado en el Capítulo 1, constituye un término más en una larga lista de vocablos étnicos que deben ser contextualizados para ser bien entendidos.¹⁸¹

Aníbal Quijano ha sido uno de los primeros en estudiar la emergencia del *cholo* con relación a los cambios que se produjeron en la sociedad peruana en las décadas de 1950 y 1960, señalando que, puesto que todas las sociedades experimentan procesos de transformación, es importante determinar la naturaleza del cambio que corresponde a un momento histórico específico.¹⁸² Desta-

¹⁸¹ Debido a las connotaciones peyorativas que se le adjudican el vocablo *cholo* no suele autoadcribirse. Como se ha visto en el capítulo uno, por lo general se emplea este término dentro de un contexto de poder o dominación para establecer una jerarquía entre los interlocutores.

¹⁸² Aníbal Quijano, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Lima, Mosca Azul Editores, 1980. Esta publicación apareció primero

ca asimismo las particularidades de la sociedad peruana que, debido a su composición mixta en términos socioeconómicos, es “una sociedad de transición” (1980, 50). En este sentido, el cambio o la transición no significa la sustitución total de lo tradicional por lo nuevo, sino una reconfiguración de todos los elementos, tanto los antiguos como los nuevos. Pese a la naturaleza dualista que gobernaba el sistema de estratificación social durante la época colonial, el contacto que se estableció entre las culturas india y criolla las alteraron profundamente dando lugar a que, junto con la mayor movilidad social que se produjo como resultado de una economía orientada hacia el mercado, surgieran grupos intermedios que desafiaron el sistema tradicional de castas (1980, 54). En el capítulo inicial señalamos que muchos indios de la sociedad colonial se convirtieron en *forasteros* o *mestizos* para evadir las obligaciones del tributo y la *mita* (Harris 1995, 358). En la década de 1960, luego de producirse la primera oleada migratoria hacia la costa en las décadas de 1920 y 1930, los indios politizados de la sierra vieron que podían convertirse ahora en *cholos* para desafiar el orden existente (Bourricaud 1975, 381, 386). Quijano opta por concentrarse en este grupo que, a través de un proceso de “grupalización” (1980, 63),¹⁸³ se consolida una identidad cultural propia, se define como *cholo* y emerge como dirigente potencial de la clase trabajadora y del campesinado.¹⁸⁴

Quijano ubica la emergencia del *cholo* en el contexto del “pluralismo étnico colonial y postcolonial” (1980, 56) y sugiere que, aun cuando la movilidad social prevaleció a lo largo de la Colonia (y en la época precolonial), no se produjeron cambios estructurales de magnitud hasta el periodo republicano o hasta los al-

bajo el título de “La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana (esquema de enfoque aproximativo)”, en *Memorias del Congreso Latinoamericano de Sociología de Bogotá*, (1964).

¹⁸³ Para Quijano la “grupalización” está asociada también a la actividad sindical y a la politización (1980, 105-106), lo que es sostenido también por Julio Cotler (1970, 84).

¹⁸⁴ Es discutible el hecho de que alguien se haya definido alguna vez como *cholo* debido a las connotaciones peyorativas que el término tiene en el lenguaje popular, tal como se ha mencionado en el capítulo uno.

bores del siglo veinte. Es recién durante el gobierno del presidente Leguía que el proceso de *cholificación* realmente empieza a asentarse, particularmente entre las generaciones jóvenes, debido a la mayor cobertura que se da a la educación primaria, la expansión de la red vial y de medios de comunicación como la radio y a las migraciones hacia las ciudades (*loc. cit.*, pp. 64-65, 92). En relación con las clases, los *cholos* son incorporados dentro del estrato más bajo de la sociedad, en el nivel superior a los indígenas y en el nivel inferior a la clase trabajadora o a la clase media (*loc. cit.*, p. 65). En muchos sentidos, por lo tanto, el *cholo* representa a un personaje picaresco que es el mediador entre los estratos sociales de una sociedad que transita de estructuras feudales hacia estructuras capitalistas. El deseo de evitar la aculturación a través de los contactos que mantiene con ambas culturas se manifiesta en el lenguaje, las creencias religiosas, las técnicas artesanales de producción y el apego a formas tradicionales de organización como el *compadrazgo* o las redes de parentesco (*loc. cit.*, p. 71). Tal como lo destaca Quijano, más que una cultura en proceso de transición, ello representa un agrupamiento cultural por derecho propio. El sentimiento de ser diferentes al resto de la sociedad, articulado al nivel de la cultura popular,¹⁸⁵ contribuye en última instancia a la emergencia de una conciencia grupal que les permite a los *cholos* resistir a la aculturación que les imponen las sociedades criolla y mestiza.¹⁸⁶

El ensayo de Quijano se plantea como un estudio riguroso, científico y teórico, que pretende vincular un enfoque socioeconómico —es decir, un análisis marxista de clase— con una perspectiva

¹⁸⁵ Quijano puso de manifiesto la forma en que el personaje del *cholo* estaba presente en las canciones y cuentos populares reflejando características como la “hombría”, insolencia y el deseo de aventuras que desafiaban al orden oficial (1980, 72). Según Quijano, éstas eran sobre todo producto de su movilidad geográfica. El *cholo* satirizaba también a quienes se habían apropiado de los valores criollos, revelando su simpatía cultural frente a la cultura indígena de la que había emergido (1980, 72).

¹⁸⁶ Cotler, al igual que Quijano, vincula finalmente la posición intermedia de esta figura al papel de liderato que desempeñó durante las invasiones de tierras de la década de 1960 (1970, 81-85).

culturalista y que, por lo tanto, analiza el proceso de modernización desde ambas ópticas. Según Quijano, la perspectiva marxista clásica no es ya válida dentro de este clima contemporáneo de conflicto cultural.¹⁸⁷ Sin embargo, tampoco parecerían ser válidos los términos de “aculturación” y “mestizaje cultural” (1980, 70) puesto que ambos sugieren que se estaría llevando a cabo un proceso uniforme y total de transformación. Lo que se plantea es un proceso de *cholificación* que denota una transformación parcial o selectiva y que depende fundamentalmente de cada individuo específico y de las circunstancias que lo rodean (*loc. cit.*, p. 70-71). Se hacen evidentes, por ello, diferentes niveles de *cholificación* y, por lo tanto, el *cholo* puede ser más o menos indio, o más o menos criollo, de acuerdo con su situación social y ubicación geográfica, o puede no encajar dentro de ninguna de estas categorías si se encuentra en proceso de pasar de una condición a otra. Lo que la *cholificación* revela en última instancia, argumenta Quijano, es la transición de una posición o identidad “adscrita” hacia una que ha sido “adquirida” (*loc. cit.*, pp. 73-74).¹⁸⁸ De esta manera, Quijano logra poner de relieve la forma en que la movilidad social y cultural desempeñan un papel decisivo en el proceso de modernización.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Esto contradice de alguna manera los comentarios que hiciera Quijano en la Mesa redonda sobre *TLS*, como se verá en la siguiente sección. Los científicos sociales recién empiezan a revisar ahora los rígidos marcos conceptuales de la teoría marxista que prevalecieron en la década de 1960.

¹⁸⁸ Los estudios sobre la etnicidad consideran fundamental la distinción que existe entre la identidad y papeles “ascriptivos” (autoatribuidos) y los “adscriptivos” (atribuidos por otros). Ver Barth (1982, 13) y Van den Berghe (1974, 17-18).

¹⁸⁹ Quijano intenta revelar aquí la hibridez de la *cholificación*: su multiplicidad, aspecto que ha sido retomado recientemente por Franco (1991) y Nugent (1992), como se ha mencionado antes. Se podría agregar a ello lo planteado por Walter A. Twanama, quien utiliza el concepto de “etnicidad popular” (1992, 228) para mostrar de qué manera el acceso a la modernidad da lugar a la construcción de una identidad nueva que no es la india, la criolla o la mestiza. La teoría de Quijano sobre el proceso desigual de *cholificación* es precursora, por lo tanto, de esfuerzos más recientes realizados desde el campo de las ciencias sociales para cuestionar las categorías demasiado homogeneizadoras que dominaron la investigación académica en épocas anteriores, como la marxista de los años sesenta.

El intento de Quijano de proporcionar un marco conceptual para el *cholo* que no dependa de métodos dualistas que contrapongan al indio con el criollo no logra ser enteramente exitoso porque se basa finalmente en la premisa de que el intercambio cultural a gran escala —o *cholificación*— no se produce sino hasta los inicios del siglo veinte y que cualquier interacción que hubiera podido darse en la época colonial fue limitada (1980, 53) y, posteriormente, hasta “impuesta” (*loc. cit.*, p. 112). Sin embargo, como ya se ha visto, esto viene siendo cuestionado por una corriente de historiadores y sociólogos que, como Irene Silverblatt (1987) y Thierry Saignes (1983), ubican el proceso de mestizaje en el momento de producirse el encuentro entre las dos culturas y señalan que la época colonial estuvo marcada más bien por un “acomodo” y “adaptación” (Silverblatt 1987, 212) antes que por una “imposición” abierta, destacando que en la sociedad de entonces existió una mayor movilidad social que en épocas posteriores.

Quijano concluye, de manera un tanto simplista, que sólo con la llegada del *cholo* se pone fin a la “incomunicación” (1980, 113) que existía entre ambas culturas, aunque no especifica cuándo es que éste aparece. A pesar de que su evidente rigor científico se manifiesta en los detalles que ofrece sobre el proceso de *cholificación*, resulta un tanto desconcertante esta falta de precisión histórica. Hacia el final de su investigación podemos apreciar que Quijano no sólo está presentando un tratado sociológico sobre el *cholo*, sino también una suerte de manifiesto sobre esta figura a la que considera como el futuro protagonista que encarnará a la nación. El estudio concluye con el elogio un tanto exuberante de lo que para él es la emergencia de un “nacionalismo nuevo” (*loc. cit.*, p. 108), insistiendo no sólo en la independencia política y económica del país sino también en las particularidades culturales de éste. Sin embargo, pese al énfasis que pone sobre el papel que desempeña el *cholo* en este proceso —y en el movimiento indigenista con el que se lo comparó—, Quijano muestra vaguedad en lo que se refiere a fechas. Como resultado surge, por lo tanto, una visión un tanto utópica de la historia peruana, particularmente cuando Quijano

sugiere que el Perú podría constituirse en paradigma de otras naciones latinoamericanas con culturas indígenas. El amanecer del “nacionalismo nuevo” pasa así a ser más bien una posibilidad mítica antes que un hecho material, reduciéndose en última instancia la *cholificación*, al igual que el *mestizaje*, a una imagen homogeneizadora y no histórica de la integración cultural.

Politización e invasiones de tierras en los Andes

Como señala Sánchez Enríquez (1981, 22), la diferenciación de clases existente entre los diversos grupos campesinos conduce a que se adquiriera una conciencia de clase y posteriormente al desarrollo de la organización política. Se ha visto ya en el Capítulo II que debido a la naturaleza desigual del sistema de producción capitalista y de las relaciones de intercambio en la sierra sur, no se produjo una proletarianización plena ni se difundió la actividad sindical. Andahuaylas, por ejemplo, mantuvo su carácter predominantemente feudal: el sistema de haciendas continuó siendo omnipresente, los jornaleros siguieron siendo miserablemente pagados y los campesinos continuaron ocupando parcelas con las que apenas podían satisfacer sus necesidades de subsistencia. Existían por lo tanto diferentes niveles de conciencia de clase y a ellos correspondían diferentes niveles de compromiso político y percepciones de lo que debía lograrse. La ideología izquierdista estaba asentada en organizaciones políticas o sindicatos que, por lo general, estaban restringidos a las zonas más industrializadas.¹⁹⁰ Por ello, el grado de politización dependía frecuentemente de aspectos individuales relativos al nivel educativo y al manejo del español que hubieran podido adquirirse a través de la migración (*loc. cit.*, p. 108) y eran estos factores los que a menudo actuaban como catalizadores de la radicalización del campesinado en las localidades de la zona.

¹⁹⁰ La ideología izquierdista se difundió a partir de la década de 1920 con el incremento de la actividad sindical que se produjo en la costa, desembocando finalmente en la creación del APRA en 1924 y en la del Partido Socialista que fuera fundado por Mariátegui en 1928.

A medida que fue aumentando la presión sobre la tierra, la migración se convirtió en una alternativa para la obtención de dinero y para lograr una educación. A partir de la década de 1930, con la construcción de carreteras que conectaron a Lima con el resto del país, muchos optaron por migrar hacia la capital, a centros mineros, a las haciendas algodoneras o azucareras de la costa o a la selva de Chanchamayo. El hecho de que la migración tuviera un carácter predominantemente estacional tuvo, sin embargo, efectos contradictorios (Sánchez Enríquez 1981, 58-59). Puesto que los migrantes mantuvieron fuertes vínculos con sus *ayllus* de origen debido a los patrones de herencia de la propiedad, muchos retornaron y al hacerlo fortalecieron económicamente a dichas unidades ya sea a través de la reinversión de fondos o de la adquisición de tierras. De otro lado, este retorno diluyó la amenaza de pérdida de mano de obra para los terratenientes locales quienes continuaron ejerciendo el monopolio de los recursos de la zona. No fue sino hasta varias décadas después que se alcanzó una forma más sostenible de discurso radicalizado de resistencia: muchos migrantes que ya habían retornado definitivamente y que con sus ahorros habían adquirido tierras se encontraron con que era el estado el que ahora, a través de su entidad SINAMOS, amenazaba con arrebatárselas. (*loc. cit.*, pp. 83-84).

Los primeros intentos del campesinado por recuperar las tierras comunales que se realizaron entre 1930 y 1940 se centraron sobre todo en los títulos de propiedad coloniales y las invasiones que se produjeron fueron por lo general pacíficas (Sánchez Enríquez 1981, 65).¹⁹¹ La recuperación de una base común de tierras y el restablecimiento del sistema de organización comunal fue-

¹⁹¹ Martin Lienhard documenta este proceso en *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. Desde la conquista hasta comienzos del siglo xx*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992. Según Flores Galindo (1978, 177), el hecho de recurrir a los títulos de propiedad y a “personeros” legales revela la capacidad de la comunidad indígena de actuar dentro de las estructuras coloniales españolas para obtener justicia. Para Hobsbawm el uso de estos títulos, que significaban un “reclamo moral” (1974, 126) sobre la tierra, refleja asimismo una capacidad de actuar dentro del sistema legal, lo cual en última instancia vincularía al campesinado con el sistema de poder del país (1974, 142).

ron factores fundamentales para el reconocimiento oficial del *ayllu* y para la conformación de un programa político de oposición (*loc. cit.*, p. 65). Díaz Martínez (1985, 181) explica la historia de los levantamientos campesinos de Ayacucho y Apurímac como una forma de respuesta al establecimiento del Estanco de la Sal y del Alcohol en el norte de Ayacucho que ordenara Piérola en 1896, comparándola con la oleada de invasiones que se produjo en Puno y Cuzco a fines de la década de 1890.¹⁹² Flores Galindo (1976) registra 137 invasiones campesinas entre 1900 y 1920,¹⁹³ siendo una de las más importantes la milenaria rebelión de *Rumi Maqui* que se produjo en Azángaro en 1915 y que pretendió crear una república quechua-aymara independiente. Los levantamientos campesinos se fueron radicalizando a medida que los programas educativos se mezclaron con la ideología izquierdista. Entre 1920 y 1927, durante el gobierno antioligárquico del presidente Leguía, el *Patronato de Derecho Indígena* registró 337 reclamos de las comunidades sobre 115 haciendas del sur que se habían apropiado de tierras (Díaz Martínez 1985, 184). Tras el reconocimiento oficial que otorgó el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas a un gran número de *ayllus* entre 1942 y 1946 y luego de crearse la *Confederación Campesina del Perú* en 1945 sobrevino, sin embargo, el golpe militar de Odría en 1948 con lo que el proceso de restitución de tierras se redujo al mínimo. No fue sino hasta veinte años después que —con el viraje que se produjo hacia el gobierno reformista de Belaúnde— la inatendida problemática de las tierras indígenas

¹⁹² El periodo comprendido entre 1890 y 1930 constituye una segunda fase de expansión de la hacienda posterior a la que se dio en los primeros años de la Colonia. En general, las invasiones que se produjeron entonces fueron dispersas y localizadas, aunque constituyeron un precedente importante para las de la década de 1960 (Montoya 1986, 259). Hobsbawm (1974, 133) revela que muchos indios a los que se organizó en unidades de *montoneros* se mantuvieron armados y militarizados luego de la Guerra del Pacífico. Entre tanto, la expansión del mercado de lanas y carne en la década de 1930 que dio lugar a los enclaves agroindustriales y a la expropiación de extensos territorios por los hacendados promovieron una mayor acción defensiva de parte de las comunidades indígenas (Flores Galindo 1994, 257-259).

¹⁹³ Citado por Antonio Díaz Martínez en *Ayacucho: hambre y esperanza*, Lima, Mosca Azul Editores, 1985, p. 182.

pasó nuevamente a ocupar un primer plano, motivando una nueva oleada de tomas de tierras que alcanzó su punto culminante entre agosto de 1963 y agosto de 1964 cuando participaron trescientos mil campesinos (Flores Galindo 1978, 176).

Según Julio Cotler (1976, 320) y Rodrigo Montoya (1986, 248), a partir de 1945 las invasiones fueron “agrarias” o campesinas en el pleno sentido del término ya que las demandas tenían que ver con asuntos directamente relacionados con la tierra y el trabajo, como la reducción de la jornada laboral y la abolición del trabajo no asalariado. Por primera vez en la historia del país, las invasiones incluyeron la participación masiva de los colonos que siguieron el ejemplo de los sindicatos agrarios antifeudales.¹⁹⁴ Para Flores Galindo, el significado que tuvieron estas invasiones de tierras fue desafiar radicalmente las relaciones de poder en la sierra sustentadas en las de los *mistis* e *indios* (1994, 297). Este hecho, aunado al dramático crecimiento demográfico que se produjo en la región y que ejerció una enorme presión sobre las tierras de la hacienda, planteó un gran desafío para el monopolio oligárquico.¹⁹⁵ Tal como ha sido señalado tanto por Handleman (1975, 111) como por Flores Galindo (1994, 295), frente a las invasiones de tierras de la década de 1920, las de los años sesenta fueron más frecuentes y generalizadas. Cuando Lino Quintanilla hace referencia al número de comuneros que se convirtieron en *colonos*, o *hacienda runas*, por la expropiación de sus tierras y menciona el caso de una hacienda en Andahuaylas que comprendía a diez *ayllus*, es decir, a cuatro mil personas que arrendaban tierras del hacendado, se puede apreciar cuán explosiva se había tornado la situación hacia 1974 (1981, 25).

Las reformas agrarias de 1964 y 1969 pusieron fin en forma oficial al sistema que permitía otorgar tierras a cambio de trabajo

¹⁹⁴ Este punto refleja lo planteado por Flores Galindo respecto de la necesidad de vincular las invasiones de tierras campesinas con los cambios que se producían por entonces a nivel de las estructuras socioeconómicas (1978, 180).

¹⁹⁵ Según estadísticas locales, la población de la zona se incrementó en 50% entre 1940 y 1950 (Sánchez Enríquez 1981, 73).

—o *mita*— y obligaron a los terratenientes a introducir el trabajo asalariado y a alquilar la tierra. Sin embargo, muchos se vieron incapacitados de cumplir con estas exigencias; ello, aunado a factores como la pobre calidad del suelo, la baja productividad y la lejanía de los mercados, los llevó a abandonar sus tierras (Sánchez Enríquez 1981, 74). El sistema de haciendas tuvo que enfrentar el desafío proveniente no sólo de factores como los antes mencionados y de la creciente influencia del campesinado, sino también del nuevo programa político que favorecía la urbanización e industrialización de la costa antes que la agricultura de la sierra (Flores Galindo 1994, 304). El viraje hacia un nuevo equilibrio de poder que pasó de la oligarquía rural tradicional —con su cultura gamonalista regional— a la clase burguesa emergente a favor de la centralización no fue, sin embargo, un proceso apacible ni consistente. En regiones alejadas de la metrópolis, como Andahuaylas, la desaparición gradual de la clase terrateniente no estuvo compensada por el surgimiento automático de una nueva clase industrial. Sánchez Enríquez (1981, 29) describe cómo fue que, en Andahuaylas, la llegada tardía de la reforma agraria —anunciada en 1969, pero sólo puesta en práctica hacia 1975 debido al aislamiento de la región con respecto a la costa— permitió que algunos hacendados vendieran sus tierras a los campesinos, que otros las vendieran a empresas multinacionales y que otros simplemente las abandonaran por completo.¹⁹⁶ Como se ha analizado en el capítulo anterior, Arguedas reproduce este proceso en *TLS* a través del conflicto que experimenta la comunidad de los vecinos de San Pedro. En muchos sentidos, esta situación da lugar a lo que Flores Galindo denomina un “vacío de poder” (1994, 305) en el que los grupos tradicionales y emergentes compiten por el poder socioeconómico, cultural y político.

Como se ha visto en el segundo capítulo, el campesinado estaba estratificado sobre la base de factores socioeconómicos y cultu-

¹⁹⁶ Esto no sólo ocurrió en Andahuaylas. Según Flores Galindo (1994, 300), el sistema que permitió que los terratenientes les vendieran tierras a los campesinos pasó a conocerse como la “Reforma Agraria privada” y precedió a la de 1969.

rales, como la tierra, el trabajo y el grado de instrucción, en dos grupos principales: los comuneros y los colonos o feudatarios. Según Sánchez Enríquez (1981, 108-109) y Lino Quintanilla (1981, 29), la vanguardia del movimiento de resistencia campesina provenía de los estratos inferiores y medios de los comuneros que se habían visto forzados a migrar por motivos económicos y que habían adquirido cierto grado de educación.¹⁹⁷ La radicalización de los comuneros que lograron cierta independencia económica a través del sistema de “producción parcelaria” (Montoya 1979; 1980a) es comparable a la de los “arrendires” de La Convención que en 1962 invadieron setenta haciendas con el propósito de eliminar el trabajo no asalariado y llevar a cabo una reforma agraria (Flores Galindo 1994, 296).¹⁹⁸ Hacia 1974, el campesinado de Andahuaylas se encontraba en capacidad de contraatacar, expresándose este hecho en las cincuenta haciendas que fueron invadidas por alrededor de cuarenta mil campesinos entre julio y septiembre de ese año (García Sayán 1982, 76).

Pero fue el sistema de propiedad de la tierra —la coexistencia de las haciendas y de la “producción parcelaria”— el que finalmente llevó, junto con las tomas de tierras, a la desintegración del

¹⁹⁷ La influencia que tuvieron organizaciones sindicales, como la CPP y FENCAP, en las tomas de tierras ha sido bien documentada tanto por sociólogos como por historiadores. Los sindicatos surgen a raíz de la creciente industrialización que se produce principalmente en la costa y su plataforma de lucha está marcada por un fuerte antiimperialismo. Según algunos investigadores estas organizaciones contribuyeron tanto a radicalizar como a diluir la resistencia del campesinado ya que por lo general tendieron a favorecer a los trabajadores asalariados. Este aspecto ha sido destacado por José Manuel Mejía (1979) en la crítica que le hiciera al influyente trabajo de Kapsoli (1977) sobre las invasiones de tierras. Mejía argumenta que Kapsoli no tomó en cuenta el papel que desempeñaron las organizaciones sindicales en las tomas de tierras. Los sindicatos, luego de servir a los intereses de los trabajadores proletarizados, abandonaron a su suerte a los demás participantes en el movimiento (1979, 96).

¹⁹⁸ Hugo Blanco, citado por Cotler (1970, 85), confirma la naturaleza “burguesa” del movimiento de La Convención y señala que además de la tierra hubo otros aspectos que fueron entonces importantes, como las relaciones de trabajo, por ejemplo. Como se ha mencionado, ello sugiere que en este caso las invasiones fueron realmente “campesinas”, especialmente cuando participaron en ellas las organizaciones sindicales.

sistema de haciendas en muchas regiones de la sierra sur (Sánchez Enríquez 1981, 222).¹⁹⁹ El artículo de Favre (1976) sobre las haciendas de Huancavelica muestra cómo las políticas nacionales contribuyeron también al desmoronamiento del sistema de haciendas. Aun cuando ello niega la fortaleza del campesinado, revela sin embargo la dependencia de la hacienda de factores externos tales como los programas de políticas nacionales así como de condiciones estructurales. No obstante, hacia principios de la década de 1960 se hace realidad el colapso del sistema de haciendas y se reconfigura el sistema de estratificación en la sierra sur. Este proceso en el que se fueron negociando nuevas relaciones de poder y categorías de identidad diferentes se llevó a cabo en forma lenta e incierta y, tal como argumentarían muchos, continúa hasta la fecha.²⁰⁰

Resistencia y milenarismo

En su estudio sobre la sociedad andina y la ubicación de los grupos indígenas que la conforman, Flores Galindo (1994, 17-18) contrasta al Perú con Méjico, al igual que lo hiciera Arguedas.²⁰¹ Ambos sugieren que el mayor nivel de mestizaje que se produjo en la sociedad mejicana permitió una mayor participación del campesinado en la política nacional lo cual culminó, como señala Flores Galindo, en el Zapatismo y en la Revolución. Ello ha hecho de Méjico

¹⁹⁹ Sánchez Enríquez revela que las invasiones de tierras de Andahuaylas se gestaron a lo largo de toda una década, periodo en el que la conciencia de clase se fue consolidando (1981, 225). Por lo tanto, las tomas de tierras no fueron una reacción espontánea contra el estado ni contra las *CAPS* o *SAIS*. La creación de la *FEPCA* (Federación Provincial de Campesinos de Andahuaylas) en enero de 1973, organización declaradamente antifeudal y antiimperialista que proponía forjar una alianza entre el proletariado y el campesinado, revela asimismo el papel que desempeñaron las organizaciones sindicales en las tomas de tierras (Quintanilla 1981, 41-42).

²⁰⁰ Este vacío de poder posibilitó la actuación de algunos grupos de ultraizquierda como Sendero Luminoso en años recientes (Altamirano 1983, 207; Flores Galindo 1994, 305).

²⁰¹ José María Arguedas, "El complejo cultural en el Perú", repr. en Ángel Rama (ed.), *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Méjico, Siglo Veintiuno Editores, 1975, pp. 1-8 (p. 1).

una sociedad social y culturalmente más homogénea que la peruana en donde la pobreza y el terreno montañoso han contribuido a mantener aislados a los distintos grupos sociales a la vez que les ha permitido conservar una memoria histórica alternativa.

Esta concepción de la historia forma parte de lo que científicos sociales, como Alberto Flores Galindo, han denominado la “Utopía Andina” (1994, 13),²⁰² concepto basado en una imagen de sociedad igualitaria que tiene sus raíces en el pasado incaico y que es factible de reproducir en el futuro. Por ello, puede entenderse el surgimiento de la utopía andina como un esfuerzo consciente por preservar la identidad andina frente a la cultura criolla de la costa. Flores Galindo rastrea la evolución de este paradigma hasta la entrada de Pizarro a la ciudad del Cuzco en 1548, momento en el que circula el rumor de que la familia real inca todavía está viva y que aún gobierna desde Vilcabamba, localidad ubicada al este de Cuzco (*loc. cit.*, pp. 29-40).²⁰³ Este hecho originó el surgimiento del ideal de que el Perú fuera gobernado por un monarca nativo.²⁰⁴ El movimiento indígena del *Taqui Ongoy* de 1560 contribuyó a la creación de esta utopía al alentar el renacimiento del culto local que adoraba a las *huacas* del antiguo imperio inca o *Tahuantinsuyo*. Ésta fue tal vez la amenaza más seria que se cernió sobre la iglesia y el estado a principios de la época colonial.

²⁰² Ver también Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los Incas*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988; y Manuel Burga, “La emergencia de lo andino como utopía (siglo xvii)”, en *Allpanchis Phuturinqa*, 35-36 (1990): 579-598.

²⁰³ La noción de Vilcabamba como sede del poder pasado y futuro de los incas surge de los conceptos dualistas de organización indígena. Vilcabamba pronto pasó a ser sinónimo de “el Paititi”, mítico equivalente del Cuzco, ubicado en la selva (Flores Galindo 1994, 45). Implícitamente se alude a ella en el párrafo final de *RP* en el que se representa a las aguas del río Pachachaca fluyendo hacia “la Gran Selva” (p. 243). En la segunda parte de la novela se asocia la imagen de este río con el escape de doña Felipa de los soldados, vale decir, se mantiene viva su memoria al vincularla con un bastión mítico de resistencia.

²⁰⁴ Flores Galindo señala que los *encomenderos*, deseosos de obtener mayor movilidad social y crecientemente descontentos con la Corona, rápidamente apoyaron esta idea.

Entre 1570 y 1780, al decaer el entusiasmo proselitista de los españoles, la idea de una utopía andina se fue expresando en murales, en la poesía y en piezas teatrales, y bajo la dirigencia del grupo de curacas remanente, muchos de los cuales se habían convertido ya entonces en mestizos, se hizo pública, panandina y subversiva, revelando una fuerte crítica al régimen colonial (Flores Galindo 1994, 50). La condición de mestizo de Garcilaso de la Vega, su adopción del título de “Inca” y el retrato del gobierno incaico que publicara en 1609 como *Los comentarios reales* sobre la base de la idea platónica de que el pasado podía servir de modelo ético para el futuro de la nación, le dieron aún mayor ímpetu a la noción de la utopía. Pero tal vez la crítica más dura que se formuló contra el dominio español provino de Felipe Guaman Poma de Ayala. Su *Nueva corónica y buen gobierno* (1585-1613), obra escrita como una carta para Felipe III, es un testimonio de las atrocidades que cometieron los españoles durante los primeros tiempos de la Colonia. Poma invierte la dicotomía español-cristiano/indio-pagano sobre la base de la cual se colonizó a la nación. Para él, los verdaderos cristianos son los indios redimidos por sus sufrimientos. Hacia la década de 1570, da la impresión de que la utopía andina empieza a manifestarse fuera del ámbito de la expresión artística cuando un indígena de origen curaca que se autodenomina Túpac Amaru I y declara provenir de Vilcabamba, proclamándose legítimo heredero del inca Atahualpa quien fuera muerto por garrote en 1533. Aunque fue decapitado en 1572, por lo menos para los *curacas* la utopía andina no se debilitó hasta que se guillotiné a Túpac Amaru II en 1781. Luego de este suceso, se prohibieron las imágenes incas y muchos intelectuales y dirigentes se vieron obligados a abandonar sus actividades (*loc. cit.*, p. 52). Con ello, no obstante, sólo se consiguió que el movimiento de resistencia pasara a ser clandestino ya que la memoria de Vilcabamba, o “el gran Paititi”, continuó resonando en la historia oral, en los mitos y en los rituales religiosos.

Al reseñar el origen y las implicaciones de la utopía andina, Flores Galindo ubica una forma lineal de historia dentro del dis-

curso cíclico de “la larga duración” (Braudel 1980, 25), gobernado por arquetipos y paradigmas, lo cual en última instancia expresa la atemporalidad del modelo de la utopía andina y su capacidad de inspirar resistencia. Su admisión de que se trata de una recreación innovadora del pasado refuerza esta idea y hace que en muchos sentidos el tiempo sea “abolido”, como diría Eliade (1989, 35). La “compatibilidad” de elementos españoles e incaicos, así como la implícita superposición del inca en el monarca español, aspectos en los que radica la esencia de la utopía andina —las críticas estaban dirigidas hacia las autoridades españolas y no a la Corona— lo llevan a uno a pensar en el mito del *Inkarri* que surge después de la conquista y en su contracción de los vocablos “Inca” y “Rey”.

Flores Galindo (1994, 19) descubre la diversidad regional del mito poniendo de relieve la existencia de quince versiones distintas que fueron recopiladas entre 1953 y 1972. Tres de estas versiones, recogidas en Puquio, fueron traducidas por Arguedas y publicadas en 1956.²⁰⁵ Pese a las diferencias regionales, las distintas versiones tienen rasgos comunes. Para empezar, *Inkarri*, el protagonista central, representa a una figura compuesta, como ya se ha mencionado, tanto por el inca como por el monarca español, lo que implica que la población le rinde cuentas sólo a este personaje y no a las autoridades coloniales. La imagen del *Inkarri* decapitado nos remite de inmediato al sentido de fragmentación que había después de la Conquista —el país fue literalmente “descabezado”—, pero nos remite también a Atahualpa, a Túpac Amaru I y a Túpac Amaru II quienes murieron a manos de los españoles, ya sea mediante el uso del garrote o decapitados. Dicho de otra forma, el mito establece una continuidad histórica entre estos personajes del mismo modo como el retrato que hace Guaman Poma de Túpac Amaru I decapitado (1987b, 461) refleja directamente a Atahualpa cuando es sometido a la pena del garrote en 1533 (1987b, 399).

²⁰⁵ José María Arguedas, “Puquio, una cultura en proceso de cambio”, repr. en Ángel Rama, ed. (1975, 39-42).

El mito sugiere también una concepción cíclica del tiempo que está dividido en tres épocas y que corresponde a las nociones milenarias del tiempo de la tradición cristiana. Flores Galindo (1994, 23) sugiere que éstas fueron traídas al mundo andino por padres franciscanos, inspirados en la concepción de Joaquín de Fiori (1145-1202). Según éste, Dios Padre representa al Antiguo Testamento y al pasado, el Hijo denota el Nuevo Testamento y el presente y el Espíritu Santo representa al futuro. Éste último, que representa a la resurrección tras el Juicio Final, no sólo restauraría una época dorada pasada sobre la base del retorno de Cristo sino que señalaría la inminencia de este suceso antes que su ocurrencia en un futuro lejano. Aunque estas ideas fueron condenadas por la Iglesia que las consideró herejías, tuvieron gran aceptación entre los empobrecidos campesinos de la Europa medieval (*loc. cit.*, pp. 23-24). El clima religioso que fomentaron las cruzadas contribuyó también a reafirmar la idea del retorno inminente de Cristo.²⁰⁶

Estas nociones del tiempo, cargadas de contenidos milenarios y mesiánicos, son reproducidas en el ciclo temporal del *Inkarrí* que está dividido en tres épocas que transcurren en forma lineal y cíclica: en el “pasado”, el *Inkarrí* creó el mundo; en el presente o en el pasado reciente, fue decapitado y se enterró su cabeza en el Cuzco y su cuerpo en otro lugar, en Lima o incluso en España, pero ambas partes siguen creciendo bajo tierra para encontrarse; en el futuro, la cabeza y el cuerpo se unirán y ambas resucitarán el Día del Juicio Final con lo cual el *Inkarrí* se reconstituirá, marcándose así el retorno al pasado con lo cual se completará el ciclo. Esta concepción tiene claras connotaciones cristianas y reproduce el ci-

²⁰⁶ Hacia el siglo xv a medida que el imperio español se iba consolidando empezaron a difundirse las nociones renacentistas sobre la existencia de “mundos perdidos” como El Dorado. Estas ideas tuvieron particular influencia entre quienes trataban de huir de Europa como, por ejemplo, los *conversos* que fueron objeto de una persecución religiosa en España. Rápidamente se asoció el “descubrimiento” del Nuevo Mundo y el encuentro con la población indígena con la recuperación del paraíso perdido y con el hecho de haber encontrado a una de las diez tribus perdidas de Israel (Flores Galindo 1994, 25).

clo de la muerte de Cristo y su resurrección.²⁰⁷ La unidad de la cabeza y el cuerpo o la restauración del “cuerpo político” se correlaciona asimismo con la utopía andina y con la imagen de Vilcabamba —o el *Paititi*—, el pasado incaico sobre el cual se reconstituirá la nación. Se convierte así en un mito de origen que ayuda a explicar el sufrimiento presente y que brinda esperanzas para la restauración futura. Puesto que el *Inkarrí* es un dios ausente, se convierte en una fuerza latente que plantea una metáfora múltiple para la reconstitución del proceso.

En el mito, por lo tanto, se fusionan nociones milenarias y mesiánicas cristianas de tiempo con estructuras temporales cíclicas indígenas, presentándose así un patrón que es lineal y cíclico a la vez —la forma de espiral sería más precisa. Ello refleja una cosmología andina basada en categorías dualistas que se alternan. Una de ellas es la *pacha* que representa la dualidad o intersección entre el tiempo y el espacio. El tiempo, que responde a la alternancia natural entre día y noche y entre las estaciones, se asocia a las tareas agrícolas y a los ámbitos espaciales en los que éstas se realizan. A partir de ésta surge el concepto de *pachacuti* que representa el girar o voltear del tiempo-espacio, ya que *cuti* significa vuelta, cambio o alternancia,²⁰⁸ y que se convierte en metáfora de ruptura o guerra. Flores Galindo (1994, 33-43) y Olivia Harris (1989, 221) señalan que la llegada de los españoles, que fue percibida como un acontecimiento apocalíptico, se correlaciona con esta noción de *pachacuti*. Debido a la naturaleza cíclica de este concepto, sin embargo, pronto se anticipó que sería otro *pachacuti* el que pondría fin a este mundo y daría inicio a otro. Se interpretó el retorno de Cristo —o la reintegración y resurrección del *Inkarrí*— como un *pachacuti* inminente.

²⁰⁷ Como señala Flores Galindo (1994, 24-25) esto también refleja la metáfora empleada por San Pablo, que fuera difundida por los franciscanos, según la cual el Cristianismo es el cuerpo y Cristo es la cabeza. La posible separación de Cristo de sus seguidores es representada por la separación de la cabeza del cuerpo.

²⁰⁸ Dicho de otra forma, se mantiene el orden cosmológico y el orden social divididos en categorías dualistas a través de la rotación del día y la noche y a través de la rotación de las estaciones.

Las nociones lineales y cíclicas del tiempo —en las que el pasado se impone sobre el presente y el futuro— se relacionan estrechamente, por lo tanto, con las nociones que existen respecto del espacio. En la tradición oral aymara, se asocia el pasado con la región espacial de la *manqhapacha* que significa literalmente mundo interior o lo de abajo mientras que el presente y el futuro se vinculan con el *cristiyanu timpu* o lo de arriba (Harris 1989, 207-212). En los cuentos aymaras, el pasado es el mundo inferior de la oscuridad, de la lluvia, del caos y de la muerte, pero también es la fertilidad porque se cree que los muertos regresan a la vida. El pasado-lo de abajo se convierte por lo tanto en fuente del futuro a través de la imagen de resurrección de los muertos y ello se observa cada año, en el plano simbólico, en el ciclo agrícola. En algunas regiones de Bolivia se cree que los muertos son los que empujan a las plantas de papas para que crezcan a través de la tierra entre los meses de noviembre y marzo, es decir, durante la estación de lluvias o durante la época en que crecen las plantas (Rowe 1991, 55). Esta asociación del pasado-lo de abajo con una fuente de fertilidad o de futuro está directamente representada en el mito del *Inkarrí* a través del cuerpo subterráneo, desmembrado y “muerto” del propio *Inkarrí*. El hecho de que el cuerpo del *Inkarrí* todavía se encuentre de alguna forma “vivo” y que sus partes se estén reconstruyendo —lo que constituye una metáfora para el crecimiento— significa que una nueva vida o futuro es posible. El pasado como “posibilitador” del futuro se convierte en fuente de resistencia en el presente mientras que el momento de transición entre este pasado y el futuro es visto como un *pachacuti*, es decir, como una transformación total o inversión del orden actual.

Tanto la utopía andina como el mito del *Inkarrí* y las nociones de un tiempo en forma de “espiral” que conduce hacia los *pachacutis*, revelan la capacidad que tienen las comunidades nativas de conservar sus creencias culturales y convertirlas en fuentes de resistencia. Se puede utilizar el pasado incaico como modelo para el futuro si se lo mantiene vivo y ello permite también poner de relieve los fracasos del régimen colonial español contras-

tándolo con el de los incas. Además, permite plantear una visión del mundo diferente sobre la base de una estructura social y sistema de creencias distintos. Todo ello consolida el poder de la resistencia. Ésta puede adquirir una forma concreta y activarse como ocurre en el *Taqui Ongoy* (1560), en las rebeliones de Túpac Amaru I (1570) y Túpac Amaru II (1780), en el *Rumi Maqui* (1915) y en las invasiones de tierras de las décadas de 1920 y de 1960 en las que la idea de un estado inca, vale decir, de una utopía andina, motivó deseos de autonomía (Flores Galindo 1978, 178-180; Montoya 1986, 258-259). De otro lado, puede mantenerse pasiva o ser indirecta o “clandestina”, ubicándose en una región espacial y temporal de latencia como en el caso del *Inkarrí*. Esta forma de resistencia se mantiene viva a través del mito y la tradición oral y se manifiesta en los rituales cotidianos que forman parte del ciclo agrícola.

Tal como ha sido demostrado por Flores Galindo, el mito del *Inkarrí* revela la fusión de conceptos provenientes tanto del milenarismo cristiano como del utopismo. En otras palabras, se expresa una idea del tiempo futuro dentro de su estructura cíclica. El hecho de que ello grave también en torno a un personaje mesiánico o “héroe cultural” que será el que restituya el orden de las cosas, ha influido decisivamente en el discurso de la insurrección andina y en el desarrollo de un liderato.²⁰⁹ Rosalind Gow (1982, 198) plantea que la evolución del liderato político en el mundo andino se ha desarrollado de acuerdo con patrones de jerarquía o rango militar asociados con conceptos cosmológicos andinos. El apellido “Villca”, por ejemplo, es un título equivalente al Sol o Inca que se asigna a un dirigente militar o religioso (*loc. cit.*, p. 198). Puesto que este título no depende de una línea genealógica, un interminable ciclo de líderes que “renacen” permite establecer —al igual que el *Inkarrí*— la continuidad de la re-

²⁰⁹ Franklin Pease (1977) sugiere que esta idea de resistencia andina, basada en la figura del inca, surge después de que se produjera el *Taqui Ongoy* como una forma de rebelión frente al poder cuzqueño e incaico, es decir, durante los siglos XVII y XVIII, respondiendo a los cambios que obligaron a muchos mestizos a someterse a la *mita* y al tributo. Se utilizó la figura del inca como icono para consolidar la resistencia étnica contra los españoles.

sistencia. Gow revela que comúnmente se asocia a los dirigentes indígenas con los *apus* ya que se cree que ellos se refugian en las montañas al ser perseguidos (*loc. cit.*, p. 199)²¹⁰ y que, desde esta posición “subterránea”, continúan atacando a sus enemigos con terremotos e inundaciones (*loc. cit.*, p. 200). Al igual de lo que ocurre con el *Inkarrí*, se los asocia también con el Cristo crucificado que volverá a levantarse (*loc. cit.*, p. 199). El surgimiento espontáneo de nuevos líderes, que llevan el mismo nombre que los anteriores, crea un ciclo de resistencia que se autoperpetúa y constituye, además, una estrategia efectiva para desconcertar al enemigo que no llega a entender cómo es que “Villca”, por ejemplo, no sólo ha sobrevivido a la muerte sino que puede estar en tantos lugares a la vez (*loc. cit.*, p. 205).

La asociación del líder político-religioso con el curandero local le otorga una dimensión sanativa a la idea de revolución —como ha sido señalado también por Gow (1982, 216)— ya que la figura del *paqo*, que cura la enfermedad de los individuos, se une con la del dirigente revolucionario para convertirse en el curandero de los males sociales. En la cultura andina, los conceptos de curación, orden y justicia se encuentran estrechamente ligados y se conectan con la noción de *Pachacuti*; con ello, la restauración de la justicia y del orden adquiere connotaciones “terapéuticas”. Las implicaciones restaurativas de *pachacuti* están también implícitas en las imágenes del *amaru* o del *catari* aymara —monstruos míticos como serpientes o toros que anunciarán un nuevo orden— con las que se identifican los líderes indígenas (*loc. cit.*, p. 217).

Para Mariátegui, al que Flores Galindo (1994, 268-281) incorpora a la historia de la utopía andina, tales creencias en los mitos tenían en efecto un valor “terapéutico” dentro de una sociedad de

²¹⁰ Uno de los ejemplos más saltantes es el del Ausangate, montaña en la que el *Señor de Qoyllur Rit'i* se le habría aparecido a un joven pastor en 1780, año en el que Túpac Amaru II fuera derrotado (Gow 1982, 200-201). Ver también el trabajo de John Earls, “The Organization of Power in Quechua Mythology”, en *Steward Journal of Anthropology*, 1 (1969): 63-82, que describe cómo es que las montañas reflejan las relaciones de poder existentes entre *mistis* e *indios* y, a la vez, la inversión de este sistema de poder, lo cual ofrece un marco alternativo que permite la participación de las comunidades indígenas.

posguerra en la que se cuestionaba la fe en la ciencia y la racionalidad. A partir de lo planteado por Nietzsche y Sorel, Mariátegui elabora un concepto de mito con dimensiones metafísicas destinado a aplacar la “sed de infinito” (1987, 25) inherente al hombre y casi suprimida por el positivismo. Para Mariátegui, por supuesto, el “remedio” debía hallarse en el socialismo: sistema de creencias con las mismas implicaciones revolucionarias que el mito. De hecho, el socialismo fue concebido para reemplazar a los mitos de inspiración religiosa que levantaron a las masas en el pasado. Dicho de otra forma, para Mariátegui, la noción secular de la lucha de clases alcanzaba las dimensiones espirituales de los mitos anteriores. El desdibujamiento de lo secular y espiritual establece una continuidad con la utopía andina que lideran los *curacas* y *mestizos* —hoy *cholos*— motivados por sus deseos terrenales de control político.²¹¹ Con el objeto de lograr apoyo para su causa, los mestizos no tardaron mucho en ubicarse y trabajar dentro del marco del mito o la utopía andina. Mariátegui también vio las ventajas de esto y concibió una mitología socialista que habría de impulsar a las masas: “[este] lenguaje relativista no es asequible, no es inteligible para el vulgo. El vulgo no sutaliza tanto... Hay que proponerle una fe, un mito, una acción...” (*loc. cit.*, p. 26).

La narrativización del *cholo* y las bases del liderato indígena en *Todas las sangres*

Al estudiar los movimientos campesinos y las invasiones de tierras, los historiadores y científicos sociales se esmeran por establecer distinciones entre las diferentes etapas de desarrollo temporal en las que éstos se producen, así como en relacionarlos con acontecimientos sociales y políticos más amplios. En su esfuerzo por determinar si los movimientos campesinos son “revolucionarios” o “reformistas”, por ejemplo, Eric Hobsbawm (1978, 1-12) distingue a los movimientos “políticos” de los “prepolíticos”, a

²¹¹ Osvaldo Urbano (1974, 171-172) revela este aspecto en relación con Juan Chocne y el *Taqui Ongoy*.

los “modernos” de los “primitivos” y a los “anarquistas” de los “milenarios”. Sin embargo, el problema que se plantea por este enfoque es que Hobsbawm asume que el desarrollo histórico se da de una manera demasiado lineal. Aun cuando reconoce que estas clasificaciones no son mutuamente excluyentes y que existe cierto grado de correlación entre ellas, la dificultad primordial que se presenta dentro de este esfuerzo es clasificar esquemáticamente a los grupos de acuerdo a las categorías de “historia” y “prehistoria”. Si para Hobsbawm los grupos “milenarios” claramente pertenecen al ámbito de la “prehistoria” —son “primitivos” y “prepolíticos”, pero “revolucionarios”—, su análisis de las tomas de tierras campesinas que se produjeron en la sierra sur peruana niega la capacidad revolucionaria de estos grupos al afirmar, junto con Favre (1976), que los campesinos nunca han planteado una amenaza seria para el estado peruano (Hobsbawm 1974, 149-152). Aunque no les atribuye fechas a estos movimientos, los juicios de valor que emite sobre ellos nos llevan a pensar en las divisiones temporales —“prehistoria”, “prepolítico”— que establece en su trabajo anterior. Lo que ni él ni otros —como se verá posteriormente— llegan a percibir es la heterogeneidad que tienen muchos de estos grupos y su capacidad para combinar elementos de marcos temporales aparentemente diferentes.²¹²

Reflejando lo planteado por Hobsbawm, en el Perú algunos investigadores han intentado dividir a los grupos campesinos basándose en categorías cronológicas y temáticas claramente demarcadas. Tal vez el más influyente de estos investigadores sea Wilfredo Kapsoli (1977), que identifica cuatro etapas secuenciales que van de 1879 a 1965. Al igual que Hobsbawm, Kapsoli también hace una distinción entre los movimientos “reformistas” producidos entre 1945 y 1948 y los movimientos “revolucionarios” que se desarrollan entre 1956 y 1965 pero, tal como ha sido señalado por José Manuel Mejía (1979, 95-96), esta división es artifi-

²¹² Este aspecto es confirmado por Gose (1994, 247) en su crítica a Hobsbawm y a otros investigadores que tratan de establecer dicotomías entre movimientos “reformistas” y “revolucionarios”, como se ha señalado previamente.

cial puesto que no toma en consideración el papel que desempeñaron las organizaciones sindicales campesinas en la última etapa y que hizo que los movimientos fueran tanto “reformistas” como “revolucionarios”.²¹³ Esta división de los movimientos campesinos en distintas etapas históricas —que implica una evolución progresiva de una etapa a otra— se encuentra también en los trabajos de Julio Cotler y Rodrigo Montoya. Cotler (1976, 317-323) distingue dos periodos: una primera etapa que va de la década de 1900 hasta la década de 1930 y una segunda que va de la década de 1950 a la de 1960, y sugiere que esta última tuvo mayores implicaciones en el ámbito nacional debido a la participación de las organizaciones sindicales y los colonos. Montoya (1986, 259-260), de otro lado, emplea los términos “agrario” y “campesino” para resaltar lo que Hobsbawm denominaría las dimensiones más “revolucionarias” que caracterizaron a los movimientos de la década de 1960, en contraste con el periodo “milenario” de 1890 a 1930.²¹⁴

Flores Galindo (1978, 180) parece concordar con lo anterior y destaca un radicalismo creciente en los movimientos campesinos de la década de 1960 que ahora cuestionan las relaciones de poder en la sierra, a la vez que señala sus dimensiones nacionales pues ahora constituyen movimientos de masas. Pero el valor del enfoque que utiliza Flores Galindo radica sobre todo en su no adhesión a epítetos basados en marcos temporales rígidos²¹⁵ y en su capacidad para percibir como procesos a los movimientos campesinos rastreando las líneas de continuidad que existen entre épocas diferentes. Detecta un radicalismo que proviene de los prime-

²¹³ Mejía niega las dimensiones “revolucionarias” de los movimientos de este último periodo y percibe como más “revolucionarios” a los producidos entre 1945 y 1948 debido a la influencia que tuvieron el APRA, el Partido Comunista y los sindicatos en la movilización del campesinado.

²¹⁴ Como se viera en la sección anterior, según Montoya (1986, 248), los factores que hacen más “revolucionarios” a estos grupos son la demanda de reformas laborales —aparte de sus reclamos de tierras— y los vínculos que tienen con las organizaciones sindicales.

²¹⁵ Por ejemplo: en donde lo “milenario” equivaldría a la “prehistoria” y a lo “prepolítico” (Hobsbawm 1978) y al periodo entre 1890 y 1930 (Kapsoli 1977).

ros momentos del desasosiego campesino; la utilización de los títulos de propiedad coloniales son el testimonio de un deseo de recuperar no sólo la tierra, sino una historia o “conciencia histórica” (*loc. cit.*, p. 177).²¹⁶ Desde 1560 —con el utópico *Taqui Ongoy*— hasta la más secular década de 1960, los levantamientos campesinos estuvieron marcados por una fuerte presencia de elementos indígenas entre los que se puede mencionar el uso de la música durante las invasiones de tierras, por ejemplo, y las creencias mesiánicas en torno a un inca.²¹⁷

Es importante rastrear estos enfoques historiográficos para lograr una mejor comprensión del choque de mentalidades y metodologías que se produjo entre los científicos sociales y Arguedas en la mesa redonda sobre *TLS*. Mientras que los primeros trataban entonces —y posteriormente— de separar claramente las categorías temporales y espaciales presentando el desarrollo histórico como una secuencia de fenómenos, resulta cada vez más evidente que Arguedas —y Flores Galindo después de él— adopta un enfoque radicalmente distinto que combina elementos de diferentes marcos conceptuales —es decir, de la época prehispánica, la colonial y la época republicana— para presentar una imagen de continuidad, simultaneidad y diacronismo. En resumen, el hecho de que la novela actúa como una “síntesis” de la experiencia histórica peruana que ofrece una visión en la que el pasado, el presente y el futuro se relacionan entre sí —en lugar de oponerse entre sí— es un aspecto que los críticos recién empiezan a comprender.²¹⁸ Para poder apreciar algunas de las divisiones epistemoló-

²¹⁶ Martin Lienhard (1992b) rastrea este aspecto en forma sistemática. El término “conciencia histórica”, entretanto, es usado también por Antonio Cornejo Polar (1973, 243) en su descripción de Rendón Willka cuya perspectiva se ha politizado a través de la migración.

²¹⁷ Flores Galindo (1978, 182) cita el ejemplo que ofrece Earls (1969, 79) de Hugo Blanco al que se identificaba con el Inca.

²¹⁸ Guillermo Rochabrún se refiere a un Arguedas que está “pensando lo múltiple” (1992, 27); Quijano sustenta “la propuesta arguediana” (1988, 68-69) como representación de “una compleja historia de producción de nuevos sentidos históricos”; y Forgues (1979, 38) argumenta que el “afán totalizante” de Arguedas significa que los acontecimientos son presentados como un continuo histórico. Pero Forgues va aún más allá cuando señala que Arguedas termina

gicas que separan a Arguedas de sus colegas en el campo de las ciencias sociales debemos referirnos a la mesa redonda del 23 de junio de 1965.

El debate que se desarrolló en torno a *TLS* (Arguedas 1985) revela algunos aspectos importantes sobre la relación existente entre literatura y sociedad y el papel del escritor en el Perú de la década de 1960. Estos temas dividieron a los participantes del debate en dos grupos. Alberto Escobar, apoyando a Arguedas, planteó que la novela era una reconstrucción imaginaria de la sociedad serrana del sur peruano, mientras que científicos sociales como Henri Favre, respaldados por críticos como Sebastián Salazar Bondy y José Miguel Oviedo, criticaron la falta de “precisión” sociológica de la novela.²¹⁹ Lo que se disputaba en última instancia era la capacidad de la novela para contener tanto elementos sociológicos como elementos ficticios o imaginarios. Arguedas señaló claramente que su objetivo no era escribir “un tratado de sociología” (*loc. cit.*, p. 36) y dando a entender que su obra podía ser vista más bien como un texto etnográfico hecho sobre la base de un conocimiento empírico —vale decir, a un conocimiento personal—, de manera indirecta justificó sus aportes interpretativos. A la luz de las recientes teorías elaboradas por James Clifford y otros (1986) en torno a los estudios etnográficos, en la actualidad afirmaciones semejantes no serían motivo de mayor sorpresa o reacción, pero hace menos de cuarenta años ello dio lugar a que se condenara a Arguedas en forma vociferante. La actitud de Salazar Bondy y Oviedo parece particularmente dura cuando se toma en consideración la posición que sostuvieron previamente en el *Pri-*

por proponer una imagen utópica de mestizaje. Además de aproximarlos peligrosamente a la errada concepción vargasllosiana de “la utopía arcaica” (1978; 1996), este planteamiento es equívoco pues asume una excesiva linealidad en la narrativa de Arguedas y termina por presentar al mito como separado del tiempo histórico. Postularía que Arguedas mantiene una simultaneidad entre “mito” e “historia” (o entre “lo arquetípico” y “lo historicista”) en toda su obra y particularmente en *TLS*.

²¹⁹ Salazar Bondy (Arguedas 1985, 24; 30) atacó la novela por no constituir un documento sociológico válido. En menor medida esta crítica fue reiterada por Oviedo (Arguedas 1985, 31).

mer encuentro de narradores peruanos (Arguedas 1986a) y su apoyo a los elementos ficticios o imaginarios de la novela.²²⁰

Sin embargo, al analizar este debate, se debe tener presente el clima intelectual reinante en la época ya que la mesa redonda se llevó a cabo bajo los auspicios del recientemente creado IEP²²¹ y poco después de que Favre (1976) y Quijano (1980) hubieran realizado sus investigaciones sobre el campesinado de Huancavelica y los procesos de *cholificación*, respectivamente. Estos dos estudios, junto con el IEP, establecieron la agenda ideológica en el campo de las ciencias sociales. Dicha agenda asumía una serie de supuestos y se inscribía dentro de un marco conceptual marxista-leninista.²²² En primer lugar, se consideraba que la comunidad indígena estaba irrevocablemente inmersa dentro de un proceso de mestizaje de manera que se la concebía como un grupo campesino no étnico.²²³ Este planteamiento fue expresado por Favre quien acababa de presentar su artículo sobre el campesinado de Huancavelica, como se vio en el capítulo anterior. En segundo lugar, se consideraba que este proceso —conocido también como el fenómeno de la *cholificación*— era irreversible puesto que se creía que

²²⁰ Resulta irónico que Arguedas pareciera ser el participante más conservador del encuentro al plantear que la novela debía transmitir un sentido de “realidad realidad” (Arguedas 1986a, 140), antes que de “realidad verbal” (Arguedas 1986a, 130) como postulaba Salazar Bondy. Éste también defendió el papel de la imaginación durante la polémica en torno a la novela de Felipe Ángel (Pinilla 1994, 139-153) y en un artículo sobre *TLS* (Salazar Bondy 1965) aduciendo siempre que la novela podía comunicar mejor que cualquier estudio sociológico los conflictos de un país. Carmen Pinilla piensa que el cambio de actitud de Salazar Bondy en 1965 fue producto de su viaje a Cuba y de su creciente participación en el IEP a su retorno (1994, 230).

²²¹ Al respecto, ver los capítulos anteriores y el trabajo de Carmen Pinilla (1994)

²²² Pinilla (1994, 162) muestra de qué manera se inspiraba este marco en la teoría positivista de ciencia, la cual era vista como necesaria tanto para comprender como para desarrollar al país. Rochabrún confirma este aspecto al describir la actitud de los científicos sociales como un: “racionalismo occidental productivista” (1992, 27).

²²³ Walter A. Twanama (1992, 230-231) demuestra que la rígida doctrina marxista de la década de 1960 no permitió un espacio para que se desarrollara un análisis sociocultural de la etnicidad (*casta* en la “Mesa redonda sobre *TLS*”) ya que ésta era vista como un aspecto relativo a las clases sociales.

se ajustaba a las nociones lineales del cambio social o modernización, planteamiento propugnado sobre todo por Quijano (1980). Arguedas cuestionó tales postulados en una serie de frentes que convergen en el personaje de Rendón Willka. Puesto que este capítulo se centra en el papel de dicho personaje, destacaremos algunas de las cuestiones planteadas en el debate en torno a la nomenclatura empleada con relación a Rendón Willka. En vista de que las nomenclaturas se sitúan en marcos temporales y espaciales específicos, como nos recuerda Bakhtin (1994), los términos *indio*, *campesino* y *cholo* plantean interrogantes acerca de los marcos “cronotópicos” y, en última instancia, de los sistemas epistemológicos a los que hacen referencia, es decir, a la “ciencia” o a la “literatura”. La preferencia de Arguedas para referirse a Rendón empleando el término *ex indio* es significativa y muy posiblemente expresaría su deseo de evitar completamente el uso de categorías sociológicas.

a. El discurso historicista

Pese a los malentendidos que se suscitaron en la mesa redonda y al hecho de que se juzgara a la novela como una obra sociológica, Quijano tuvo razón en afirmar que los científicos sociales habían contribuido a escribirla y que podían, por lo tanto, ayudar a analizarla (Arguedas 1985, 77). En tanto “testimonio”, es innegable que la novela expresaba una visión personal, hecho que fue siempre reiterado por el propio Arguedas. Pero también expresaba una dimensión social ya que el escritor formaba parte de un contexto social, particularmente ya que él mismo era antropólogo y tenía una aguda conciencia de su entorno. Por ello, de alguna manera debió haber funcionado en teoría lo que Bravo Bresani (1966) dijo antes de la primera mesa redonda sobre la literatura y la sociología, sobre la necesidad de que las ciencias sociales y la literatura colaboraran en el análisis de la sociedad peruana. Ambas disciplinas se preocupaban por los mismos asuntos, como el tema del empirismo (Pinilla 1994, 222). La novela, leída como “testimonio”,

tanto en su dimensión personal como en su dimensión social, era inevitablemente empírica, como un relato sociológico. Dos obras, como *TLS* y el estudio de Quijano sobre los *cholos* (1980) podían, por lo tanto, tener puntos en común. Estos aspectos comunes de hecho existen y el propio trabajo de Arguedas sobre el valle del Mantaro puede haber inspirado su siguiente novela, *TLS*, así como el estudio de Quijano.²²⁴ En muchos sentidos, por lo tanto, los científicos sociales —y particularmente Quijano— pudieron haber desarrollado un diálogo más fructífero con Arguedas. Sin embargo, la mesa redonda se mantiene como ejemplo del fracaso de adoptar un enfoque interdisciplinario cuando una disciplina soporta el peso de ser demasiado política en su forma de percibir el mundo.

Esta visión demasiado rígida y política significó que se pusiera el énfasis del debate en el resultado ideológico de la novela y que inevitablemente se castigara a Arguedas por presentar una imagen anacrónica y “negativa” de la nación a través de la alianza entre Rendón y don Bruno.²²⁵ La refutación de Arguedas (Arguedas 1985, 26-29) que ponía de relieve la capacidad de Rendón para responder a la modernidad asociándose con el capitalista don Fermín, su aceptación de que el camión debe reemplazar al caballo, e igualmente el pacto que establece con don Bruno cuando éste encuentra coincidencia entre sus objetivos y los de don Fermín, cayeron en oídos sordos. Pronto la disputa se centró en el uso de la nomenclatura. Favre objetó la falta de precisión histórica de

²²⁴ Quijano en efecto hace referencia al trabajo de Arguedas sobre la región del Mantaro y confirma que Huancayo era una de las ciudades más activas en términos de *cholificación* (1980, 83). Esto revela que reconocía el papel de la cultura indígena, del comunero que se convierte en inmigrante, en el proceso de modernización. En este sentido su estudio del *cholo* —al igual que la investigación de Arguedas sobre el valle del Mantaro— muestra a la comunidad indígena en proceso de constituirse como un nuevo grupo al interior de la sociedad, resistiéndose a la aculturación antes que sucumbiendo a ella, contrariamente a lo que sugiere Favre (1976).

²²⁵ El tema del impacto positivo/negativo que podía tener la novela en el país fue planteado por Favre (Arguedas 1985, 39). La idea de que la literatura pudiera transformar a la sociedad (Arguedas 1985, 37) revela lo que Pinilla (1994, 162) ha denominado la visión “positivista” de los científicos sociales de la época.

Arguedas al ver a la sociedad en términos de castas antes que de clases (*loc. cit.*, p. 37).²²⁶ Al convertir a la comunidad indígena y a Rendón en los protagonistas de la novela, Arguedas fue acusado de no plantear el tema en términos de clases sociales y de proponer una solución indigenista al problema del campesinado.²²⁷ Arguedas respondió poniendo de manifiesto el problema que se suscitaba por el uso tanto del término *indio* como de la nomenclatura *campesino* debido a la diversidad regional del país y citó el ejemplo de cuatro *pongos* de Huancavelica que no hablaban español y a quienes tampoco se podía denominar campesinos puesto que carecían de tierras (*loc. cit.*, pp. 44-45). Refutando que la novela propusiera una solución indigenista, Arguedas enfatizó que Rendón no era un *indio*, pues su visión del mundo había sido modificada a través de la migración (*loc. cit.*, p. 46). Al objetar Favre el hecho de que la novela presentara a la *cholificación* como “reversible” — ya que Rendón se reincorpora al contexto indígena de la sierra (*loc. cit.*, p. 38)—, Arguedas sostuvo que el proceso dependía de las realidades específicas de las diferentes localidades (*loc. cit.*, pp. 44-47). La idea implícita en el argumento de Arguedas era que, a diferencia de Huancavelica y el valle del Mantaro en donde la migración estacional y el sistema de “producción parcelaria” (Montoya 1979; 1980a) podían haber hecho que la comunidad india se convirtiera en “campesina”, en Apurímac la distancia con respecto de los centros urbanos y la presencia de extensas haciendas significó que este proceso fuera lento, cuando no desigual.

Se puede rastrear el interés de Arguedas por revelar la diversidad de nomenclaturas empleadas dentro de la sociedad andina hasta su primera aventura narrativa. Es por cierto en *Agua* donde

²²⁶ La transcripción del debate hecha por Guillermo Rochabrún (2000) revela un error flagrante en la versión original que fuera publicada. Rochabrún transcribe posteriormente que Favre objetó el concepto de *casta* de Arguedas, mientras que el original registra *clase* (Arguedas 1985, 52-53), lo cual es obviamente inconsistente.

²²⁷ Favre (Arguedas 1985, 38) aludió a su trabajo de campo en Huancavelica donde sólo vio a campesinos explotados. Sus teorías marxistas no guardaban simpatía alguna por las lecturas de corte indigenista a los cuales consideraba maniqueístas y “biologistas”.

Arguedas introduce por primera vez la figura del *cholo* y debate su posición dentro del contexto serrano. Sin embargo, es sólo a partir de *YF* cuando el *cholo* empieza a desempeñar un papel más prominente dentro de su obra. Como ha sido señalado por Antonio Cornejo Polar (1973, 20, 252-255) y Flores Galindo (1992, 14-16), ello refleja los cambios sociales experimentados por la sociedad peruana en aquel tiempo como, por ejemplo, la expansión de la red vial y las migraciones. Al momento de escribir *YF*, por lo tanto, el *cholo* o el *mestizo* se ha convertido en un rasgo ineludible del paisaje sociocultural. Si bien la posición del *cholo* se analiza en detalle por primera vez en *YF*, constituye la base para el surgimiento de Rendón en *TLS*. Arguedas revela en *YF*, y posteriormente en *TLS*, cómo se representa al interior de los diferentes grupos étnicos la lucha por el poder entre lo moderno, lo urbano y lo criollo de un lado y lo feudal, lo provinciano y lo serrano, de otro. En *YF*, el conflicto al interior del grupo *cholo* se puede ver en la confrontación entre dos tipos de *cholos*: de un lado está el provinciano don Pancho, aliado de los poderes serranos representados por don Julián y por otra parte se encuentra el politizado y urbano *chalo* Escobar. Ambos son productos de la creciente urbanización y migración, pero representan las distintas direcciones de estos procesos: la transición de lo rural a lo urbano está representada por Escobar, mientras que don Pancho simboliza la penetración urbana en la *sierra*.²²⁸

A su vez ello revela los diferentes niveles de filiación étnica y lo que Quijano (1980, 63) denomina “grupalización”. Como se muestra en *YF*, en Puquio se ve a los *cholos* ocupando una posición intermediaria entre indios y *mistis* y que no sólo dependen de ambos grupos sino se aprovechan de éstos,²²⁹ mientras que en

²²⁸ Bourricaud (1967, 113) demuestra que la primera oleada migratoria de fines de la década de 1920 fue cuantitativa y cualitativamente distinta de la de la década de 1950 ya que fue más reducida en términos numéricos y atrajo sobre todo a la clase profesional. Destaca también que sólo dos mil personas migraron de Puquio a la costa a principios de la década de 1920 (1967, 65).

²²⁹ Esto es analizado por Sara Castro Klarén quien los describe como: “un grupo comodín, flotante, psicológica y socialmente” (1973, 44).

Lima crean diversos clubes provinciales que mantienen lazos directos con sus comunidades (pp. 79-80). Aunque ambos grupos han perdido la pusilanimidad que los mestizos tradicionales tenían con respecto a los poderes establecidos —Escobar no teme confrontar a don Julián y don Pancho no tiene temor de desafiar al subprefecto—, no logran sin embargo conseguir el respaldo de la comunidad indígena y se mantienen por consiguiente como figuras aisladas. En el caso de Escobar y sus seguidores, sus erróneos intentos de liberar a la comunidad indígena de lo que ellos perciben como las ataduras de la tradición apoyando la prohibición de la corrida de toros, finalmente terminan por contribuir a consolidar el poder de las fuerzas serranas contra ellos.²³⁰ No está presente en la narrativa de Arguedas el *cholo* que con destreza, buena fortuna y de manera astuta e innovadora logra ganarse el apoyo de los *ayllus* y subvertir el poder del estado hasta que aparece Rendón Willka. Éste da muestras de una ingeniosidad y una capacidad de acción estratégica de las que carecen por completo Escobar y sus colegas.

En *YF*, por lo tanto, Arguedas delinea de manera preliminar los atributos necesarios que ha de tener un líder potencial presentándole al lector un personaje que carece de los mismos. Asimismo, el trabajo antropológico de Arguedas sobre Sayago revela, por contraste, las condiciones necesarias para el surgimiento de un discurso político y religioso de resistencia. Es precisamente la falta de movilidad social y politización la que niega la existencia de un movimiento de oposición y la aparición de líderes como Rendón Willka en Zamora. La inactividad política, lograda a través de un sistema mixto de propiedad de la tierra, vale decir, a través de la *quiñonización* y del mantenimiento de algunas tierras comunales, y la firme ética del trabajo, que da soporte a los lazos comunales de trabajo aun cuando sea en forma disminuida —examinados anteriormente en los Capítulos I y II— también es el resultado de la forma como se educa a los jóvenes, del sistema educativo y de

²³⁰ En muchos sentidos esta parte de la novela se lee como una exposición humorística de las malinterpretaciones de las que fue objeto Mariátegui en medios intelectuales izquierdistas durante las décadas de 1930 y 1940.

la disponibilidad de canales de información. A diferencia del Perú, donde los cambios socioeconómicos produjeron una mayor secularización, en Sayago los cambios experimentados en el plano de la economía local tales como la introducción del trigo y la carne generaron que el poder de la Iglesia se hiciera más rígido, particularmente después de la guerra civil, con el objeto de regular el crecimiento poblacional y la movilidad social.²³¹

No sólo se controló la sexualidad entre la juventud y los recién casados; también se controló la movilidad entre los pueblos pese a la existencia de carreteras a Zamora y Salamanca (Arguedas 1968a, 189). La migración hacia Cuba y Argentina parece haberse detenido alrededor de 1925 o 1930 y muchos inmigrantes retornaron y adquirieron tierras con las fortunas que habían amasado (*loc. cit.*, p. 190). Arguedas explica la falta de una migración e inmigración masivas en Sayago principalmente por el hecho de que no existía una pobreza agobiante debido al sistema de tenencia de la tierra. De modo que mientras en algunos casos el sistema de propiedad de la tierra restringía la movilidad, en otros impedía que se produjera en exceso (*loc. cit.*, p. 191).²³² La educación, otro de los canales de movilidad y de politización, es bloqueada también por la ética del trabajo predominante que obliga a todo joven mayor de catorce años a trabajar (*loc. cit.*, pp. 241-242). A diferencia del Perú en donde la educación eleva el prestigio y posición del individuo, en Sayago los riesgos de que un niño pudiera romper el molde social por medio de la educación son demasiado gran-

²³¹ A Arguedas le llama poderosamente la atención que la población no hubiera aumentado en cincuenta años (Arguedas 1968a, 147). La estricta segregación sexual a partir de la edad de dieciséis años y el control del crecimiento poblacional reflejan también la ética del trabajo reinante ya que el ingreso a la adultez se corresponde con la obligación de realizar tareas de adultos (*Ibíd.*, p. 141).

²³² Contrastando con lo que ocurrió en la sierra sur del Perú en donde en 20 años, de 1940 a 1960, la población de muchas comunidades indígenas descendió en 40%. Arguedas menciona el ejemplo de mujeres que dieron muerte a sus hijos en el departamento de Cuzco para evitar que migraran posteriormente (Arguedas 1968a, 332). Este hecho es reproducido en *TLS* en las medidas desesperadas que adoptó la comunidad de Paraybamba antes de que estableciera el acuerdo de intercambio con los colonos de La Providencia (pp. 42, 256).

des, pues se la percibe como ámbito exclusivamente reservado para los *señoritos* (*loc. cit.*, p. 249). Por carecer de los canales normales de información debido a la censura, la visión del mundo de los *vecinos* es esencialmente conservadora (*loc. cit.*, p. 242). Aunque se puede responsabilizar a la represión religiosa y política por ello, hay factores económicos como el sistema de propiedad de la tierra que inciden directamente en esta situación.

Los temas antes mencionados revelan la necesidad de tomar en consideración las realidades espaciales y temporales locales para analizar el papel que desempeña Rendón Willka en *TLS*. En efecto, al presentar un caso de *cholificación* “reversible” (Arguedas 1985, 38) y de “grupalización” incipiente (Quijano 1980, 63) en el que, tal como sostenían los científicos sociales, Rendón es más *indio* que *cholo*, Arguedas nos ofrece una imagen histórica de éste; es el producto de un contexto geocultural e histórico particular. Este enfoque historicista es reforzado por el evidente empirismo, como se confirmara en reiteradas oportunidades a lo largo de la mesa redonda, que constituye la esencia del “testimonio”. En *TLS*, cuando don Fermín habla en Lima con su abogado acerca de los problemas que enfrenta el país, se refiere al surgimiento del *cholo* y distingue a dos tipos: el “mestizo leído y el indio leído”, es decir, el *ex indio* que “ama su comunidad”, y “el *cholo* Cisneros, que... se ha hecho gran propietario y odia a diestra y siniestra” (p. 293). Estas palabras llaman la atención sobre la inquietante figura del *cholo* al que se equipara cada vez más con la movilidad y con lo urbano.

El mismo hecho de que Rendón hubiese salido de San Pedro y que viviera los ocho años anteriores en Lima y Huancayo (p. 67) significa que había cambiado de condición étnica y por lo tanto se refiere a él constantemente como *ex indio* (p. 34). Este aspecto es confirmado por su adopción de un código de vestimenta occidental y por los comentarios que hacen tanto el narrador como otros personajes a lo largo de la novela acerca de la apariencia física de él. Anto es uno de los primeros personajes que atestigua el cambio de apariencia: “El criado lo miró con asombro. Rendón estaba vestido de americana, con un traje grueso de lana azul. La camisa no estaba limpia” (p. 34). Resulta interesante señalar que la sorpresa

que demuestra Anto, al igual que otros, no es compartida por la comunidad indígena que da por hecho que tal cambio se produzca (p. 67). Lo mismo le sucede a Rendón para quien el nuevo código de vestido equivale a lo que para él debe ser la posición emergente o nueva de la comunidad indígena en general: “a cualquiera hace cojudo el casimir no estando indio” (p. 51). Si recordamos que esto ocurre después de que Bellido admite que desconfía de los indios que usan “casimir”, la respuesta de Rendón es bastante mordaz.

A pesar de haber sido expulsado de la escuela (p. 61) y de tener un español más bien rudimentario (p. 181), Rendón es alfabeto y se ha politizado. Indudablemente ello se debe a su experiencia como emigrante, a la que se refieren en numerosas ocasiones tanto Gregorio (p. 96) como el propio Rendón: “yo sufriendo siete años en barriadas de Lima, comiendo basura con perros y criaturas, oyendo a políticos, yendo a la escuela” (p. 396). Cabrejos confirma que el que Rendón no tenga una filiación política no le ha impedido convertirse en un persuasivo orador político: “polemiza con desesperante aplomo y agudeza. Yo mismo casi no pude con él” (p. 335). En tanto producto de la migración, por lo tanto, Rendón es el “cholo escéptico” por antonomasia al que Arguedas hace alusión reiteradamente en sus ensayos antropológicos,²³³ pero que aún no ha pasado por el proceso de “grupalización” (Quijano 1980, 63). Por eso es que sus opiniones en torno a la política y la religión son tanto un reflejo de una visión cuasi secular que adquirió a través de la educación y migración como de una retención o reinención de ciertas creencias nativas. Como planteó Arguedas en la mesa redonda (Arguedas 1985, 26-27), no existe contradicción entre su concepción mágica y su concepción racional del mundo. Antes que reflejar una visión “sincrética” comparable a un mestizaje que con frecuencia esconde el fenómeno de la aculturación, el proceso de *cholificación* que representa Rendón es

²³³ Particularmente José María Arguedas, “Puquio, una cultura en proceso de cambio”, repr. en Ángel Rama, ed. (1975, 76); así como en José María Arguedas, “El mestizaje en la literatura oral”, en *Revista Histórica* (Lima), 28 (1965), 271-275 (p. 274).

típicamente desigual y da muestras de un proceso de transformación parcial o selectivo en el que se conjugan distintos niveles de penetración cultural, tanto en el ámbito urbano como en el rural. Como sugiere Quijano (*loc. cit.*, pp. 70-71), el *cholo* puede ser más o menos indio o *criollo* de acuerdo con su situación geocultural particular.²³⁴

Debido al ambiente politizado que hay en San Pedro y a la forma en que se ha comprometido con las comunidades indígenas, Rendón pronto se gana el calificativo de “comunista” o, en palabras de Llerena, de “ex indio comunista adoctrinado en Lima” (p. 390), etiqueta política que intenta negar a lo largo de la novela. Resulta evidente que su experiencia migratoria lo ha politizado en contra de los partidos dominantes que, según él, no entienden a la comunidad indígena (p. 419). Para Rendón, el término “comunista” carece de significado salvo por el hecho de constituir un medio por el que el gobierno puede encarcelar a la oposición. Esto surge en una conversación que tiene con Hidalgo, en la que niega pertenecer a cualquiera de los partidos principales. Cuando los soldados llegan a Paraybamba a tomar represalias por el castigo infligido a Cisneros, Rendón le recomienda a David K’oto que preste atención a lo que dicen los políticos en prisión pero que no se involucre con los partidos políticos: “Hay que oír a los políticos. El mundo es grande. Pero no hay que seguir a los políticos; según nuestra conciencia hay que aprender lo que enseñan. Ellos son de otro modo. Nadie nos conoce” (p. 300). Resulta claro que Rendón se disocia de los partidos políticos a partir de la creencia de que éstos, que actúan en las ciudades con los trabajadores migrantes,

²³⁴ Algunos de los comentarios hechos por Antonio Cornejo Polar sobre el emigrante en la obra de Arguedas también pueden ser aplicables a Rendón. Según él, la presencia del emigrante, “un sujeto siempre desplazado” (1995, 11), desafía las teorías sobre el mestizaje y la transculturación al presentar una imagen de multiplicidad antes que de sincretismo o fusión (1995, 10), lo cual evoca las ideas sobre el hibridismo de Néstor García Canclini (1996). El emigrante, que forma parte de lo que Cornejo Polar, repitiendo a Beatriz Sarlo (1988), llama la “modernidad periférica” (1995, 13), revela una imagen de la nación vista de sus fronteras.

no conocen al *comunero* de la sierra.²³⁵ Lo confirma cuando habla de su visita a Huancayo, en donde: “¡allí a indio no carajea nadies!” (p. 161) y donde el indio: “Es respeto” (p. 161). Identificándose con este indio, Rendón se define como: “Yo... comunero soy” (p. 161). Esto reproduce de alguna manera una conversación anterior que sostuvo con Anto en la que implícitamente contrasta a su interlocutor, por la deferencia e inmerecida lealtad que guarda hacia el hacendado: “así es. El gran señor te pateo y le quieres; si tú pateas al gran señor, el señor hijo te cuelga de la barra, hasta que tu ojo reviente en sangre” (p. 36), con el comunero: “Indio sabe otro modo” (p. 36).

Cuando Rendón equipara al comunismo con las barriadas de Lima y la *rabia*, y al indio de Huancayo con “alma” y “respeto” (p. 161), introduce los conceptos principales en los que se basa su visión político-religiosa. Resulta pronto evidente que “alma”, “corazón”, “respeto” y “Dios” son todos conceptos vinculados entre sí que reflejan la interrelación que hay entre el plano social o humano y entre el plano espiritual o cosmológico y que están ligados a las ideas de integridad, autenticidad y pureza. Se contrasta así a los “hombres sin alma” (Cornejo Polar 1973, 252), dominados por influencias corruptoras como la ambición (p. 119), con aquellos que tienen “alma”. Para los primeros que, como Cabrejos, “no es condenado. No es gente. No hay alma ni corazón en su cuerpo” (p. 181), la existencia se reduce a una experiencia similar a la de las *almas en pena* del purgatorio: “no hay descanso, padece para jamás” (p. 160). Ello contrasta con el *comunero* que tiene “corazón” y un “alma que pelea por bien contra mal” (p. 169), lo que lo hace resistente a la corrupción: “a cuerpo que está de fierro no

²³⁵ El escepticismo frente a los partidos políticos refleja la actitud del propio Arguedas durante buena parte de su vida (Merino de Zela 1970, 171). Aparte de una breve participación en 1937 en una protesta estudiantil contra el general Camarotta, representante de Mussolini, por la que se le encarceló por un año, y de su aparente entusiasmo por Belaúnde, que lo llevó a aceptar el cargo de Director de la Casa de la Cultura de 1963 a 1964, la actitud de Arguedas distaba de ser inequívoca. Esta ambivalencia constituye la dinámica central de *ES*. Ver Rodrigo Montoya (1991a) y William Rowe (1979, 177-188) con relación a los aspectos de ideología política en *TLS*.

más por la ambición no entra alma, de muerto ni de vivo. En vano tragando gente” (p. 160). También lo hace resistente a la muerte, como lo revelan los lahuaymarcas a través de la exhibición de fuerza que le hacen a Matilde: “Carne de puma tiene comunero. No se acaba” (p. 173). La *rabia* y el “alma” se convierten así en los principios organizativos en torno a los cuales se agrupa a los hombres (p. 318), de modo que cuando Rendón equipara a los políticos, soldados y hasta a los *vecinos* de San Pedro con la *rabia* (pp. 395, 419), conscientemente se distancia a sí mismo y a la comunidad de comuneros de esa gente. Como se ha visto en el segundo capítulo, la organización de los indios en unidades de trabajo bajo la dirección del *varayoq* tiene por objeto evitar la *rabia*. Ésta, como explica Wáshington Delgado (1974, 10-11), es un producto del colonialismo e impide que la comunidad indígena pueda actuar de acuerdo a su propio sistema de valores. Está asociada con el “odio” y caracteriza el tono que emplea Arguedas en sus primeros relatos, de manera particular, en *Agua*. Cuando Arguedas escribe *TLS*, describe a una comunidad indígena que ya ha encontrado los mecanismos para superarla.²³⁶

Resulta interesante que las imágenes de “corazón” y “alma” sean figuras recurrentes en el intercambio epistolar que realizaron Arguedas y Hugo Blanco poco antes de que muriera el autor de *TLS*.²³⁷ Estas dos imágenes son equiparadas tanto con la “piedra” como con la “paloma” en la carta de Arguedas en la que explícitamente se las vincula a Hugo Blanco, indudablemente haciendo referencia tanto a sus dotes como dirigente como a sus cualidades como comunero. La implicación es que se debe fomentar un sentido de fortaleza frente a la adversidad neocolonial, al mismo tiempo que debe mantenerse cierto grado de compasión en relación con la comunidad indígena y a su cosmología.²³⁸ Cuando

²³⁶ La frase “que no haya rabia”, que Arguedas explica haber escuchado por primera vez en Puquio, se convierte así en “una regla de conducta” que gobierna el actuar de los *ayllus* (Arguedas 1986a, 40-41).

²³⁷ José María Arguedas, “Correspondencia entre Hugo Blanco y José María Arguedas”, en *Amaru*, 11 (1969): 12-15.

²³⁸ Este sentimiento doble de “odio” y “ternura” recorre la mayor parte de la obra de Arguedas y particularmente sus primeros relatos. Arguedas ofrece

Hugo Blanco define a Arguedas como *indio* porque tiene “corazón”, comienza a surgir un concepto de identidad vinculado a la noción del “yo profundo” de Mariátegui (1987, 23). Se hace evidente que el “corazón” y el “alma”, componentes del “yo profundo”, se sustentan en los atributos de la intuición o la empatía para ser “auténticos”.

Retomando el tema de la *rabia* en *TLS*, ésta también le permite a Rendón distanciarse de un Dios cristiano que, en su opinión, incita la crueldad de la oligarquía gobernante: “aquí, con Él nos echan látigo” (p. 418), así como referirse a Cabrejos durante el funeral de Gregorio en los siguientes términos: “el Dios lo va a salvar al ingeniero, seguro” (p. 142). El obvio carácter iconoclasta reflejado en referencias tales como “¿Cuál Dios será?” (p. 419); “Dios no importa” (p. 419) y “diosito” (p. 420) parece contradecir, sin embargo, la afirmación que Rendón hace al inicio de la novela en el sentido de estar aliado a Dios: “soy servicio de Dios” (p. 121). No obstante, se hace pronto evidente que la capacidad que tiene Rendón para distanciarse del Dios cristiano es la que le permite adoptar una concepción alternativa de Dios en la que éste y el hombre están ligados de manera inextricable, en la que ambos se refuerzan mutuamente.²³⁹ Así, “Él quiere que no haya rabia, que no haya suciedad en el alma, gusanos en el tuétano. ¡El hombre tiene que ayudar, pues! El que está limpio” (p. 121) y “el Dios necesita auxilio de los que no fabrican pestilencia” (p. 121). Para quienes se encuentran fuera de este marco conceptual, estas opiniones pueden resultar completamente desconcertantes, cuando no subversivas.

Rendón, por lo tanto, piensa y se expresa a través de metáforas andinas y, en el caso de los ejemplos antes mencionados, és-

una explicación de este aspecto en “La literatura peruana”, *Coral*, 13 (1970), 47-53 (p. 50). También está encarnado en algunos personajes como el de doña Cayetana, en *Doña Cayetana*, en José María Arguedas, *Relatos completos*, Lima, Editorial Horizonte, 1987, pp. 43-51. Resulta significativo, asimismo, que en la correspondencia de Arguedas con John Murra y Lola Hoffmann se describa a Sybila Arredondo como “acerada y sensible a la vez” (Murra y López-Baralt 1996, 167), lo que la convierte en muchos sentidos en la equivalente femenina de Hugo Blanco.

²³⁹ Este tema es desarrollado en “Oda al jet”, en José María Arguedas, *Katatay*, Lima, Editorial Horizonte, 1984, pp. 28-33.

tas reflejan un sistema de creencias indígena. En otros casos, sin embargo, demuestra haber experimentado un proceso de secularización ya que el contenido de algunas metáforas ha sido transformado o reemplazado por completo, como se puede apreciar en las imágenes asociadas a la luz. En contraposición a K'oyowasi que atribuye la existencia de la luz a un origen divino, Rendón cree que el hombre es capaz de crearla por sí mismo, con lo que equipara o en algunos casos sobrepasa el potencial que tiene el mundo natural: “dentro de la mina vivía la tiniebla, a la que era necesario no temer, rendir más bien, para tomar de esa oscura entraña lo que ella podía dar al hombre para su bienestar, para su triunfo sobre la naturaleza. ¡La luz dentro del mundo puede hacerse!” (p. 109). Esto tiene implicaciones particularmente importantes para la comunidad indígena, ya que revela la actitud necesaria para superar la superstición o lo que Escobar en *YF* denomina “el temor mítico” (p. 134).

Rendón retoma nuevamente la luz como motivo y, a través de un proceso de lógica asociativa —o efecto de bricolaje en términos de Lévi-Strauss (1989a, 16)—, la relaciona con el caballo de don Bruno que se presenta ahora como metáfora del orden natural que es reemplazado por el hombre: “¡Lucero!... el camión te va a enterrar ¡Caray! Lucero. Puede más que tú, y el hombre, pues lo ha hecho. El hombre, pues, está ganando” (p. 120). Se sugiere así que el caballo, y don Bruno por extensión, pertenece a un mundo regido por principios organizativos que tienen mayor poder en el orden antiguo: “El sol te prefiere, te hace grande, por gusto” (p. 120). Puesto que la luz puede reflejarse en Lucero, también puede, por extensión, reflejarse en el hombre: “también la poca claridad de las estrellas se hace grande cuando tiene dónde; en el cuerpo del Lucero; en mí, en mí” (p. 121). Los atributos mágicos de la luz, que realzan la estatura del caballo, pueden por lo tanto aplicarse asimismo al orden social, representado por el hombre. Ello tiene por objetivo ubicar al hombre al centro del nuevo orden cosmológico-social para que pueda responder por éste: “no vamos a responder ante Pukasira, ante Crucificado; ante el hermanito ha

de responder el que quiera fregar a su hermano” (p. 145). La implicación que se desprende de ello es que así como el caballo encarna los atributos mágicos del orden cosmológico, así también puede hacerlo el camión —y el hombre— que terminará por reemplazarlo.²⁴⁰ En última instancia, ello forma parte de un proceso de secularización, de atribuir las causas sociales a las condiciones sociales, que Rendón equipara con la prosperidad y que reproduce en buena medida lo que Arguedas viera en la región del Mantaro: “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” (p. 395). La asociación que se establece aquí entre el Dios cristiano y la *rabia* reproduce las palabras anteriores de Rendón en el sentido de que el primero es utilizado para sustentar el orden actual. El hecho de librar al comunero de este Dios abre el camino para restaurar un sistema de creencias más plural o para reemplazarlo totalmente.

Lo anterior nos hace pensar en las implicaciones revolucionarias que el mito tenía para Mariátegui. No obstante que el contenido religioso del mito se perdiera, Arguedas parece sugerir, siguiendo los planteamientos de Mariátegui, que no ocurriría lo mismo con el potencial radicalizador de éste. Por lo tanto, el proceso de secularización no hace que lo mágico desaparezca automáticamente, pues se mantiene en cierta medida en la forma que adoptan los pensamientos y las acciones,²⁴¹ lo cual puede apreciarse en el caso del caballo y el camión antes mencionado o, en el Capítulo I, en la obra de los artesanos mestizos que mantienen sus formas tradicionales de trabajar aun cuando el contenido de su obra se haya secularizado. La coexistencia de elementos hispánicos y

²⁴⁰ Este aspecto puede ser apreciado asimismo en “Oda al jet” en donde se refleja la fusión entre la visión mágica o indígena del mundo y la tecnología o racionalidad occidental a través de descripciones del aeroplano como “pez celeste” (Arguedas 1984, 31) que es “movido por la respiración de los dioses” (*Ibid.*, p. 33).

²⁴¹ Según Rowe (1979, 182), las aparentes contradicciones que existen entre lo religioso, lo mítico o mágico y lo secular se diluyen en el marco del pensamiento milenarista.

prehispánicos crea una mezcla de enorme fuerza para Arguedas que, como se ha señalado en el primer capítulo, no sólo le da sustento a los elementos indígenas, sino que los revitaliza: “Estamos mezclados hasta la raíz; lo hispánico penetró hasta lo más profundo, sin destruir lo indígena, sin convertir la médula de lo indígena, pero comprometiéndolo, revolucionándolo”.²⁴² Para Mariátegui, lo mismo puede decirse del mito. Su contenido puede haberse secularizado, pero el hecho de que puede movilizar a toda una generación sugiere que sus dimensiones “espirituales” radicales se mantienen intactas: “Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales” (1987, 27).²⁴³

El lector pronto descubre que la posición de Rendón se caracteriza por ser ambigua y evasiva en todo momento. Esto no sólo refleja la ambigüedad de las relaciones socioculturales en la zona, sino que se convierte en una estrategia política útil pues, evitando la categorización social, Rendón logra evitar la confrontación abierta que podría desembocar en que fuera ya sea cooptado o derrotado. Se llama así la atención sobre la forma en que Rendón actúa, lo cual resulta tan importante como lo que dice o lo que deja de decir. La evasión o lo que Arguedas denomina “disimulo”,²⁴⁴ se convierte entonces tanto en medida de lo dicho como en medida física.²⁴⁵ Uno de los encuentros que tiene Rendón al inicio de la novela revela de qué manera sus respuestas equívocas logran evi-

²⁴² José María Arguedas, “París y la patria”, en *El Comercio*, 7 de diciembre de 1958, p. 2.

²⁴³ Flores Galindo (1994, 272) revela que Mariátegui reconoció que los indigenistas podrían haber proporcionado el vínculo necesario entre el marxismo y un nacionalismo andino de no ser por el hecho de que muchos pasaron a engrosar las filas del APRA.

²⁴⁴ “No soy un aculturado...” (palabras de José María Arguedas al momento de recibir el Premio “Inca Garcilaso de la Vega”, Lima, octubre de 1968), en *Cultura y Pueblo*, 15/16 (1969), 3; repr. en *EZ*, pp. 256-258, (p. 256).

²⁴⁵ Tal como ocurre en la práctica andina del intercambio de insultos, esto adquiere dimensiones casi rituales y forma parte de la negociación de las relaciones de poder. Ver José María Arguedas, “Breves selecciones de ‘insultos’ quechuas”, en Ángel Rama (ed.), *Señores e indios. Acerca de la cultura quechua*, Buenos Aires, Calicanto Editorial, 1976, pp. 157-161.

tar la confrontación directa a la vez que desconciertan al interlocutor. Ante la pregunta que le plantea El Gálico: “¿eras indio?”, Rendón responde: “así es pues, creo, señor” y “no sé, señor” (p. 57), para después añadir: “ahistá la carretera, señor. Los comuneros lo hemos abierto” (p. 57). Al darse cuenta finalmente de por dónde se ubican las lealtades de Rendón, El Gálico logra replicarle con vehemencia: “por allí van los indios piojos a la costa, y vuelven más grandes, como tú, pero siempre piojos” (p. 57).

La conducta de Rendón, por lo tanto, es de lo más circunspecta desde el inicio. Al realizarse los *cabildos* de los *vecinos* con los *varayoq*, adopta una actitud distante: “observaba el consejo desde el extremo del corredor” (p. 56), lo cual se repite durante el funeral de don Andrés: “allí midió, uno a uno, a los vecinos, los sintió y pesó” (p. 67). Pese a constatar que los *vecinos* se han dividido y empobrecido durante su ausencia, logra ocultar sus sentimientos y continúa mostrándose sumiso: “se mostró respetuoso” y “salió feliz... aunque su rostro no expresaba sino obsecuencia y aflicción” (p. 68). Su capacidad para disimular sus sentimientos se complementa con la esquividad que demuestra en los diálogos. Utiliza para ello la barrera del lenguaje con lo que evita, por ejemplo, responderle directamente a Matilde sobre Gregorio, aduciendo no entender bien el español (p. 168), y responde con preguntas en lugar de contestarlas cuando Cabrejos (p. 84), Llerena (p. 392) e Hidalgo (p. 419) le preguntan acerca de sus simpatías políticas. Como señala Camargo, la reticencia de Rendón tiene implicaciones políticas importantes: “mueve a la gente hablando poco” (p. 167). El desconcierto que ello produce en las autoridades es puesto de relieve por el Juez: “de Rendón Willka no sabemos nada seguro... Contesta a todas las preguntas correctamente, pero deja a todos intranquilos” (p. 382).

La esquividad de Rendón significa que su reputación lo precede. El consenso general de que él “está al tanto” de las cosas, impresión originada por su táctica de afirmar hechos en forma objetiva sin ofrecer explicaciones, contribuye tanto a desconcertar a sus adversarios como a apaciguar a sus seguidores. Por ejemplo, él lo-

gra diluir el conflicto que se produce en la mina entre los trabajadores alegando tener conocimiento de que don Bruno retirará a los *colonos* tan pronto como lleguen a la veta (p. 104) y logra tranquilizar al desconcertado Bellido por el llanto de los colonos en el funeral de doña Rosario: “Rendón verá y hará” (p. 227). El conocimiento que Rendón tiene de los hechos parece preceder al momento en que éstos son notificados oficialmente, lo cual apunta a la existencia de otros mecanismos de comunicación: durante la realización de uno de los *cabildos*, Anto y don Felipe Maywa dicen que Rendón “sabe” que el gobierno ha decidido expropiar La Esmeralda (p. 362) y al final de la novela, los comuneros de las haciendas parecen “saber” que vendrán los soldados: “en haciendas saben” (p. 432).

Tales mecanismos de comunicación forman parte de una red construida por Rendón pero que se desarrolla fuera del escenario, lo que significa que el lector, al igual que los demás personajes de la novela, deben confiar en la información proporcionada a través de rumores para enterarse de las maniobras políticas de Rendón. Un aura de clandestinidad rodea así a los acontecimientos: Rendón se reúne en secreto con los trabajadores de la mina (pp. 104, 165) y, tal como lo confirman el juez y don Fermín, tiene contactos en muchas zonas: “de algún modo parece que tiene adeptos hasta en la hacienda lejana del cruel don Lucas. Tiene hilos de araña en todas partes” (p. 382); “creo que tiene una gran red secreta de comunicaciones con pueblos y haciendas” (p. 423). El sacristán y don Fermín dan cuenta de la popularidad de Rendón y nos revelan cómo los indios vienen de todas partes hacia Lahuaymarca (p. 412) y La Esperanza (p. 423) para verlo. Esto sirve para realzar la importancia que tiene no sólo entre la comunidad indígena sino entre sus opositores, como señala Hidalgo: “dicen que usted es cabeza de todos los indios de este distrito, que es grande y con muchas haciendas, y la mina” (p. 418). Debido a lo esquivo que es Rendón, Camargo desaconseja a Cabrejos que intente atraparlo: “a Rendón nadie lo agarra. El va como libre... parece tiene algo de brujo” (p. 167).

Podría parecer que no se explica la capacidad de Rendón para ejercer tan poderosa influencia sobre la comunidad indígena a la vez que elude a sus adversarios como un “brujo”, pero en realidad esto es producto de la serie de alianzas estratégicas que establece con personajes claves a lo largo de la novela. Apenas en el primer capítulo de la novela, Rendón le informa a Anto que está dispuesto a colaborar con don Fermín: “a él voy a seguir, con él voy a ir. Lo voy a templar, pues; él va a templar al pueblo” (p. 35). Esta alianza con los gamonales puede generarle enemigos —Perico lo acusa de deslealtad (pp. 49, 52)—, pero en realidad revela su plan táctico de operar dentro del marco socioeconómico prevaleciente, dominado por la hacienda, para debilitarlo o reestructurarlo desde adentro.²⁴⁶ Aunque tanto Matilde como Cabrejos sospechan que son falsos los tratos que Rendón hace con don Fermín y posteriormente con don Bruno, son incapaces de probarlo. La inquietud que sienten con respecto a Rendón se manifiesta en su incapacidad para clasificarlo y, consecuentemente, tampoco pueden ubicar bien sus inclinaciones políticas. Matilde, que trata de prevenir a Fermín acerca de Rendón (p. 101), lo encuentra demasiado calculador para ser un “indio”: “¿es Rendón, de veras? ¿Es un indio? Demasiado galante y demasiado sabio” (p. 101). Por otra parte, Cabrejos, que intenta sobornar a Rendón para impedir que los indios lleguen a la veta de la mina, fluctúa entre creer que puede manipularlo —pues lo considera un “cholo confuso” (p. 85)— y las dudas que tiene de llegar a hacerlo, ya que Rendón parece representar algo completamente diferente que no es ni indio ni “cholo”: “Pero el Rendón es algo nuevo; es otra cosa. No sabemos qué quiere. Creo que engaña bien a unos y a otros; demasia-

²⁴⁶ Esto podría sugerir que las acciones de Rendón son más “reformistas” que “revolucionarias” ya que, por lo menos según lo que propone Kapsoli (1977), no cuestionan de manera radical las estructuras del poder existentes. Algunas interpretaciones marxistas de Arguedas, como las de Alejandro Losada (1976), Silverio Muñoz (1987) y Miguel Gutiérrez (1980) —quien plantea que *TLS* es una novela pro-oligárquica ya que está a favor de un “socialismo feudal” (p. 176)—, convienen en ello. Para una crítica de *TLS* totalmente marxista-leninista, ver Saúl Domínguez Agüero (1976).

do bien para ser cholo” (p. 130). Camargo es quizá el que mejor se aproxima a ubicarlo cuando explica su independencia partidaria por su condición étnica: “¿Es cholo? Más me parece comunero con entendimiento. Creo que ése no se ha dejado manejar por los politiqueros” (p. 130).

El “contrato” que Rendón tiene con don Fermín parece beneficiar mutuamente a ambos. Don Fermín, para quien Rendón es el típico *cholo* con ambiciones sociales, está dispuesto a fomentárselas con tal de poder manipularlo: “es un cholo vivo. Le encendemos algo más la mecha de la ambición y será el mejor instrumento en mis manos” (p. 80). Espera que a cambio de ofrecerle el puesto de “capataz” en su mina (p. 35) haga que los colonos de don Bruno trabajen para él (p. 46). La influencia que Rendón ejerce sobre Fermín se manifiesta cuando éste compara a la “patria” con el “alma” y se distancia posteriormente de personajes como Cabrejos: “ustedes los químicamente puros... han sido definidos por Rendón: arrojaron su alma” (p. 163). Es en torno al personaje de Cabrejos, que representa a las multinacionales y a las fuerzas del capitalismo imperialista, que Rendón y don Fermín logran establecer una tregua que, no obstante su precariedad, les permite hacer frente a las maquinaciones de Cabrejos (pp. 141, 236), así como al sistema del capitalismo colonial latifundista representado por don Bruno.

La alianza de Rendón con don Bruno es más ambigua y señala la forma en que el primero, apegándose al concepto de *patrón*, logra actuar dentro de un marco de relaciones semif feudales para consolidar los *ayllus* y finalmente para intentar reestructurar el sistema de propiedad de la tierra. Aun cuando inicialmente don Bruno se opone a Rendón, al que considera un “cholo renegado” (p. 116) y al que advierte que no se acerque a su hacienda, la aparente obediencia de Rendón lo conquista cuando descubre que éste ha hecho lo que se le había pedido y que ha mantenido separados a los trabajadores de los colonos (p. 109). También contribuye a ello el hecho de descubrir su adhesión a la noción católica feudal del patrón que es responsable de los indios ante Dios (p. 119). En una extraordinaria escena de empatía mutua, Rendón se arrodilla

ante don Bruno para recibir la “bendición” de éste (p. 305), comprometiéndose con él. Don Bruno, consciente de la influencia que tiene Rendón sobre la comunidad indígena, le atribuye este hecho a Dios (p. 430). Así, una vez que Rendón se gana a don Bruno, éste le encomienda sus colonos, lo pone al mando de Carhuamayo (p. 182), le encarga que sea él quien lleve la cruz en el entierro de doña Rosario, se refiere a él como “el jefe” (p. 216), y finalmente le confía la administración de La Providencia hasta que crezca su hijo (p. 234). Por último, lo alienta a continuar educándose, con lo que contribuye a su proceso de *cholificación*: “La Providencia y sus colonos dependen de tu inteligencia, de tu astucia para el bien. Entra a mi biblioteca. Lee de noche, tranquilo” (p. 304). Pero aún más importante es que a través de las responsabilidades que don Bruno le confiere a Rendón, éste puede justificar sus acciones a través de sus cargos: “yo, administrador de Providencia, albacea de niño Alberto Federico, cabeza de indios” (p. 419), o evitar por completo su responsabilidad, con lo cual se la transfiere a don Bruno. Esto puede verse, por ejemplo, cuando don Bruno le dice a Llerena que Rendón se limita a cumplir sus órdenes, pues es su administrador: “es parte de mi alma y de mi cuerpo... No es responsable. Obedece mis órdenes” (p. 391). Contrariamente a lo que plantearon los críticos en la mesa redonda, para quienes resultaba paradójica y anacrónica la alianza entre Rendón y don Bruno, Arguedas sostuvo que ambos se complementaban en forma dialéctica (Arguedas 1985, 29). Hasta aquí, esto se confirma pues ambos se beneficiaban por el pacto que habían establecido. Sin embargo, el hecho de que don Bruno muera prematuramente parece sugerir que dicho pacto puede haber favorecido más a uno que al otro.

b. El discurso de arquetipos

Durante la mesa redonda sobre *TLS*, Aníbal Quijano, cuyo trabajo sobre el *cholo* estaba siendo contrastado implícitamente con la novela de Arguedas, guardó silencio. Cuando al final del debate se le solicitó que diera su opinión, se aunó a lo expresado por los

demás científicos sociales. Al igual que Favre, Quijano acusó a Arguedas de asignarle demasiado peso a las *castas* (Arguedas 1985, 57) y de proponer una solución indigenista al problema del campesinado (*loc. cit.*, p. 59). Argumentó que ello no sólo no era convincente en la novela, puesto que Rendón no se integra en forma consciente o total a la comunidad indígena, sino que tampoco resultaba convincente en la realidad, pues, de acuerdo con su propia investigación, sólo excepcionalmente se daba el caso de que líderes indígenas encabezaran movimientos campesinos (*loc. cit.*, p. 60). Evidentemente lo que Quijano y los demás no llegaban a apreciar era la naturaleza deliberadamente equívoca del sistema de nomenclatura empleado en la novela y su desenlace. Tan consciente estaba Arguedas de lo irrealista que sería plantear una solución indigenista para los problemas del país que escogió a un *cholo* para representar a la comunidad indígena y para desempeñar el papel protagónico en la novela. Lo que se revela en esta novela —así como en *YF*, que la precedió— es el deseo del autor de describir cómo respondía la comunidad indígena a los procesos de modernización, cómo se articulaba con los otros grupos socioculturales en forma dinámica y cómo se transformaba a través del contacto con dichos grupos. Como se ha visto en el Capítulo I, esto sugiere la necesidad de adoptar un conjunto de criterios evaluativos distintos, como aquellos basados en lo étnico —es decir, marcadores que no sean específicos de una clase social o raza— para entender a la comunidad indígena, puesto que su heterogeneidad interna no permite más otro tipo de lecturas e invalida de manera particular una interpretación indigenista. El hecho de que sea un *cholo* quien encarna a la que en esencia es una comunidad indígena radicalmente transformada pone de relieve el propósito de Arguedas de cuestionar las bases etimológicas y semánticas de este grupo.²⁴⁷

²⁴⁷ La idea, tal como ha sido reiteradamente señalado por Arguedas, no es presentar una imagen de una sociedad andina moderna que ha roto con el pasado, sino que proviene de éste: “la comunidad puede servir de base para una comunidad nueva” (Arguedas 1985, 48).

En última instancia, sin embargo, las discusiones en torno a si los protagonistas de Arguedas son “indios” o no, así como aquellas sobre cuál podría ser el mensaje final de la novela, no hacen más que revelar la visión dogmática de los científicos sociales y su incapacidad para aceptar la ambigüedad, la simultaneidad y la constante transformación. La novela de Arguedas constituye entonces un testimonio que da cuenta de la dificultad o incapacidad de ubicar a las personas y fenómenos sociales dentro de marcos espacio-temporales claramente delimitados. Al presentárenos un patrón de interconexiones no lineales —o “dialogismo”— a medida que los personajes van respondiendo a los procesos locales o nacionales, todas las contradicciones o convergencias pasan a ser deliberadas y tienen por objeto reflejar la pluralidad de la sociedad, como lo confirma el propio Arguedas: “la gran ambición del libro fue, precisamente, mostrar esa multiplicidad de concepciones, según los grados de aproximación de un mundo en furor” (Arguedas 1985, 27). La ambigüedad de la nomenclatura usada en el caso de Rendón, su condición étnica de *ex indio* o *cholo*, revela la intención de Arguedas de ofrecerle al lector una amalgama de imágenes de la experiencia histórica del mundo andino ya que Rendón representa un continuo entre el pasado y el presente.²⁴⁸ Esta “síntesis” o “totalidad” exige, como se ha visto en los capítulos anteriores, que tanto el autor como el lector perciban el desarrollo histórico desde una perspectiva temporal de corto y de largo plazo o, en términos de Braudel (1980), ubicando la perspectiva de corto plazo dentro de la de largo plazo. Este enfoque en el que se conjugan y se engarzan mutuamente los discursos de historicismo y de arquetipos —o como diría Bakhtin, los “cronotopos” (Bakhtin 1994)— proporciona finalmente una visión abigarrada o caleidoscópica de la temporalidad andina.²⁴⁹

²⁴⁸ Escobar señala este aspecto al inicio del debate afirmando que la novela presenta “una imagen total del Perú” (Arguedas 1985, 18) basándose en criterios epistemológicos no científicos como la intuición. Reitera así los comentarios que hiciera en el *Primer encuentro de narradores peruanos* (Arguedas 1986a), que han sido analizados en el capítulo uno.

²⁴⁹ Fue precisamente por esta “inexactitud” con respecto al tiempo histórico que Arguedas fue criticado por los científicos sociales. Ver los comentarios de

En años recientes, Flores Galindo (1978; 1994) es quien mejor ha aplicado este método a la historiografía peruana, ubicando el fenómeno de las invasiones de tierras, por ejemplo, en un continuo espacio-temporal del sur andino que abarca desde los inicios de la época colonial y el periodo en que surgió el *Taqui Ongoy* hasta la actualidad, donde aún resuenan tonos milenarios en el contexto del *senderismo*.²⁵⁰ El historiador francés Serge Gruzinski (1989) también combina las perspectivas sincrónica y diacrónica del desarrollo histórico en su análisis de la sociedad colonial mejicana. El enfoque de Gruzinski, que vincula la historia con la antropología, es abiertamente etnohistórico ya que se interesa sobre todo por la historia o las historias de los grupos subalternos: “esta historia —como quiera que se le denomine— explora la forma como los marginados o sectores mayoritarios de la población conciben el mundo y el medio ambiente y cómo viven” (1989: 3). A través de un enfoque microanalítico o de estudios de casos sobre los dirigentes populares del Méjico colonial, por ejemplo, Gruzinski espera ofrecer aportes significativos al estudio de la historia sobre la base de fuentes de archivo tales como testimonios personales e informes judiciales. Esta técnica “testimonial” nos hace pensar en el reciente trabajo de Martin Lienhard que destaca un discurso autóctono al que denomina “una textualidad indígena” (1992b, xii), a través del análisis de las crónicas coloniales, la correspondencia epistolar y los reclamos legales de tierras. Rastreando aquellas formas de pensar y memorias que han perdurado a lo largo del tiempo, Lienhard logra revelar la contribución de éstas a un discurso de resistencia. Ello consolida lo que él llama la “visión histórica” (1992b, xxxiv) de la comunidad nativa, que se asemeja a la noción de “conciencia histórica” de Cornejo Polar (1973, 243) y se

Favre (Arguedas 1985, 37), Bravo Bresani (Arguedas 1985, 42) y Quijano (Arguedas 1985, 56). El enfoque de Arguedas obviamente no coincidía con su percepción de que la historia desembocaba en el cambio social y en la “modernidad” o “progreso”.

²⁵⁰ Montoya (1992) y más recientemente Portocarrero (1993) han adoptado también un enfoque más híbrido para analizar las distintas realidades sociales del Perú.

vincula con la concepción de la utopía andina de Flores Galindo (1994) en su referencia a un pasado incaico.²⁵¹

Gruzinski continúa también en esta línea al analizar las estructuras de poder en la cultura nahua antes y después de la llegada de los españoles. Señalando que la visión histórica de los nahuas estaba influida por los mitos, explica que sus gobernantes se ciñeran a una serie de “totalidades” o a un “arquetipo” (1989, 21). Así, puesto que a los potentados se les adjudicó atributos divinos, se estableció una continuidad en el poder. De la misma manera, Rosalind Gow afirma que el liderato indígena en el mundo andino ha estado basado en una serie de “rangos” militares que se autoperpetúan, como sería el caso de “Willka” (1982, 198). De manera que, tanto en el caso de Méjico como en el de la sierra peruana, las fronteras que existen entre un mítico Quetzalcoatl o un Zapata de la “vida real”, entre un Pachacuti, un Túpac Amaru o un Hugo Blanco, empiezan a diluirse tan pronto como el marco diacrónico los sitúa dentro de un continuo temporal y se borran los márgenes que dividen a la historia y el mito. Como afirma Gruzinski, en este contexto el poder se convierte en “una estructura ceremonial, en un mecanismo ritual fijado en la densidad del simbolismo” (1989, 175).²⁵²

Es recién en *TLS* que Arguedas experimenta plenamente con esta idea y crea un personaje que, en tanto líder específico de la comunidad indígena, actúa también a nivel paradigmático como arquetipo de un liderato nativo. Antes de esto, y sobre todo en *YF*, Arguedas va negociando las condiciones necesarias para el surgimiento de un dirigente con tales características a través de lo que se podría denominar un proceso incipiente de *cholificación*. Aquí, las afiliaciones e identidades étnicas se van debatiendo primor-

²⁵¹ William Rowe (1995, 73) sostiene que los documentos se convierten en “archivos de la visión histórica nativa”, que revelan los matices de las relaciones de poder y, específicamente, las formas nativas de contender con la dominación.

²⁵² Según Gruzinski (1989, 21), esto significa que no hay distinción alguna entre el “significante” y el “significado” o entre el “objeto” y la “representación”. Los hombres son la encarnación de lo divino y viceversa porque las fronteras espaciales y temporales que dividen a la historia y el mito, o a la realidad y el símbolo se han colapsado.

dialmente en forma colectiva. Los *cholos* de *YF*, al igual que sus indios y sus *vecinos* “quechuanizados”, son mayormente protagonistas colectivos.²⁵³ Sin embargo, para cuando Arguedas escribe *TLS*, las condiciones en la sierra son tales que algunos de los *cholos* ya pueden asumir el papel de líderes.²⁵⁴ A diferencia de lo que ocurre con don Pancho o Escobar en *YF*, Rendón puede liderar a los *ayllus* indígenas porque, como se verá más adelante, está plenamente integrado en sus estructuras de poder a través del sistema de los *varayoq*. Asimismo, contrariamente a lo planteado por Escobar pero en la misma línea que Mariátegui, Arguedas es consciente de las implicaciones revolucionarias de acción inspirada en el mito o en concepciones míticas del pasado, como las de la utopía andina (Flores Galindo 1994). La capacidad que tiene Rendón de actuar dentro de marcos sociopolíticos y míticos indígenas se explica por su origen, porque proviene del *ayllu*, pero el que pueda reconocer su valor se explica por su experiencia migratoria. Desilusionado con los partidos políticos de la capital, acude a otras formas de gobierno basados en modelos autóctonos. Recurriendo a un discurso político-religioso indígena del poder, logra obtener un respaldo popular y establecer una resistencia frente a las fuerzas de los adversarios. La implicación es que, al igual que su predecesor “Honrao” Rojas que aparece fugazmente al final de *YF*, Rendón es capaz tanto de representar como de liderar a la comunidad indígena puesto que está totalmente inmerso en el sistema organizativo de ésta.

El interés de Arguedas por las estructuras de gobierno nativas y su admiración por las figuras indígenas que simbolizan la justi-

²⁵³ Esta afirmación concuerda con la definición de Arguedas sobre la novela peruana en aquella época y sobre la suya: “En los pueblos serranos, el romance, la novela de los individuos, queda borrada, enterrada, por el drama de las clases sociales”, José María Arguedas, “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”, en *Mar del Sur*, Lima, 9 (1950): 66-72; repr. en *Yawar fiesta*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1977, pp. 165-174 (p. 166).

²⁵⁴ Luego de que gran número de *ayllus* fueran reconocidos oficialmente en la década de 1940, las disputas por límites y los reclamos de tierras pasaron nuevamente a formar parte de la agenda política, como ocurrió anteriormente en la década de 1920.

cia se remontan a sus primeros trabajos antropológicos y, de manera particular, a su tesis de doctorado. Es por ello, entonces, que ésta puede ser entendida como una exploración preliminar del modelo que aplicó posteriormente en *TLS*. Los alcaldes de Sayago y los *varayoq* de Puquio se convierten en el paradigma del liderato autóctono que retrata en su novela. Arguedas correlaciona el anterior sistema de alcaldes de Sayago, en el que se respetaba más a los miembros del ayuntamiento que a los funcionarios de la actualidad,²⁵⁵ con el sistema existente en los *ayllus* contemporáneos. Mediante la comparación del pasado de Sayago con el presente andino, Arguedas logra atribuir los valores idealizados de Sayago, adquiridos a lo largo del tiempo, al mundo andino. Aunque distingue dos periodos en la historia del sistema de los *varayoq* —antes y después de 1942 y el reconocimiento oficial de los *ayllus*—, es claro el entusiasmo que ambas formas le suscitan a Arguedas. El autor explica que, adaptando su sistema colonial de alcaldes y protegiendo algunos derechos de los *varayoq* (como el poder que ejercían en lo relativo a la distribución del agua), las autoridades coloniales convirtieron a los *varayoq* en una suerte de amortiguador entre los vecinos hambrientos de tierras y las vulnerables comunidades indígenas, contribuyendo así a diluir el conflicto (Arguedas 1968a, 334-335).

Para Arguedas, sin embargo, el sistema de los *varayoq* refleja sobre todo la capacidad de autodefensa de la comunidad indígena que se expresa a través de una apropiación selectiva y recreación de ciertas formas y costumbres. La adaptación del sistema colonial de alcaldes se manifiesta, por ejemplo, en la vestimenta de sus miembros: “se visten con trajes ceremoniales de modelo hispánico puro, aunque el indio ha recreado las formas de esos trajes y ha convertido las varas en insignias ostentosamente ornamen-

²⁵⁵ Al reemplazarse el sistema tradicional de alcaldes de Sayago por un régimen más autocrático tras la Guerra Civil, los alcaldes dejaron de ser elegidos libremente por el pueblo para ser nombrados por el gobernador de la localidad. El alcalde también pasó a ocupar el cargo de Jefe de la Falange y tenía la responsabilidad de asegurar que la gente asistiera a misa cada semana, así como de disolver los vínculos de trabajo comunal que eran vistos como una amenaza en términos políticos (Arguedas 1968a, 214).

tadas” (Arguedas 1968a, 333). Es la presencia física de los *varayoq* la que cautiva la imaginación de Arguedas: son esos elaborados atuendos y esa ubicación que ocupan en el altar los domingos mientras se celebra la misa lo que les confiere un aura de dignidad y solemnidad que ya no es posible encontrar en los alcaldes de Sayago (*loc. cit.*, pp. 201-202). Las procesiones hacia las plazas de las comunidades, donde se anuncian las tareas comunales (*loc. cit.*, p. 202) y a quienes corresponden los derechos sobre el agua (*loc. cit.*, p. 20), también se realizan en forma ceremonial. En realidad, es esta dimensión ritual la que llega a sobrevivir a los cambios que trajo el reconocimiento oficial de los ayllus en 1942 y el reemplazo de los alcaldes indígenas por *personeros mestizos* (*loc. cit.*, p. 22). Algunas prácticas coloniales, como el hecho de que los *varayoq* presidieran la misa delante del altar y la distribución del agua (*loc. cit.*, p. 22), se mantuvieron pese a que se les había retirado el poder de tomar decisiones.

Para Arguedas, la influencia simbólica que estas conductas asociadas al sistema de los *varayoq* siguen ejerciendo es sumamente poderosa, aun cuando a lo largo del tiempo se haya ido modificando el contenido político que tenían originalmente. Al igual que la obra de los artesanos mestizos desde la época colonial, los *varayoq* constituyen otro testimonio de sobrevivencia cultural a través de la reelaboración de algunas formas tradicionales. Puede haberse ido erosionando su poder político dentro del clima secular que fue creciendo en Puquio, pero su papel simbólico y conducta ritual persiste y hasta puede haberse incrementado, con la implicación de que, por ejemplo, se les sigue asociando con los *wamanis* o espíritus de las montañas y que su organización jerárquica sigue reflejando la de éstos (Earls 1969, 68-69). En tanto representantes de las montañas, son también sus intermediarios y, por ende, el vínculo que existe entre el plano social y el plano cosmológico. En cierto sentido, esta función es reproducida por el *pongo* o sacerdote *wamani* que intercede ante los espíritus de la montaña en nombre de la comunidad indígena y que, al igual que los *varayoq*, actúa también como intermediario o “amortiguador” (Arguedas 1968a, 106). Arguedas revela la relación existente entre

el *pongo* y los *wamanis* en una anécdota de su estudio sobre la religión en Puquio: nos relata el encuentro de un gobernador escéptico con los espíritus de la montaña, quienes aparecen en la forma de pájaros, y que es testigo de la curación que realizan éstos a través de un *pongo* de la localidad.²⁵⁶ La capacidad que tiene el *pongo* para curar enfermedades, encontrar ganado robado o proteger al *ayllu* de las amenazas de los *wamani* y los *vecinos* refleja, como señala Rosalind Gow (1982, 216), su papel político-religioso como curandero-líder. Este aspecto puede observarse en el caso de Rendón, pero también puede verse en un trabajo anterior, *La agonía de Rasu-Ñiti*,²⁵⁷ que analiza la relación entre el ritual chamánico y el resurgimiento o restauración de un orden pasado a través de las *huacas* nativas.²⁵⁸

Para cuando parte hacia Lima, tras la siembra de los nuevos andenes, Rendón Willka ha logrado ya enraizarse en la estructura organizativa del poder nativo ya que ha desempeñado dos cargos menores y ha sido también el quinto *regidor* en su *ayllu* de Lahuaymarca. Estos cargos, al igual que el de *kollana*, tienen que ver con dirigir las tareas comunales de la *faena* y la *mita*, tanto al interior como fuera de la comunidad: “era el mozo que dirigía los trabajos comunales de la juventud, tanto en Lahuaymarca como en los que debían cumplir, por fuerza, en la villa de los señores” (p. 61). A su retorno de Lima, asciende al rango de *varayoc* y viaja a la capital de la provincia, con sus seis *ayllus*, y a Paraybamba para darse a conocer entre los *varayoc* de la zona. Lo que está implícito aquí es que desde una edad muy temprana y en tanto hijo de un *varayoc*, su papel público estaba predeterminado, lo cual se confirma cuando descubrimos que fue mantenido por su comuni-

²⁵⁶ José María Arguedas, “Puquio, una cultura en proceso de cambio”, repr. en Ángel Rama, ed. (1975, 47-48). Taussig (1991, 239-240) hace una referencia directa a este episodio. Éste nos recuerda también la descripción que hace Arguedas en la mesa redonda sobre *TLS* sobre las creencias de su padre en torno a la curación por fe (Arguedas 1985, 28).

²⁵⁷ “La agonía de Rasu-Ñiti”, en José María Arguedas, *Relatos completos*, Lima, Editorial Horizonte, 1987, pp. 183-189.

²⁵⁸ Los conceptos indígenas de justicia basados en el *pachacuti* y la revolución constituyen también la base de *El sueño del pongo* (Arguedas 1987, 229-237).

dad mientras estuvo en Lima (p. 96). Luego de su retorno y con el cargo de *varayoc*, Rendón Willka continúa dirigiendo las cuadrillas de trabajadores y es a través de este canal que va evolucionando su papel de dirigente en la novela.

Como capataz de la mina de Fermín (p. 35), dirigiendo a los trescientos *colonos* que envió don Bruno y a los “tres dieces de mozos” de su propia comunidad, Rendón se aboca a organizar la fuerza de trabajo en grupos que son liderados por *peones* o trabajadores de la mina (p. 100). Ganado por la aparente obediencia de Rendón, don Bruno va consintiendo que ello ocurra de manera que, sin que pase mucho tiempo, Rendón tiene trabajando en la *mita* bajo sus órdenes a todos los indios de La Providencia, Lahuaymarca y Paraybamba (p. 122). Fortalecida así su posición, Rendón puede ahora imponerle sus condiciones a don Fermín, empezando por ser reconocido oficialmente como *varayoc*: “él no había aceptado el cargo de jefe de guardia ni de capitán de mina de los indios, sino de capataz *varayok*” (p. 100). Tal posición de liderato, su conversión en un “buen general de indios” (p. 108) —como lo califica Cabrejos con cierta preocupación— agranda la imagen de Rendón y le hace adquirir mayor resonancia simbólica en la imaginación popular. Esto se manifiesta en la imponente presencia que ofrece con su vestimenta de *varayoc*, mientras sostiene la vara sobre la que se refleja la luz al ponerse el día, en palabras de don Bruno: “Rendón permaneció en la puerta, de espaldas a la luz. El sol se acercaba ya a las cumbres del otro lado del río grande. El hacendado empezó a mirar el rostro y todo el cuerpo del capataz. Vio la cruz reluciente de la vara, los zapatos toscos, de hechura indígena” (p. 118). Este sentido de autoridad, encarnada simbólicamente en la *vara*, lo hace parecer “rígido y sereno” (p. 119) y le otorga una resolución que disminuye la figura de don Fermín a su lado (p. 138). La presencia icónica que tiene Rendón en esta escena y el juego de luces y sombras sobre él nos hace pensar en los temas y técnicas pictóricas de José Sabogal,²⁵⁹ a la vez que nos

²⁵⁹ En especial del retrato de un *varayoc* pintado en 1925, antes de que se otorgara reconocimiento oficial a los *ayllus* en la década de 1940 —ver el

recuerda la presencia de los dos alcaldes indígenas, Victo Pusa y don Felipe Maywa, que estuvieron al lado de Arguedas hasta el final, como se demuestra en la carta que le escribiera a Hugo Blanco.²⁶⁰ El hecho de que Rendón eligiera este “uniforme” en lugar del de los mineros (p. 81) confirma no sólo la conciencia que tenía del impacto simbólico que esto tendría sobre los demás sino su deseo de actuar dentro del marco indígena de poder. Matilde corrobora las implicaciones político-religiosas de este papel vinculando a los *varayoq* con los *apus* que gobiernan los asuntos humanos: “pareció advertir un sutil y clarísimo asomo de majestad. ‘Es como una montaña’” (p. 119).²⁶¹

El éxito que tiene Rendón para hacer trabajar a los indios se debe a sus cualidades de liderato pero también puede ser explicado por su habilidad para persuadir a los mineros de ver al trabajo forzado de la *mita* como una *faena*, la cual acometen en forma voluntaria. Ello significa que los indios trabajan de manera competitiva pero con espíritu colectivo, como lo revela con entusiasmo don Fermín: “trabajarán en competencia... a un ritmo endemoniado... De ese modo un campo de trigo que se siega con 30 peones en seis días, 30 comuneros lo cortan en dos, hasta en un día” (p. 106). El trabajo es acompañado de cánticos y del sonido de los “caracoles” o “pututos” que, al mismo tiempo que le otorgan una dimensión ritual (pp. 106; 291), fortalecen también un sentido de identidad étnica indígena enraizada en un marco temporal precolombino: “por la boca del socavón salía el canto unimelódico gran-

“Varayoc” o “El alcalde indio de Chincheros” (1925), que se encuentra en la Pinacoteca Municipal Ignacio Merino, Lima. Sabogal fue muy admirado tanto por Arguedas (1956) como por Mariátegui; este artista describió su obra señalando que transmitía el “humus histórico” necesario para la creación de una tradición artística autóctona (1973, 139). Los temas indigenistas de Sabogal se vinculan en muchos sentidos con la idea de la Utopía Andina de Flores Galindo (1994). Asimismo, el juego de luces y sombras sobre Rendón es comparable con el de *la kurku* (p. 53) y las asociaciones con la noción de *pachacuti*, que se exploran en el capítulo siguiente.

²⁶⁰ “Correspondencia entre Hugo Blanco y José María Arguedas”, en *Amaru*, Lima, 11 (1969): 12-15 (p. 14).

²⁶¹ Con relación a los vínculos entre los *varayoq* y los *apus* o *wamanis*, ver Earls (1969, 66-69).

de, que durante siglos abría todas las ceremonias en la región inca” (p. 105).²⁶² Lo que es importante para Rendón, sin embargo, es que el trabajo sirve para validar tanto la *faena* como su propio papel como *varayoq* dentro de un contexto contemporáneo y no-agrícola. Esto tiene significativas repercusiones ideológicas puesto que le permite crear una ética de trabajo que contrarresta una forma incipiente de neoliberalismo al que él equipara con la ambición, explotación y corrupción. El trabajo realizado bajo la modalidad de *faena* legitima que se pueda ganar “plata” y promueve una noción de “patria” reafirmando el “alma” y el “corazón” (pp. 86, 396). Ello contribuye al desarrollo de un discurso de resistencia, tal como Rendón le dice a don Antenor: “Yo no voy morir. En mi tierra estoy; en mi tierra ha salido el metal” (p. 279), con tonos nacionalistas, como le revela a don Fermín: “ahí está metal, patrón. Nosotros estamos enteros, para la patria; para Wisther no habrá ánimo” (p. 279).

Como se ha mencionado anteriormente, “alma” y “corazón” (p. 160) son equiparados con la noción inspirada en Mariátegui del “yo profundo” (1987, 23), aunque ahora esto se extiende a todo el cuerpo político. Es significativo que esta visión refleje un nacionalismo andino basado en creencias utópicas antes que una perspectiva hispanista o criolla influida por modelos foráneos. En muchos sentidos, esto nos recuerda la descripción que hace Hugo Blanco, tras la muerte de Arguedas, de una revolución específicamente india inspirada en símbolos nativos: “El huayno, la queña, el quechua, el poncho, las leyendas, las costumbres; al mostrarse con orgullo, ya combaten, ya son el grito de guerra” (1976, 22).

El trabajo realizado a modo de *faena* restaura un sentido de identidad personal y colectiva, o nacionalista, y contribuye al desarrollo de un discurso de resistencia, lo cual puede verse en la novela en la capacidad que demuestran los indios para sobrepo-

²⁶² El acompañamiento del trabajo con música puede compararse con lo que ocurría en muchas invasiones de tierras que, como ha sido demostrado por Hobsbawm (1974, 127), se realizaban también en forma ritual al sonido de cornetas y tambores.

nerse al miedo o a la fatalidad religiosa en la mina. Cuando Gregorio imita el sonido del *amaru* en un intento de atemorizar a los indios y reducir el ritmo de la producción, éstos se ven alentados a resistir el pánico y aumentan la velocidad de su trabajo (p. 139), lo cual confirma lo que Coello había dicho de ellos: “no hablan sino de no tener miedo, de trabajar mejor; de vencer la oscuridad; de no atemorizarse si alguien muere con los explosivos” (p. 111). Esto le permite a Rendón ganarse la admiración de los demás trabajadores de la mina (p. 110) y crea una ética de trabajo con los demás trabajadores que logra unirlos con los indios, alianza indispensable para derrotar a la Wisther (p. 279). Asimismo, desbarata los planes de los trabajadores apristas y comunistas de utilizar a los indios en la lucha de su propia revolución (p. 110).

El trabajo bajo la modalidad de *faena* que se practica en la mina se extiende al trabajo agrícola lo que, como se ha visto en el capítulo anterior, se convierte en un medio para reclamar los derechos sobre las tierras y defenderlas. La relación que existe entre trabajar la tierra y defenderla es nuevamente señalada por Hugo Blanco. En su segunda carta a Arguedas utiliza una serie de imágenes agrícolas como las de la “era del trigo”, “semilla” y “raíz”²⁶³ para referirse a una identidad étnica indígena enraizada en el suelo nativo y en su defensa. Reproduce así lo dicho en su primera carta en la que describe a los hombres, a los “maqtas emponchados”, que lo siguieron a Cuzco como: “esos que no saben leer, que no saben escribir, pero que sí saben luchar y saben trabajar”.²⁶⁴ En *TLS*, esto puede verse de manera específica en el caso de La Esperanza que es tomada por los *comuneros* de Lahuaymarca mientras que los *vecinos* huyen. Resulta innecesario decir que esto es llevado a cabo en forma ordenada y “por turnos” (p. 398), lo cual se ilustra por el contingente de *kollanas* de Rendón que visita las *haciendas* y *ayllus* aledaños y que organiza en ellas a los trabajadores. Una situación similar se presenta al final de la novela cuando un indio de la hacienda de don Lucas revela que el *ayllu* cautivo al que pertenece sembrará y cosechará las tierras directamente bajo

²⁶³ Arguedas 1969, 15.

²⁶⁴ *Ibíd.*, p. 13.

la dirección de Rendón: “don Demetrio nos ha enseñado, sus k’ollanas también” (p. 439). Lo que está implícito aquí es que este tipo de trabajo establece un mecanismo para evitar la *rabia*, tal como lo sugiere el sacristán cuando describe a Rendón como: “tranquilo, sudando, sus k’ollanas sudando” (p. 412).²⁶⁵

La adquisición de tierras y el hecho de trabajarlas en *faena* que evitan la *rabia* o el efecto fragmentario de la opresión y la violencia, como ha señalado Wáshington Delgado (1974, 10-11), están directamente relacionados con la restauración de la autoridad y la justicia indígenas. Esto significa que Rendón adquiere el título de “cabecilla albacea”, rechazando el de “patrón” (p. 448) que representa al sistema político y económico colonial, e inmediatamente convoca a un “cabildo grande” (p. 448) tanto para asignar las tareas que deben realizarse como para someter a la justicia a los antiguos vecinos de Paraybamba (pp. 449, 452).²⁶⁶ Es tan segura la posición de Rendón dentro de este marco que no sólo es capaz de ejercer autoridad sino que puede también mantener la compostura frente a su adversario de La Providencia, Carhuamayo (p. 449). En una escena que nos recuerda el desenlace de *El sueño del pongo*, Rendón le ordena a Saturco, el *pongo* de don Bruno, que encierre a Coello, el aliado de Carhuamayo (p. 449). Las palabras que pronuncia Rendón, al realizar el primer *cabildo* en La Providencia tras la ida de don Bruno, son esenciales para entender la relación que existe entre trabajar la tierra y defenderla. Para empezar, Rendón “libera” la tierra al dismantelar las divisiones semánticas anteriores entre la tierra que le pertenece al *patrón* y la que le pertenece al *colono*. En la nueva hacienda, las parcelas ya no se distinguen las unas de las otras y, por lo tanto, pueden ser de propiedad de uno y de todos (p. 449). La forma en la que se ha de trabajar esta tierra, sin embargo, obedecerá a patrones marcadamente jerárquicos y será controlada por las autoridades

²⁶⁵ Ésta es una reproducción directa de las propias palabras de Rendón al inicio de la novela cuando describe el trabajo en la mina (p. 119).

²⁶⁶ En muchos sentidos esto nos recuerda las palabras que Rendón le dijera antes a Cabrejos cuando éste le preguntó si él dirigía a los indios de Lahuaymarca: “A indios de Lahuaymarca manda cabildo” (p. 84).

indígenas: “Ya cada uno sabe adónde debe ir, quién es su jefe. De cada diez, uno es el jefe” (p. 449).

En gran medida sigue prevaleciendo el marco de *hacienda-patrón*, puesto que las unidades de trabajo indígenas sólo se han reinstalado dentro de sus parámetros. Ello pone de manifiesto el objetivo estratégico de Rendón de reestructurar el sistema de propiedad de la tierra actuando dentro de sus parámetros tradicionales, es decir, coloniales, a fin de transformarlo desde adentro. Pero también le sirve para diluir la oposición al adquirir un aura de legitimidad, como se puede ver al final de la novela cuando las tropas entran en La Providencia y se encuentran con un Rendón que se define como el “legítimo administrador” (p. 453) y que presenta sus “documentos” como prueba ocular (p. 453) al mismo tiempo que declara lealtad a sus patrones: “Indios de hacienda queremos a nuestros patrones de Providencia” (p. 453). El hecho de que éstos se encuentren ausentes juega a su favor y justifica el que haya delegado el trabajo en calidad de “administrador” (p. 453). Actuando dentro del marco de la *hacienda*, organizando a los trabajadores y asignando tareas, Rendón da la apariencia de estar llevando a cabo sus tareas habituales. Se ocultan así las implicaciones subversivas, tanto políticas como culturales, al mismo tiempo que se fortalece el nexo entre una revolución específicamente indígena y la lucha por la tierra, como es señalado por Hugo Blanco (1976).

Rendón, por lo tanto, desempeña un doble papel como *varayoq* en su *ayllu* y como “administrador” (p. 453) en la *hacienda* de La Providencia. Aun cuando se hace evidente que estos papeles han adquirido un nuevo campo semántico, que han adquirido dimensiones nuevas dentro del contexto contemporáneo, transmiten un sentido continuo de autoridad y de liderato. A través de un proceso de asociación con imágenes equiparadas con las fuentes de poder indígenas, empiezan a adquirir resonancia simbólica. El *varayoq*, por ejemplo, como se ha visto anteriormente, se convierte en una figura casi mesiánica, ayudada y secundada por las fuer-

zas cosmológicas de los *wamani*.²⁶⁷ En *TLS*, esto es percibido por todos aquellos que entran en contacto con Rendón y, en particular, por quienes tratan de desafiarlo. Por ejemplo, Rendón le recuerda a Cabrejos el poder de los *apus* cuando éste trata de sobornarlo: “A ese indio las montañas lo ayudan. No cabe duda. Crece mientras habla” (p. 86), lo cual es repetido por Matilde, como ya lo hemos anotado. La cada vez mayor presencia que va alcanzando Rendón al ser asociado con estos símbolos de la justicia indígena ocasiona un evidente malestar en sus interlocutores, como ocurre con Velazco: “Rendón fue como aumentando de volumen ante Velazco. Y el menosprecio casi imperceptible se transformó en asombro y luego en un temor inexplicable” (p. 393).

Por otra parte, vincular a Rendón con elementos simbólicos autóctonos puede inspirar confianza en lugar de temor, como ocurre en el caso de don Bruno. Esto puede apreciarse en dos oportunidades. En la primera, cuando le confía su *hacienda* a Rendón, don Bruno lo compara con las aguas calmadas de un río, evocando el concepto de la justicia que se pone en práctica cuando se actúa *sin rabia*: “los ojos del indio tenían la luz del gran remanso a cuyas orillas el palacio de la hacienda Parquiña iba destruyéndose; esa agua era transparente, más dichosa que todos los cielos; acariciaba el corazón” (p. 305). Ecos de esta escena se producen en el segundo episodio cuando don Bruno y Rendón se arrodillan sobre los escombros calcinados de la iglesia de San Pedro: “encontró en los ojos del comunero como una especie de reflejo de la paz y la dulzura del cielo, y del agua tranquila y silenciosa de los manantiales que se guardan incontaminados en las grandes alturas” (p. 396). Como se verá en el capítulo siguiente, los ojos —como los de Matilde— y el agua actúan como medios de purificación y

²⁶⁷ Esto puede verse en la descripción que Arguedas hace de Víctor Pusa y don Felipe Maywa en la carta que le dirige a Hugo Blanco (Arguedas 1969, 14). La asociación implícita que existe entre los *varayoq*, las montañas y el combatiente revolucionario, mientras tanto, es representada por Arguedas en la invocación que hace a Hugo Blanco al final de la carta: “oye, hombre peruano, fuerte como nuestras montañas donde la nieve no se derrite, a quien la cárcel fortalece como a piedra y como a paloma” (*Ibid.*, 14).

comunicación, causando una transformación en el interlocutor. Puede observarse la asociación que se hace en ambas ocasiones entre la luz, el agua, o la sangre y lágrimas, y el amanecer de una nueva época en la carta de Arguedas a Hugo Blanco: “Ese hermoso día que vendrá... siento en la niña de mis ojos su aurora; en esa luz está cayendo gota por gota tu dolor ardiente, gota por gota, sin acabarse jamás” (Arguedas 1969, 14).²⁶⁸

A partir de ello, es corta la distancia para asociar a Rendón con un ser divino que traerá un orden nuevo, tal como los “Amarus” y “Cataris” de los que habla Rosalind Gow (1982, 217), y ello se hace más explícito hacia el final de la novela cuando se intensifica el ritmo de la trama. Los *colonos* de la hacienda de don Lucas creen que Rendón goza de la protección de los *wamani*: “Dicen cóndor wamani te cuida con su sombra” (p. 424),²⁶⁹ mientras que Saturco sugiere que Rendón es la misma encarnación de estos elementos: “Hombre no es; hijo del Pukasira o hijo del Dios de la iglesia. ¡Hombre que muere, no es!” (p. 440). Esta conexión con la cosmología nativa sugiere que Rendón es capaz de restaurar los vínculos que se han debilitado dentro y entre las esferas de lo social y lo cósmico y reponer la protección del *wamani* para San Pedro, sobre todo cuando los *vecinos*, llevados por la *rabia*, queman la iglesia de San Pedro: “la voz de las campanas, el himno que tocaba en ellas Demetrio, devolvió a la montaña protectora del pueblo su conexión con la villa y con la cadena de cerros y nevados de la que se había aislado, ennegreciendo, cruzándose de rocas y de arbustos muertos” (p. 397). Tal como lo hará *la kurku* después de él, Rendón restablece los vínculos dañados que producen el sentimiento postcolonial de *la soledad cósmica* y marca el resurgimiento de los *ayllus* indígenas animando, en este caso, a través de la

²⁶⁸ La carta también revela el nexo existente entre el agua (lágrimas), el fuego y la purificación.

²⁶⁹ En su investigación sobre Puquio Arguedas menciona que los *wamanis* adoptan la forma de aves (Arguedas 1956, 49). Dado que existe una jerarquía entre los *wamanis* y los *varayoq* (Earls 1969, 68-69), está implícito que el cóndor representa al *apu* o *wamani* más antiguo y poderoso, en este caso el Pukasira. Esto puede verse en *TLS* (pp. 38, 449).

música o de las campanas, *las fuentes de alegría*²⁷⁰ precolombinas que son necesarias para su reconstitución y para el inicio de una nueva época. Una *comunera* de La Providencia lo confirma al definir a Rendón como: “un hombre que está empezando la alegría” (p. 454). No sorprende que Arguedas le atribuyera, posteriormente, a Hugo Blanco esta capacidad para restaurar la confianza.²⁷¹

La transformación de Rendón en una figura mesiánica asociada con un orden divino se sustenta en la premisa de que, al igual que el *Inkarrí*, él acaba encarnando la experiencia de la comunidad indígena en la novela y, a través del proceso de su martirio, la redime y la restaura de los efectos fragmentarios de la opresión, la *rabia*, o *la soledad cósmica*.²⁷² Apenas se inicia *TLS*, se empieza a desarrollar este proceso de asociación en la mente de los residentes de San Pedro, lo cual se manifiesta de manera inicial en el canto popular. Bellido, por ejemplo, recuerda el *harawi* con el que los de su *ayllu* lo despidieron cuando fue reclutado para trabajar construyendo carreteras (p. 51). La imagen de Rendón aparece en sus recuerdos cuando la canción evoca las condiciones opresivas en las que ha vivido la comunidad indígena: “la tranquila mole del cuerpo del indio Rendón Willka, vestido de casimir, no se desprendía de su memoria... el *harawi* exaltaba más esa figura” (p. 52). El recuerdo de Bellido del *comunero* que fue su custodio (p. 51),

²⁷⁰ José María Arguedas, “La soledad cósmica en la poesía quechua”, en *Idea, Artes y Letras*, Lima, 48-49 (1961a), 1-2.

²⁷¹ Arguedas 1969, p. 14.

²⁷² Como se verá en el siguiente capítulo, este papel es asumido por muchos personajes femeninos en la novela, especialmente por *la kurku* quien, en tanto figura mariana, alivia el sufrimiento de la comunidad. En el caso de Rendón, la asociación entre liderato y sacrificio es tradicional en la obra de Arguedas y puede observarse desde el caso de Pantaleoncha en *Agua* hasta el de “Honrao” Rojas en *YF*. Pero es tal vez el personaje de Alejandro Cámac en *ES* el que mejor encarna este concepto: su muerte en la novela es comparable con un acto de *pachacuti* por sus dimensiones purificadoras y sanativas. El tema del sacrificio está reflejado también en buena parte del folclor que recolectó Arguedas en el valle del Mantaro a principios de la década de 1960. Arguedas menciona aquí en forma especial los relatos que tienen que ver con suicidios. Pedro Lastra (1992, 30-31) revela la extraña conexión entre este interés del autor y el destino que el mismo habría de tener unos años después.

sugiere una analogía inconsciente entre este hombre y Rendón quien habrá de ser el guardián de las comunidades indígenas de San Pedro. Esto es reproducido en la asociación de Rendón con el “gavilán”, que representa, como se ha visto, al espíritu protector del *wamani*, en el *harawi* que le cantan las *comuneras* al partir hacia Lima (p. 67).²⁷³

Estas canciones no sólo actúan como vehículos de la memoria autóctona sino que, a través de su lógica asociativa, funcionan como mecanismos de producción simbólica. La imagen de Rendón como encarnación de la comunidad que la liberará de su sufrimiento, alcanza un punto culminante en la última escena de la novela. Habiendo cumplido su misión de reconstituir a los *ayllus* y de crear una ética grupal mediante el trabajo cooperativo, Rendón acepta su destino con ecuanimidad: “tranquilo regocijo” (p. 454), y desafía a quienes lo van a ejecutar y a la propia muerte: “somos hombres que ya hemos de vivir eternamente. Si quieres, si te provoca, dame la muertecita, la pequeña muerte, capitán” (p. 455). Este deseo de muerte nos recuerda el tema del martirio encarnado en las figuras de los *condenados* del folclor del valle del Mantaro (Arguedas 1953a; 1960-1961). Lo que se implica aquí es que al cortejar a la muerte, se la desafía y, en última instancia, se la derrota. El estoicismo de Rendón frente a la muerte —que constituye un rito de pasaje necesario para una vida nueva,²⁷⁴ como se ve en *La agonía de Rasu-Nñiti*— y las dimensiones simbólicas que ha adquirido hasta entonces lo hacen sobrepasar su condición de individuo y a partir de ese momento Arguedas reemplaza su nombre por el pronombre arquetípico “lo”: “Pero lo pusieron bajo ese árbol para fusilarlo” (p. 452) y “el oficial lo hizo matar” (p. 455). La

²⁷³ Las canciones que se cantan en tonos agudos se originan en los cantos fúnebres prehispanicos y en los que se cantan en la época de siembra. Como se ha visto en el capítulo dos y tal como se verá en el siguiente capítulo, estas canciones estimulan el crecimiento aprovechando el “ánimo”, o energía, de los muertos (Harris 1992; Gose 1994).

²⁷⁴ La muerte es también parte inextricable del ciclo de trabajo y viceversa, lo cual se confirma por la imagen del grupo de trabajadores que construyen una torre en el cerro Qoropuna, tal como se demuestra en el estudio de Arguedas sobre Puquio (1956, 73). Este aspecto puede verse en *TLS* (p. 217).

utilización de este pronombre sugiere la adopción de una perspectiva diacrónica que ubica a Rendón dentro de un continuo histórico junto a otros personajes inmolados de la insurrección andina. Ello nos remite de inmediato a las figuras de Túpac Amaru I y II, y de Hugo Blanco, los cuales se conectan con la presencia suprema del *Inkarrí*.²⁷⁵ Puesto que la muerte en este contexto de “la larga duración” (Braudel 1980, 25) es inevitable aunque no finita, Rendón, al igual que los demás que lo precedieron, se entrega dando la impresión de desearla.

Uniendo esta escena a la anterior, cuando de niño fue golpeado en la escuela, este episodio revela una continuidad o ciclo de sufrimiento y resistencia, y sugiere que el destino de Rendón estuvo decidido desde el inicio. Víctima de Brañes y Pancorvo, es una escena comparable a la de *Paco Yunque* de Vallejo, la paciencia de Rendón significa que trasciende su condición personal y pasa a ser referido por el narrador como “el joven indio” (p. 66). Las asociaciones que se establecen entre este indio y los símbolos del mundo natural, como los *apus* en los que se refugia después de ser azotado, representan el poder y la resistencia latentes: “el joven indio se dirigió al poyo... Cuando tocaban las doce, él subía la montaña, con el sol en su apogeo” (p. 66). Esto desafía la autoridad de los *mistis*, evidenciándose lo inútil de su castigo en las palabras del padre de Pancorvo: “Es como no hacer nada. Se ha ido tranquilo. Es como si la sangre no fuera sangre para ellos” (p. 66) yuxtaponiendo esta escena con otra de la que fuera testigo Arguedas en la *hacienda* de Viseca (Arguedas 1989a, 21-22), este episodio establece una secuencia con el pasado del autor que difumina los límites espaciales y temporales a la vez que revela la forma en la que Arguedas crea a sus personajes paradigmáticos a través de un proceso de diacronismo y confluencia o fusión imaginativa.²⁷⁶ Asimismo-

²⁷⁵ Earls (1969, 79) revela que Hugo Blanco fue en efecto comparado con el Inca cuando lideró a los campesinos de La Convención.

²⁷⁶ Esto puede verse también en la evocación que hace Arguedas de Hugo Blanco en la carta que le dirige a éste (Arguedas 1969) y en la descripción del revolucionario cubano en el *Primer diario* de EZ (pp. 9-10). En muchos sentidos estos personajes se construyen a partir de la imagen que transmite

mo, desvela la confluencia de lo real y lo ficticio en la obra de Arguedas y, de igual manera, a la literatura en su función de “testimonio”.

La creciente dimensión mesiánica de Rendón nutre un discurso milenario que fusiona el tema del trabajo y la resistencia de su programa político-religioso. La imagen de cuadrillas de trabajadores liderados por *cabecillas* que se transforman en un ejército disciplinado y que constituyen un frente unido contra los soldados nos remite al resurgimiento de un lenguaje indígena de resistencia arraigado en la defensa de la tierra. Como se ha visto en el Capítulo II, se hace una ecuación directa entre el hecho de trabajar la tierra y el hecho de reclamar el derecho sobre ella y, a su vez, defender dicho reclamo. La agresión externa contra la comunidad y la resistencia que ésta ofrece se traducen así a términos telúricos, con las dimensiones cosmológicas que ello implica. En muchos sentidos, por lo tanto, los soldados representan una amenaza para la *pachamama* y para el equilibrio entre el orden social y el cósmico.²⁷⁷ Por otra parte, el hecho de ubicar a la cultura no-indígena —los soldados— dentro del marco mental autóctono se convierte en un medio para desafiarla y subvertirla. Los disparos provenientes de los rifles de la tropa son percibidos en términos de imágenes desde una cosmología nativa: “maíz tostado en la fuente de barro, al fuego” y el derramamiento de sangre como “agua colorada de ayrampu” (p. 450). Ello refleja el hecho de que, como ha sido destacado por Montoya (1986) y Flores Galindo (1978), las rebeliones de la década de 1960 fueron fundamentalmente de naturaleza agraria, es decir, que tuvieron que ver con asuntos relaciona-

Mariátegui de Ezequiel Urviola, prototipo del “nuevo indio”. Ver el prólogo que hace a *Tempestad en los Andes* de Valcárcel, Lima, Editorial Universo, 1975.

²⁷⁷ La tierra y la defensa de ésta adquieren dimensiones religiosas, tal como se expresa en el llamamiento de “tierra o muerte” de Hugo Blanco (1972). García-Sayán (1982, 211-212) lo explica: “En el camino a esta utopía y entendiendo el carácter mágico-religioso de la *pachamama*, la madre tierra, se plantean y llevan adelante las concepciones de ‘dar la vida’ por la tierra o de ‘tierra o muerte’”. Gordon Brotherston (1997) ha destacado la importancia ontológica de la tierra para las comunidades indígenas de la región de Chiapas, Méjico.

dos con la tierra y el trabajo.²⁷⁸ Entretanto, el hombre utilizando métodos de trabajo prehispánicos, e inmerso en el colectivo, trasciende su posición individual. La nueva condición grupal de la comunidad indígena desafía las categorías espacio-temporales lineales que están representadas por las tropas, de manera que el aniquilamiento total se convierte en algo imposible: “matarán a unos pocos y se irán. ¿Quién va a matar a todos?” (p. 450).

Resulta innecesario señalar que esta visión milenaria en la que han colapsado los contornos lineales de espacio y tiempo invierte por completo la imagen de la derrota indígena o del castigo, *el escarmiento*, con el que concluyen numerosas novelas indigenistas; mientras, lo individual y colectivo, con el cual el primero se ha fusionado, adquiere una fuerza mesiánica. El resurgimiento personal de Rendón, por lo tanto, depende estrechamente del de la comunidad indígena en su conjunto. Ello puede constatarse en la imagen del árbol *pisonay* que crece al final de la novela y que refleja el efecto que las palabras de Rendón tienen en la comunidad: “y el pisonay creció. Se hizo alto y corpulento, más rojizo” (p. 450). Cuando está a punto de ser fusilado, Rendón compara el renacer que habrá de experimentar el *ayllu* —y él mismo— con el del árbol: “el pisonay llora; derramará sus flores por la eternidad de la eternidad, creciendo. Ahora de pena, mañana de alegría” (p. 455).²⁷⁹ El que la comunidad y el individuo se fusionen en una sola entidad en la imagen del árbol, y como sucediera en la imagen del *varayoc*, se debe a la restitución de una identidad étnica común. Recurriendo a una tradición *pukasira*, Rendón no sólo consolida el carácter colectivo de la comunidad indígena sino que lo legitima situándolo dentro de un continuo histórico. Desde este ángulo

²⁷⁸ Hugo Blanco confirma este hecho (1976), mientras que Gose (1994, 60, 236-253) plantea convincentemente que las tomas de tierras se organizaron en función de rituales asociados con el ciclo anual y con formas comunales de trabajar la tierra.

²⁷⁹ La imagen de las flores recuerda la de la escena inicial de la novela en la que el suicidio de don Andrés va precedido de una descripción de las flores de *k'antu* en el *apu Apukintu*, ambas con connotaciones de sacrificio. El *pisonay* recuerda también una escena en la niñez de Arguedas en la que un *comunero* fue colgado y azotado de las ramas de este árbol (Arguedas 1989a, 21- 22).

temporal, no sólo se pone en perspectiva a los soldados — a quienes se equipara con la llegada de los “werak’ochas” españoles (p. 449)—, sino que también se los disminuye: “la hacienda es del padre Pukasira. Él hizo esta tierra antes de que los señores werak’ochas hubieran llegado a nuestros pueblos” (p.449). La fusión de conceptos mesiánicos y milenarios, así como la confluencia de Rendón y la comunidad en un marco diacrónico, no sólo presagian el cierre del ciclo del *Inkarrí*, sino que nos hace volver hacia la reafirmación de la vida en la figura muerta de Juan Pariona al inicio de la novela (p. 59). La *wanka* o canto de trabajo en el que éste aparece, señala la reconstitución del individuo y de la comunidad que habrá de darse a través del trabajo y los esfuerzos colectivos del *ayllu*. De esta forma, el trabajo se convierte en metáfora de una resistencia continua y del resurgimiento de la vida que habrá de producirse, trascendiendo los contornos espaciales y temporales.