

Capítulo II

Tierra, trabajo y poder en una sociedad agraria

Como se viera en el capítulo anterior, la heterogeneidad semántica de vocablos como *indio*, *mestizo*, *cholo* o *misti* se debe tanto a factores culturales como a factores de clase. Jorge A. Flores Ochoa señala que:

La confusión también se debe a la posibilidad de utilizarlos con variados significados de acuerdo a diferentes contextos culturales y sociales. En cierto modo el uso está condicionado a la posición social de las personas que las usan; en la relación que tienen con las personas para quienes se utiliza o del contexto en el que se los emplea (Flores Ochoa 1992, 206-207).

Por ello resulta indispensable ingresar a la dinámica de las relaciones sociales y las estructuras de poder locales para comprender mejor cómo se emplean las categorías de identidad, los significados que llegan a adquirir y, por extensión, cómo funciona el sistema de estratificación social.

Capitalismo y etnicidad en los Andes

Desde la década de 1950, los trabajos realizados en el mundo andino en el campo de las ciencias sociales han estado dominados por los marcos marxistas de interpretación. Se veía a las relaciones de producción e intercambio como determinantes de todas las actividades económicas y socioculturales, con lo cual se reve-

laban condiciones de carácter estructural como las relaciones de producción semifeudal o el gamonalismo, que rebasaban las fronteras geográficas. Los sociólogos explicaban la combinación de modos de producción capitalista y no-capitalista como debida a la persistencia de sistemas semifeudales de producción y tenencia de la tierra, los cuales se vieron reforzados por la alianza que se estableció entre el poder terrateniente y el poder imperialista, primero británico y posteriormente norteamericano.¹²¹ La imagen de este panorama mixto en la economía y de un gobierno cuyas políticas aparentemente se orientaban hacia la modernidad pero que aún se sustentaban fuertemente sobre la base de relaciones patriarcales, sugiere que una gran fluidez impregna a las relaciones sociales y categorías de identidad, que éstas son abiertas y negociadas de forma cotidiana.

Como se ha visto en el capítulo anterior, los distintos análisis de las categorías de identidad étnica revelan una combinación de elementos culturales y de clase. Ahora exploraremos más concretamente dichos elementos tomando como ejes centrales de análisis la tenencia de la tierra y el trabajo o métodos productivos. En una sociedad predominantemente agraria como la sierra sur y el contexto retratado en *TLS*, estos factores son vistos como determinantes directos del sistema de estratificación socioeconómico, y simultáneamente como elementos que contribuyen a alimentar un sentido de continuidad cultural. Los sistemas de tenencia de la tierra en el ámbito local y los métodos de producción son los temas en los que se centra Rodrigo Montoya (1980a) para analizar el eje regional Lima-Puquio-Andahuaylas entre 1890 y 1960, región en la que se revelan elementos capitalistas y no-capitalistas debido a los vínculos estacionales que había con la costa. Dichos aspectos también son destacados por Antonio Díaz Martínez (1985) en su relato idiosincrásico de Ayacucho entre los años 1965

¹²¹ Ésta es, por ejemplo, la tesis de Rodrigo Montoya (1980a) quien plantea que la expansión del capitalismo hacia Sudamérica fue producto de la necesidad de los poderes imperialistas de Europa y Norteamérica. Así surgió una forma de capitalismo dependiente que limitó las posibilidades de proletarizar la fuerza de trabajo, en este caso, el campesinado.

y 1969. Este mismo eje regional y sus heterogéneas formas de producción, será utilizado en este capítulo ya que coincide estrechamente con el representado por Arguedas en *TLS*, aunque se dará mayor énfasis a la zona de Apurímac-Andahuaylas para guardar mayor concordancia con la novela.¹²² Para ello se ha utilizado, asimismo, parte del material que recogieran Rodrigo Sánchez Enríquez (1981) y Lino Quintanilla (1981) sobre la región antes de las invasiones de tierras de 1974.

Luego analizaremos los efectos ambivalentes que ha tenido el capitalismo sobre los *ayllus*, centrándonos para este propósito en los estudios sobre las comunidades campesinas de Huancavelica realizados por Henri Favre (1977) y Bárbara Bradby (1982). Según diversas investigaciones, la penetración del capitalismo dio lugar a la estratificación interna de los *ayllus* mientras que simultáneamente contribuyó a preservarlos, permitiendo finalmente la consolidación de las nuevas comunidades que resultaron de la escisión de éstos. Ubicados en una continuidad histórica, o perspectiva diacrónica, se ve que los agentes capitalistas desempeñaron un papel predominante desde los primeros tiempos de la Colonia, lo cual concuerda con algunos de los aspectos señalados en el capítulo anterior.¹²³ Esto, aunado al hecho de que tanto el estado inca como el estado español apoyaron con sus políticas el mantenimiento del *ayllu* como medio de asegurar ingresos y controlar a la población, podría contribuir a explicar su sobrevivencia en la actualidad.

¹²² Los comentarios de Arguedas en la *Mesa redonda sobre Todas las sangres* (Arguedas 1985, 45-46) confirman que Andahuaylas fue el lugar en el que se ambientó *TLS*, aunque el autor también incorporó elementos de otras regiones sobre las que tenía experiencia y en las que había realizado trabajo de campo (Puquio y el valle del Mantaro), nutriendo así al discurso de arquetipos al dotarlos de dimensiones paradigmáticas y establecer continuidades espacio-temporales, o cronotópicas, entre ellos. Lo que Arguedas hizo, por lo tanto, fue ampliar el eje regional Lima-Puquio-Andahuaylas (Montoya 1980a), o construir a partir de éste, a través de los elementos geoculturales que le añadió.

¹²³ Harris señala que el tributo ya se pagaba entonces con dinero y que los productos eran vendidos en el mercado. Según la investigadora, ello contribuyó al surgimiento de una economía mixta a la que denomina “economía étnica” (1995, 368).

Historiografía de Apurímac-Andahuaylas

Hasta antes de producirse las invasiones de tierras de 1974, Andahuaylas era una provincia predominantemente rural en la que el 84% de la población se dedicaba a la agricultura. Tenía elevados niveles de analfabetismo (85% entre la población adulta) y el 48% de la población sólo hablaba quechua.¹²⁴ La economía local giraba en torno a la hacienda, combinándose en ella la producción agrícola de maíz, cítricos y caña de azúcar con la ganadería. La relación entre población y tierra cultivada era de 0,63 ha por habitante y de 2,9 ha por familia en 1972 (Sánchez Enríquez 1981, 32), y marcaba un fuerte contraste con las ciento cuarenta haciendas cuya extensión oscilaba entre las cincuenta y las dieciocho mil hectáreas (Quintanilla 1981, 22). El predominio de la hacienda y la existencia de minifundios, tanto dentro como fuera de ésta, significaba que la mayoría de la tierra agrícola de la región era de propiedad privada. Además, las tierras mejor irrigadas por lo general eran de propiedad privada, poseídas directamente por los hacendados y comuneros o indirectamente por los colonos o feudatarios que les rentaban tierras a aquéllos. Las tierras comunales en las comunidades (en 1972 había 48 registradas) eran de menor calidad y se utilizaban para el pastoreo.

En Andahuaylas las tierras estaban dedicadas a la producción de maíz y caña de azúcar en las zonas templadas y al pastoreo en las zonas altoandinas. En su estudio sobre Puquio, Montoya (1980a) señala que aun cuando con la “producción parcelaria” se mantuvieron las formas precolombinas de producción vertical —lo cual era particularmente adecuado debido a la composición ecológica de la zona—, este sistema tuvo un efecto ambivalente sobre la población indígena ya que simultáneamente protegió y obstaculizó su autonomía económica. Lo mismo puede decirse de Andahuaylas en donde los minifundios coexistieron al lado de las

¹²⁴ Datos compilados por Sánchez Enríquez en base a los censos nacionales de 1961 y 1972 (1981, 32). Según Sánchez Enríquez y de acuerdo con el Censo Agropecuario de 1972, en Andarapa el 59% de las familias campesinas poseía parcelas de menos de una hectárea (1981, 41).

haciendas o dentro de sus linderos. Aunque la propiedad de las parcelas permitió a los comuneros ser menos dependientes de los hacendados, también les impidió producir a gran escala para el mercado, pues éstas por lo general eran demasiado pequeñas incluso para la subsistencia, por lo que muchos debieron complementar sus ingresos trabajando en las haciendas. De manera que pese a su importante producción agropecuaria, los comuneros tuvieron que trabajar tres o cuatro días por semana como jornaleros a cambio de dinero, comida o —más comúnmente— de tierras. Se produjo así un efecto que actuaba en ambas direcciones, puesto que adelantándole tierras al comunero el hacendado se aseguraba una oferta estable de mano de obra.

Como ya se ha mencionado, la producción estaba destinada tanto al consumo familiar como al mercado. Dentro de este panorama económico mixto, ello significó que aun cuando el campesinado estuviera obligado a trabajar en la hacienda a cambio de tierra, podía retener también sus propias tierras en la comunidad. Surgió así un sistema dual en el que se combinaban el latifundio de un lado y la “producción parcelaria” de otro. Si bien ello hizo que las tierras del hacendado estuvieran conformadas por parcelas dispersas, también posibilitó el surgimiento de una clase emergente de minifundistas campesinos. Sin embargo, el hecho de que el trabajador no recibiera un salario de por sí significó que no pudiera ingresar plenamente a una producción capitalista mediante la acumulación de capital y la reinversión en la agricultura. Por ello, puesto que la mayoría de campesinos trabajaba de manera estacional para el terrateniente y debido al predominio de relaciones estacionales con la costa, al expandirse la red vial, los campesinos no se proletarizaron totalmente. Contribuyó a ello, asimismo, el hecho de que la clase de los vecinos no se convirtiera en una burguesía en el sentido pleno del término ya que no renunciaron a sus vínculos con la tierra.

La producción de las haciendas ubicadas en zonas templadas se centraba, como ya se ha visto, sobre todo en la caña de azúcar —utilizada para elaborar alcohol— y en el cultivo de cítricos. En

algunos casos aislados ello generó un mayor grado de modernización tecnológica como, por ejemplo, en la hacienda Pincos que pasó a manos de inmigrantes alemanes que introdujeron el trabajo asalariado.¹²⁵ Aun cuando la producción de caña de azúcar disminuyó en Andahuaylas en 1924 debido a la creación del Estanco del Alcohol y la extensa producción costera que se dio en las haciendas azucareras de Nazca y Acarí, la caña de azúcar se siguió produciendo para el consumo local pese a ser más costosa.

La posición social del campesino en la hacienda dependía en buena medida de la cantidad de tierras y de ganado que poseyera y del tipo de trabajo que realizara, lo cual a su vez dependía de las relaciones que tuviera con el hacendado. Según Sánchez Enríquez (1981, 53-56), en la hacienda se daba una amplia gama de posiciones socioeconómicas entre las que se encontraban los *suerteros*, a quienes se había entregado una parcela pero que debían entregar una parte de su cosecha para el consumo del hacendado; los *faeneros* que eran contratados para desempeñar tareas específicas durante la siembra o cosecha y a quienes se les pagaba un salario o, más comúnmente, recibían comida o alcohol como *adelanto*; los *camayos* que debían efectuar tareas a cambio de una parcela de tierra; los *yanapacus* que eran contratados por otros colonos o comuneros para la realización de algunos trabajos; y los *pongos* (por lo general mujeres, o *mitanis*, y niños) que estaban a cargo de las tareas domésticas en la casa-hacienda.

La carretera principal unía a la provincia con Ayacucho por el norte y con Abancay por el sur, y era la ruta principal que se usaba tanto para la migración como para el comercio. Las personas y los productos llegaban a Lima a través de las vías Ayacucho-Huancayo o Puquio-Lomas. De provincias vecinas como Lucanas y Ayacucho venían también los interesados en adquirir ganado. La alfalfa no se cultivaba en general en Andahuaylas debido a la escasez de tierras de regadío y porque las tierras bajas de los valles estaban dedicadas al cultivo de caña de azúcar, como ya se

¹²⁵ Para mayor detalle sobre este aspecto ver Harold O. Skar, "The Warm Valley People: Duality and Land Reform Among the Quechua Indians of Highland Peru", Oslo, Universitetsforlaget, 1982.

ha mencionado. Sin embargo, se estableció un “eje de ganado vacuno” (Montoya 1980a, 52) entre las tres regiones puesto que en Puquio se cultivaba alfalfa y en Nazca y Andahuaylas se compraba ganado. Los agentes capitalistas tuvieron una participación activa en el eje comercial que se estableció entre Lima-Puquio-Andahuaylas entre 1890 y 1945. Representaron a un nuevo género de “terratenedores-ganaderos-comerciantes” (*loc. cit.*, p. 295) que inicialmente tuvieron el monopolio del comercio con Lima. Transportaron los productos a través de las rutas de los arrieros hacia Lomas para embarcarlos desde allí hacia la capital y fijaron los precios de acuerdo a la demanda urbana. Estos intermediarios se convirtieron en figuras centrales que negociaban no sólo con los vecinos e indios, sino también con las compañías internacionales. El control que tenía este grupo sobre el comercio local se vio severamente afectado, sin embargo, con la construcción de la red vial y con la competencia que surgió debido a la producción azucarera de la costa.

Debido a la deficiente comunicación vial en la propia Andahuaylas, la clase terrateniente tuvo el monopolio de las relaciones de intercambio incluso cuando la producción de caña y coca fue reemplazada por cultivos de exportación como café, cítricos y el fertilizante orgánico *cube*. El comercio entre la población indígena se vio también afectado por la extrema pobreza y porque dependían de la hacienda para su subsistencia. En las provincias alejadas de La Mar y el valle de San Miguel, la hacienda Patibamba fue ejemplar¹²⁶ por su producción de cítricos, caña de azúcar y productos lácteos y por contratar mano de obra de familias indígenas a cambio de pequeñas parcelas ubicadas en las tierras de regadío de la hacienda. Entretanto, el valle del Apurímac, situado entre los ríos Pampas y Apurímac, fue colonizado primero por terratenientes serranos y huantinos que llegaron atraídos por las favorables condiciones de la zona para el cultivo de caña y cacao. A tra-

¹²⁶ Resulta interesante anotar que esta hacienda, que limita con el río Pachachaca, es a la que evoca Arguedas en *RP* y a la que alude en *Motivaciones del escritor* cuando se refiere a una de las haciendas en la que se quedó cuando era niño (Arguedas 1989a, 19).

vés del sistema de *enganche* o *endeudamiento*, ofreciendo tierras, comida y alcohol a los indígenas empobrecidos, los terratenientes se aseguraron la mano de obra que necesitaban. También cobraron *yerbaje*, es decir, trabajo o dinero a cambio del uso de las tierras de pastoreo. Debido a la inexistencia de industrias en la región, la reinversión en la agricultura fue mínima. Las entrevistas de Díaz Martínez con los hacendados recalcan la reticencia de éstos a adquirir maquinaria debido a los altos intereses que se cobraban por los préstamos y a la falta de garantías para los precios de los productos (1985, 61-62). El relato de sus viajes por la región de Ayacucho, y especialmente por el valle del Apurímac, contiene numerosos comentarios sobre los proyectos de colonización que observó en la selva, así como sobre la construcción de carreteras, escuelas y represas hidroeléctricas que fueron construidos mediante créditos internacionales cuyo peso recayó sobre el campesinado (*loc. cit.*, pp. 79-82). La construcción de la carretera que une a Ayacucho con el valle del Apurímac, por ejemplo, demoró treinta y cinco años hasta que fuera completada en 1964 (*loc. cit.*, p. 57).

El carácter de enclave de la producción capitalista y de las relaciones de intercambio minó, por lo tanto, la capitalización de la economía a gran escala en Andahuaylas. La transición clásica del feudalismo al capitalismo se vio obstaculizada porque las actividades comerciales, tanto nacionales como internacionales, estaban en manos de una minoría. Si bien algunos sociólogos sostienen que se trató de una transición lenta —Sánchez Enríquez sugiere que se produjo entre 1940 y 1960 (1981, 49) mientras que Aníbal Quijano la ubica entre 1945 y 1968¹²⁷—, otros como Montoya (1980a) prefieren hablar de la dualidad de fuerzas capitalistas y no-capitalistas. Esta interpretación parece particularmente convincente en el caso de Andahuaylas donde la propiedad privada de la tierra coexistía con la propiedad comunal, en los propios *ayllus*, y donde las relaciones laborales que se daban en la hacienda se

¹²⁷ En su estudio sobre la relación existente entre el campesinado y el imperialismo en el Perú, Aníbal Quijano menciona tres periodos de desarrollo: el periodo del capitalismo semicolonial, de 1890 a 1945; el periodo de transición, entre 1945 y 1968; y la consolidación del capitalismo, después de 1969 (1979, 1-25).

combinaban con el trabajo asalariado estacional en las plantaciones costeras o los proyectos de desarrollo en la selva.

Si las relaciones económicas determinan los sistemas de estratificación social, en una zona predominantemente rural como es el caso de Andahuaylas no se puede subestimar el papel que desempeñaron la propiedad de la tierra y los métodos de trabajo. En Andahuaylas la hacienda fue la unidad de producción básica hasta 1974 y se caracterizó por sus bajos niveles de producción y economía mixta. La comunidad indígena, por su parte, se dividió entre quienes vivían y trabajaban en la hacienda (*colonos, feudatarios o hacienda runas*), quienes vivían en las comunidades libres ubicadas en las márgenes de las haciendas (*comuneros*), y quienes oscilaban entre ambas (vivían en los *ayllus* pero con frecuencia rentaban parcelas y trabajaban en la hacienda).¹²⁸ Resulta significativo el hecho de que, en general, en Apurímac el número de comunidades cautivas superara al de las comunidades libres debido a la apremiante necesidad de tierras. Las haciendas ubicadas en las márgenes de los ríos Pachachaca, Apurímac y Pampas eran extensas y numerosas, y con frecuencia incluían en sus territorios a varios *ayllus*. A diferencia de lo que ocurrió en Lucanas, donde el sistema de “producción parcelaria” permitió una mayor autonomía del campesinado indígena,¹²⁹ el número de *pongos* o *mitanis* por lo general sobrepasó al de los comuneros.

Pese a la aparentemente limitada movilidad social debido a la pobreza generalizada y al arraigo del sistema de haciendas, los grupos sociales mantuvieron relaciones socioculturales fluidas tanto al interior de cada grupo social como entre ellos. Díaz Martínez (1985, 68) pudo observar en todo el departamento de Ayacucho a mestizos pobres quechua-hablantes, a colonos bilingües en comunidades cautivas, a comuneros que hablaban espa-

¹²⁸ Según el Censo Nacional Agropecuario de 1972 citado por Sánchez Enríquez, 21% de la población campesina eran comuneros, 37,5% eran feudatarios y el restante 41%, es decir, la mayoría, pertenecía a ambas categorías (1981, 44).

¹²⁹ Además de Montoya (1979; 1980a), el estudio de Arguedas sobre Puquio también aborda este aspecto que será analizado en mayor detalle en la siguiente sección.

ñol y que viajaban constantemente a Lima y, en las zonas de selva, a familias enteras trilingües que hablaban quechua, castellano y campá. En lugar de grupos claramente definidos de indios, vecinos y mestizos, encontró una población flotante que se identificaba indistintamente como selvática, serrana y costeña. Quienes poseían tierras y ganado formaron una élite local. Cerca del 10% de la población indígena era propietaria de tierras tanto en las haciendas como en los *ayllus*, las cuales con frecuencia subarrendaban a otros colonos (denominados *sub-arrendires* en Cuzco o La Convención). La adquisición de tierras y ganado se basaba en las relaciones de compadrazgo que se establecían entre los comuneros, colonos y los hacendados locales. Una pujante clase de comerciantes mestizos, o mistis, que tenían relaciones estacionales con los centros urbanos también hizo sentir su presencia. Estableciendo vínculos con los hacendados, pudieron adquirir tierras y ganado y fueron desplazando gradualmente a la oligarquía local. Debido a ello y al crecimiento demográfico de la población indígena, muchos terratenientes se vieron obligados a arrendar o vender sus tierras a cambio de crédito, mientras que otros abandonaron completamente sus propiedades, no sin antes destruirlas (Sánchez Enríquez 1981, 51). Este proceso que comenzó a inicios de la década de 1960 fue el antecesor de la reforma agraria de 1964.¹³⁰

Capitalismo y el *ayllu*. Organización comunal y etnicidad

Desde la colonia y aun desde la época precolonial, la economía de mercado y el *ayllu* estuvieron estrecha y ambivalentemente ligados, lo cual se acentuó en tiempos más recientes por la penetración del capitalismo que se dio en todos los ámbitos de la sociedad. Resulta válido sugerir, por lo tanto, que la estratificación social y la organización del *ayllu* estuvieron determinadas en buena medida por sus relaciones con el mercado.

¹³⁰ Como se verá en la sección siguiente Arguedas analiza esta dinámica en *TLS* cuando la comunidad de vecinos ve debilitarse su base de tierras y con ella su condición social.

Dos escuelas de pensamiento surgen de la relación del *ayllu* con el mercado. Una es la de los escépticos para quienes las relaciones capitalistas no sólo son inevitables sino que el *ayllu* ingresa a este tipo de relaciones de forma voluntaria. Según esta escuela de pensamiento, el modelo de producción vertical¹³¹ y de organización social prehispánico resultaba opresor para las comunidades indígenas, pues fue el medio que utilizó la élite local de *curacas* y los incas para consolidar su hegemonía. El capitalismo tiene, por lo tanto, un efecto liberalizador para la mayoría de la población. Frente a este grupo se ubican quienes ven al modelo vertical como la forma de producción que mejor se adecua al mundo andino. Además, perciben a la penetración del capitalismo en las zonas rurales no sólo como perjudicial —produce “desculturación” y dependencia— sino como un proceso no deseado, por lo que la población nativa hace lo posible por resistirse a ella. Ya sea porque el capitalismo tuviera efectos benéficos o perjudiciales sobre el *ayllu*, éstos fueron significativos tanto para la consolidación como para el debilitamiento de las identidades y filiaciones étnicas. Algunas comunidades se redujeron, otras se desmoronaron, y algunos rituales se transformaron. Por ello analizaremos el efecto que tuvo el capitalismo sobre la organización social del *ayllu* con el propósito de poner de relieve algunas de las ambigüedades y complejidades de la etnicidad en los Andes peruanos.

Favre (1977) y Bradby (1982) argumentan que, lejos de resistir al capitalismo, los modos de producción y circulación prehispánicos pueden coexistir con formas capitalistas. Se puede encontrar ejemplos de ello en las corporaciones mineras multinacionales y agroexportadoras que, financiadas frecuentemente por capitales provenientes de la minería, coexistieron al lado de las haciendas y los *ayllus*. Según estos investigadores, la penetración del capitalismo debilitó y a la vez dio sustento a los modos de producción tradicionales. En muchos casos, las relaciones de trabajo capitalistas y el trabajo asalariado estaban tan arraigadas que ine-

¹³¹ Para una mayor explicación de este concepto, ver John Murra (1972), así como la referencia que se hace posteriormente en esta sección.

vitiblemente se transformó el patrón tradicional de la agricultura de subsistencia. A partir del caso de las comunidades campesinas del departamento de Huancavelica, ubicado en la sierra central peruana, Bradby y Favre explican la escisión o el desmembramiento del *ayllu* original que se produjo entre las décadas de 1930 y 1950 debido al crecimiento demográfico, a la mayor articulación con el mercado y al jerarquía legal que se le otorgó al *ayllu*. Con una perspectiva temporal más amplia que la de Bradby, Favre rastrea este proceso hasta la década de 1880, cuando se dio una mayor necesidad de mano de obra en las plantaciones algodoneras de la costa, especialmente durante la época de cosecha. Los ingresos obtenidos en las plantaciones contribuyeron a consolidar nuevos *ayllus* en las zonas altas. El crecimiento de la población indígena durante la época republicana y el acaparamiento de tierras por parte de mestizos y criollos obligaron también a las comunidades campesinas a desplazarse aún más hacia las zonas altas.

El desplazamiento topográfico del *ayllu* debilitó el control vertical que tenía sobre las zonas ecológicas y dio lugar a una mayor especialización de la producción. La comunidad, que antes tenía acceso tanto a la puna como al valle, pasó a tener el control de sólo uno de estos ámbitos. Las comunidades se especializaron y empezaron a intercambiar bienes. Los adelantos tecnológicos que se importaron de Europa y la introducción de nuevos cultivos y animales fortalecieron también al *ayllu*. Por ejemplo, en las comunidades de puna en las que no se podía cultivar maíz, la cebada y el trigo se convirtieron en sustitutos que serían posteriormente intercambiados por maíz. Dicha especialización e intercambio, junto con el ingreso proveniente de la venta de productos y el trabajo estacional fuera del *ayllu*, sugiere que las comunidades lograron mantener su independencia a través de una articulación horizontal con el mercado, antes que a través del modo de producción vertical.

Según Favre, el ingreso proveniente del trabajo asalariado fue invertido en la comunidad y aun cuando no contribuyó a que se diera una rápida proletarización o a que la comunidad se incorporara plenamente en la economía de mercado, sí permitió el mantenimiento del *ayllu* en regiones aisladas en las que las condicio-

nes climáticas eran especialmente duras. No obstante, también tuvo el efecto contradictorio de crear cohesión social y tensiones internas en las comunidades al estimular deseos de autonomía. El crecimiento demográfico y el arribo de mestizos e incluso de algunos criollos empobrecidos que se produjo después de la Independencia contribuyeron también a la estratificación interna de los *ayllus*. Obligados a escapar de la opresión, los comuneros se alejaron de la comunidad desplazándose hacia la puna. El proceso de creación de nuevas comunidades estuvo estrechamente relacionado con una reestructuración de los lazos de parentesco e intercambios matrimoniales con los pueblos vecinos que culminaron en la formación de un nuevo sentido de origen común. Según Favre, incluso en la década de 1880, los ingresos obtenidos en las plantaciones costeras o en las minas sirvieron para financiar la construcción de símbolos de identidad del *ayllu* tales como escuelas, iglesias y cabildos, y para patrocinar sus fiestas anuales.

En el estudio que realizara en la misma región, Bradby describe cómo la sustitución del maíz por cebada transforma la celebración ritual que se hacía en un *ayllu* para la cosecha del maíz. Aunque los demás aspectos del ritual se mantienen, la cebada reemplaza al maíz como el cultivo motivo de la celebración. La independencia económica de este *ayllu* respecto de su vecino, Huayllay, consolida su organización sociopolítica con las asambleas generales de su cabildo.¹³² En Huayllay, entretanto, se produce también un resurgimiento de las actividades religiosas y culturales tradicionales, lo cual puede deberse a la mayor migración que experimentó la comunidad por estar ubicada en tierras bajas

¹³² Resulta interesante anotar que en la década de 1970 el *ayllu* adopta también una ética casi protestante con relación al alcohol, la música y la danza. Para Bradby los préstamos y donaciones gubernamentales efectuados durante el régimen de Velasco habrían reforzado el rechazo de algunos aspectos de la tradición y el surgimiento de una ética comunal moderna. Esto fue algo que Arguedas anticipó en Puquio y que explica su sentimiento de ambivalencia frente a los cambios que observó allí. No obstante su entusiasmo por el crecimiento de la prosperidad socioeconómica, se mostraba escéptico frente a las implicaciones culturales que ello acarrearía (los jóvenes, por ejemplo, se estaban olvidando de sus mitos).

y que habría inducido a una mayor nostalgia por el pasado o a la necesidad de tener una identidad cultural diferenciada. Paradójicamente, la mayor articulación con el mercado, la acumulación privada de la riqueza y la mayor diferenciación de clases consolidan la cohesión cultural en ambas comunidades al mantener vivas las prácticas rituales tradicionales.¹³³ De manera que, aun cuando en algunos casos el capitalismo minó o debilitó las formas tradicionales de producción económica y la organización sociocultural, en otros casos ayudó a preservarlas.¹³⁴

Negociación de la tierra, el trabajo y las identidades en *Todas las sangres*

En respuesta a la invocación que hiciera Bravo Bresani (1966) para lograr un mayor acercamiento entre las prácticas literarias y las de las ciencias sociales, en junio de 1965 el Instituto de Estudios Peruanos convoca a una serie de Mesas redondas con el objeto de reunir a los críticos literarios y a los sociólogos en el análisis de la sociedad peruana contemporánea. Una de ellas, y a la que asistió Arguedas, fue la mesa redonda sobre las haciendas en Huancavelica que condujo Favre¹³⁵ el 9 de junio, dos semanas antes de

¹³³ Éste fue un proceso que Arguedas observó en el valle del Mantaro. Ver “Evolución de las comunidades indígenas. El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo, un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial”, repr. en Ángel Rama (ed.), *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Méjico, Siglo Veintiuno Editores, 1975, pp. 80-147.

¹³⁴ Si bien el capitalismo y las relaciones de mercado a la vez estratificaron y fortalecieron las estructuras del *ayllu*, esto fue reforzado por políticas estatales que pueden rastrearse hasta la época incaica. Murra (1972) ha escrito extensamente acerca del uso que hicieron los incas del modelo de producción vertical del *ayllu* para consolidarse el poder central, tanto en términos socioeconómicos como políticos. Durante la colonia, la necesidad del gobierno de contar con los ingresos provenientes de la población indígena hizo que se mantuviera a la organización del *ayllu* ya que ésta garantizaba la identidad de los indios como sujetos de tributo, así como el control de la producción y circulación de bienes. Se convirtió así también en un efectivo medio de control político.

¹³⁵ Henri Favre, “Evolución y situación de la hacienda tradicional de la región de Huancavelica”, en José Matos Mar (ed.), *Hacienda, comunidad y campesinado*

realizarse la mesa redonda sobre *TLS*. Un breve análisis de los temas planteados por Favre nos permite explorar las metas e intereses de quienes participaron en los debates. Como ha señalado Pinilla (1994, 162-163), la orientación intelectual de los científicos sociales en aquel tiempo —Rochabrún (1992) nos recuerda que durante ese periodo las ciencias sociales se venían consolidando como disciplina en las universidades¹³⁶ — estaba fuertemente politizada y se inspiraba, según la investigadora, en la creencia cada vez más positivista de que el conocimiento científico podía comprender la realidad y transformarla.

Ya hemos mencionado uno de los estudios de Favre sobre los efectos del trabajo estacional y las migraciones sobre el *ayllu*, pero ahora abordaremos en mayor profundidad su concepción ideológica con relación a su estudio sobre el sistema de haciendas, que fue el tema de la mesa redonda.¹³⁷ A primera vista, su estudio se enmarca dentro de una perspectiva histórica, destacándose la desintegración y recomposición cíclicas de las haciendas de la sierra central desde los inicios de la Colonia hasta la década de 1960, el surgimiento de sectores mestizos que finalmente debilitaron a la oligarquía terrateniente, y el cambio de rumbo que se produjo hacia la centralización política y económica en la costa. Atacando las políticas liberales desenfrenadas de quienes detentaban el po-

en el Perú (Perú Problema 3), Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1976, pp. 105-138. Un fragmento de esta publicación se incluyó como apéndice del cuento titulado *Se muda el sol*, escrito por Arguedas en 1966. Según los editores de la colección en el que apareció (*José María Arguedas. Obras completas*, Lima, Editorial Horizonte, 1983, II, pp. 56-68), Arguedas, inspirado por el trabajo de Favre, escribió el cuento con esos temas en mente. Debido a que fue pensado como el primer capítulo de una novela, resulta difícil aseverar cómo es que se habrían desarrollado estos temas, pero después de leer *TLS* podemos asumir que se habrían refutado muchas de las afirmaciones de Favre.

¹³⁶ El artículo de Guillermo Rochabrún, “La producción sociológica en el Perú” (ponencia no publicada presentada en el Primer Congreso Peruano de Sociología, Ciudad de Huacho, 5-8 de mayo de 1982) proporciona un valioso panorama de este proceso.

¹³⁷ Según Pinilla (1994, 107), este trabajo y el estudio de Quijano sobre el *cholo* (1980) fueron considerados los primeros análisis serios que se desarrollaron desde las incipientes ciencias sociales de aquel entonces.

der, Favre enfatizó el desequilibrio geoeconómico y político inherente a esta situación y sus consecuencias para el desarrollo futuro. Sin embargo, debajo de este análisis histórico-sociológico aparentemente objetivo de las estructuras socioeconómicas de la realidad peruana se encuentran supuestos ideológicos implícitos. Pinilla señala que Favre equipara al indigenismo con los hacendados, sector fuertemente enraizado en el pasado que hace suyo el ideal de una sociedad prehispánica, construida a partir de la estructura piramidal de poder de los incas, a fin de reforzar el control que tenía sobre la población indígena (1994, 130-131). Según Pinilla, para Favre esta concepción de indigenismo no sólo era moralmente cuestionable, sino anacrónica y fundamentalmente antagónica con la modernización: “Favre venía a terminar con ciertos mitos sobre el indio y la cultura india, descubriéndolos como obstáculos que impedían lograr el desarrollo y la modernización del país” (*loc. cit.*, p. 177).¹³⁸

A lo anterior se podría añadir el hecho de que Favre asume una visión demasiado lineal de desarrollo histórico para rastrear el surgimiento del sector mestizo y la gradual proletarización de la población indígena a través del contacto que establece con Lima.¹³⁹ Debido a su concepción en última instancia eurocéntrica de modernidad, Favre ve a la población indígena no sólo como un obstáculo para la capitalización de la sociedad peruana, sino en proceso de ser inevitablemente absorbida por ésta, lo que queda demostrado por su utilización de terminología como *mestizo*, *pequeños propietarios* y *peón*. Presentando una imagen en la que se

¹³⁸ Pinilla señala que Favre, quien traía las últimas teorías y metodologías de Europa, dio la impresión de que había venido para enseñarles a los sociólogos peruanos cuál era la mejor manera de estudiar su sociedad, con la agravante de que sólo un foráneo (el propio Favre) estaba dotado de las mejores herramientas para hacerlo. Posteriormente ese año Favre criticó también el estudio de Bravo Bresani sobre la oligarquía en el Perú: “Bravo está constantemente ante el peligro de percibirlo de demasiado cerca” (Pinilla 1994, 177).

¹³⁹ En la misma línea que Portocarrero (1993), Manrique ha señalado al racismo y a la violencia inherentes al proceso de mestizaje desde los principios de la época colonial. En muchos sentidos, el mestizaje no es más que el sinónimo de aculturación forzosa, o la violación, de indefensas mujeres indígenas. (1995a, 183-185, 376-379).

combinan, de un lado, la extrema pobreza y el abuso imperante en las haciendas (Favre 1976, 120-131) y, de otro lado, la falta de productividad en los minifundios y *ayllus* debido a la desintegración de la hacienda por presiones tanto internas como externas (*loc. cit.*, p. 120), Favre parece cifrar todas sus esperanzas en la reforma agraria que sería la encargada en última instancia de absorber completamente a la población indígena para “tecnologizarla”.¹⁴⁰ A medida que desarrolla su análisis van emergiendo dos polos; por un lado, el de la comunidad indígena a la que se asocia con los *siervos* y, por el otro, el del sector mestizo que es equiparado con el *peonaje*, estableciéndose una línea de transición inexorable entre ambos. La creencia implícita en la necesidad de una transformación total de la sociedad —afectada por problemas estructurales como la dominación de la sierra por la costa y un capitalismo dependiente— aparece así cuando Favre sugiere que tanto la situación del indio como la del mestizo están amenazadas: “El paso de la servidumbre al peonaje... no ha aportado ninguna mejora al estatus del siervo... incluso ha agravado la del siervo convertido en peón” (*loc. cit.*, p. 133).

Por lo tanto, pese a su manifiesta intención de llevar a cabo un estudio “diacrónico” y “holístico” de las estructuras socioeconómicas de la sociedad peruana,¹⁴¹ Favre no llega a liberarse de un marco conceptual que se sustenta en concepciones lineales y en última instancia evolucionistas del desarrollo económico y político. Roland Forgues (1979), que realiza un análisis similar de las estructuras socioeconómicas con relación a la novela *TLS*, termina también por asumir una concepción de temporalidad consecutiva al proponer que la novela representa la trayectoria marxista de relaciones feudales de producción e intercambio a formas capitalistas y, finalmente, socialistas. A diferencia de Montoya

¹⁴⁰ Esto coincide estrechamente con la ideología política de Acción Popular que llegó al poder con Belaúnde en 1963 (Rowe 1979, 177-188).

¹⁴¹ Palabras del propio Favre, citadas por Pinilla para describir el objetivo del investigador de estudiar el cambio social a través de un enfoque multidisciplinario: “Favre proponía el estudio de los cambios bajo una óptica ‘diacrónica, sociológica y holística’” (1994, 171).

(1980a), que también usa un marco conceptual marxista para analizar el caso de Puquio, pero que emplea categorías como “economía mixta” para expresar la simultaneidad de configuraciones socioeconómicas, políticas y culturales, Forgues ofrece una visión demasiado causal y determinista de la realidad representada por Arguedas en *TLS*, ya que asume que se trata de la descripción del colapso final de la hacienda para favorecer al *ayllu*. Aparte de atribuirle este hecho a lo que para él sería la orientación marxista de Arguedas,¹⁴² Forgues plantea también que la novela tiene como propósito abordar el tema del mestizaje cultural. Lo que empieza como un interesante análisis de las bases económicas del cambio sociocultural, no obstante sus limitaciones político-ideológicas, termina por sucumbir a la retórica literaria del mestizaje sin hacer esfuerzo alguno por dilucidar cuáles son precisamente las bases económicas y socioculturales de éste.

Debe señalarse aquí que Arguedas tiene una idea muy clara de los cambios que se vienen produciendo en la sierra sur y de las consecuencias de los mismos. Si bien opta por centrarse sólo en algunos de ellos para darles resonancia paradigmática, éstos también pueden ser historiadados con precisión. La preocupación de Arguedas por la exactitud y precisión resulta especialmente evidente en su estudio de Sayago, donde traza con meticulosidad las líneas de continuidad entre las configuraciones asociadas a la tierra y el trabajo (estructuras económicas) y los sistemas de estratificación (formaciones socioculturales) operativos. No cabe duda de que el autor utilizó tanto este conocimiento como dicha metodología para escribir su siguiente novela, sobre todo si se realiza una lectura simultánea de ambas obras. De manera que aunque Arguedas pueda estar propugnando una noción de mestizaje cultural, no basta con quedarnos aquí; se debe ahondar más en la investigación y destacar la concepción particular de Arguedas al respecto. Si se realiza una lectura cuidadosa y detallada de sus novelas

¹⁴² Forgues sugiere que Arguedas, como novelista, refleja las ideas de Mariátegui como político, es decir, la idealización de las estructuras comunales indígenas como modelo de lo que en última instancia vendría a ser la transformación socialista de la sociedad (1979, 26).

y se tiene a la mano su obra antropológica, pronto se encontrará una serie de pistas sobre la que en realidad es su concepción.

a. El discurso historicista

En la introducción a su tesis antropológica, Arguedas explica que el caso de Sayago resulta especialmente interesante de investigar, pues es una sociedad que se encuentra en constante cambio y transformación. En Sayago, al igual que en el valle del Mantaro y hasta cierto punto en Puquio, el sistema de estratificación sustentado en el sistema comunal de propiedad de la tierra va siendo alterado radicalmente por valores económico-liberales que favorecieron la privatización y el individualismo (Arguedas 1968a, 10). La coincidencia con lo que ocurría en la sierra sur le permitió a Arguedas adoptar un enfoque comparativo y utilizar posteriormente este conocimiento para su siguiente novela. Así, en *TLS*, Arguedas rastrea algunos de los efectos que tuvieron los métodos de producción capitalistas sobre los *ayllus* de Andahuaylas, entre ellos, por ejemplo, el hecho de que simultáneamente ocasionaran su estratificación interna y que contribuyeran a consolidar la organización comunal. En la novela son cuatro los grupos indígenas representados: el de San Pedro de Lahuaymarca —*ayllu* autónomo que contaba con una base económica propia (tierras comunales) y con una organización política (cabildo)— que fue el primero en exigir que se le pagara por cada día trabajado y que se negó a venderle sus tierras a don Fermín; los *colonos* de La Providencia —la hacienda de don Bruno— que se vieron obligados a trabajar en ella y posteriormente en la mina a cambio de tierras; los *colonos* de la hacienda del abusivo don Lucas; y los *comuneros* libres de Paraybamba que, pese a su pobreza, luchaban por independizarse del hacendado Cisneros.

Estos grupos dan cuenta de la heterogeneidad que había en las comunidades indígenas de la zona debido al predominio de una economía mixta (coexistencia de relaciones de trabajo capitalistas y no-capitalistas) y a los efectos ambivalentes del capitalismo sobre el *ayllu*. En respuesta a la expansión de la mina de don

Fermín y a la presencia de una nueva fuerza económica, la compañía Wisther Bozart, aparece el *arrendatario* que constituye una nueva modalidad de tenencia de la tierra y una nueva forma de trabajarla donde los comuneros debían entregar parte de su cosecha como pago por sus parcelas, en lugar de hacerlo a través de su trabajo. Esta situación puede ser entendida como un alejamiento frente al sistema predominante de las relaciones *hacienda-colono* o gamonalismo y como una nueva forma de renta de la tierra. Junto con el intercambio de productos que acuerdan realizar los colonos de don Bruno y los comuneros de Paraybamba, este hecho se convierte en catalizador del cambio y constituye un momento decisivo de la novela puesto que el vínculo comercial que se establece entre ambos grupos les trae prosperidad económica, a la vez que consolida su organización comunal. La presencia cada vez mayor de minifundistas, sobre todo en Lahuaymarca y Paraybamba, y de trabajadores mestizos o criollos profesionales que van llegando a la zona atraídos por la mina representa una amenaza para la base de tierras y la posición del grupo tradicional de hacendados —don Bruno, don Lucas y Cisneros— y para la comunidad de vecinos. Un acercamiento mayor a las condiciones socioeconómicas específicas de los grupos de poder representados en la novela nos permite revelar su ubicación dentro del sistema de estratificación local, así como los esfuerzos que realizan para negociar nuevos espacios al interior de éste.

Rodrigo Montoya (1980b) ha sugerido que la comunidad de San Pedro y la capital de provincia cuyo nombre no se precisa están basados en San Juan de Lucanas y Puquio, respectivamente, ya que San Juan de Lucanas fue alguna vez un importante centro minero pero la capital se trasladó a Puquio una vez que se agotaron los yacimientos.¹⁴³ Hasta cierto punto ello es corroborado por el mismo Arguedas (Arguedas 1989a, 15) cuando menciona el caso de un escolar comunero de San Juan de Lucanas que es azotado tras ser provocado por sus compañeros de clase, haciendo un paralelo en *TLS* con el caso de Rendón Willka en San Pedro, como

¹⁴³ Lo cual es mencionado por el propio Arguedas en su tesis (Arguedas 1968a, 201).

se verá en el capítulo siguiente. Sin embargo, debe señalarse que —en la línea de lo planteado por Escobar (Arguedas, 1986a: 119) respecto a la intención de Arguedas de expresar una “realidad total” o de su objetivo de escribir lo que Cornejo Polar (1973: 254) ha denominado una “novela total”—, Arguedas combina aspectos de zonas con las que tuvo un estrecho contacto (como San Juan de Lucanas, Puquio y el valle del Mantaro) con otros de Andahuaylas, a través de un proceso de confluencia imaginativa.

En *TLS*, la descripción de la capital de provincia no identificada se aproxima mucho a la descripción que el autor hace de Puquio en su tesis y en su trabajo anterior. Aunque en su investigación de Puquio Arguedas sólo menciona cuatro *ayllus*, éstos habrían sido seis en realidad cuando escribió *TLS* (Montoya, 1979: 38-39), lo cual está representado con exactitud en la novela (p. 306). El hecho de que describa como pueblos “indios” tanto a la capital de provincia no identificada en *TLS* (p. 68) como a Puquio en *YF* (p. 7) sugiere también una elisión entre ambos. Es muy posible que Puquio también haya sido usado como fuente para describir a San Pedro, puesto que algunos detalles señalados por Arguedas en su investigación son reproducidos en *TLS*. Por ejemplo, San Pedro refleja la dispersión de la clase tradicional de hacendados en Puquio, descrita por Montoya (1980a), mientras en los *ayllus* ubicados alrededor de San Pedro se reflejarían detalles de los distintos *ayllus* que observó en su trabajo sobre Puquio. Pese a las diferencias regionales existentes entre las diversas zonas del sur andino y entre los distritos de una misma zona, algunas continuidades que percibió le permitieron a Arguedas crear un microcosmo de una región que no había estudiado aún de manera etnográfica pero que conoció empíricamente durante su niñez. La elección de Andahuaylas, en lugar de Puquio o el valle del Mantaro, podría haber sido entonces deliberada puesto que posibilitó que el autor se liberara de la exactitud y verosimilitud que le exigía la epistemología antropológica. Su ubicación geográfica en medio de ambas zonas, por otro lado, la convertía en una valiosa región fronteriza o limítrofe en la que se podían negociar las diversas realidades socioculturales y económicas que convergían en ella. El análisis

tanto de las comunidades locales como de su estratificación interna ofrece muchas luces sobre dicha multiplicidad.

Como se ha señalado ya, algunos detalles del análisis de Arguedas en torno a la relación entre los sistemas de estratificación social y propiedad de la tierra en Sayago podrían estar reflejados en *TLS*. Arguedas descubrió que la demanda de trigo luego de la Primera Guerra Mundial transformó la economía local de Sayago alterando el sistema de tenencia de la tierra que, hasta entonces, había estado basado en la propiedad comunal (Arguedas 1968a, 12). Con el alza de los precios del trigo y de la carne en 1918, se parceló y vendió la mitad de la tierra disponible a compradores individuales (*loc. cit.*). Arguedas observó que la sociedad local estaba conformada por dos grupos definidos sobre la base de la propiedad de la tierra y a los métodos de producción. Frente a los *vecinos* (o *labradores*) se ubicaban los *señoritos* que si bien eran propietarios de la tierra, no la trabajaban: “El ‘señoritismo’ en Bermillo está fundado precisamente en la ninguna relación con el trabajo de campo; el que va al campo no es ‘señorito’ sino ‘vecino,’ es decir, labrador” (*loc. cit.*, p. 38). En este contexto y a fin de asegurarse la mano de obra que necesitaban, los *señoritos* arrendaron tierras a los *vecinos* a cambio de un monto anual (*arrendatario*) o de productos (a “*medianía*”) (*loc. cit.*, p. 37). Al darse en arriendo las tierras comunales y las parcelas privadas se mantuvo en inactividad a los vecinos más pobres. Arguedas encontró, por lo tanto, que pese a los cambios económicos que se dieron en relación con la carne, el trigo y la privatización de la tierra, se mantuvieron la propiedad comunal y los métodos de producción comunales. Así, mientras la existencia de parcelas privadas y la clase de los *señoritos* alimentaron el “odio de castas” (*loc. cit.*, p. 138), particularmente en el caso de Bermillo donde había un número mayor de *señoritos*, se mantuvo el statu quo debido a la disponibilidad de tierras y se evitó un abierto conflicto de clases.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Aunque sí se dio en La Muga (Arguedas 1968a, 38-39) fue de corta duración y se resolvió rápidamente con la total *quiñonización* (Arguedas 1968a, 255) o privatización de las extensas propiedades individuales y tierras comunales de las *dehesas* (Arguedas 1968a, 257-258).

En *TLS*, a medida que va deteriorándose la situación de los *vecinos* debido al monopolio minero que logra primero la familia Aragón en la región y posteriormente la compañía Wisther Bozart, la capacidad de don Andrés de combinar la minería con la agricultura le permite no sólo mantener su riqueza sino incrementarla adquiriendo tierras y plata de los vecinos del lugar que requerían de crédito con desesperación. Defendiéndolos en forma paternalista de los vecinos, don Andrés y su familia protegen la independencia de los *ayllus* otorgándoles tierras. Se mantiene así el orden social de los *grandes señores* sobre los vecinos y se subyuga a los comuneros evitando la *rabia* (p. 69) o desorden.¹⁴⁵ Similarmente a lo que ocurre en el sistema feudal, el orden social depende de la posición que ocupa el latifundio en el vértice de la estructura de poder, lo que le garantiza al hacendado un poder absoluto sobre quienes se encuentran bajo su dominio, es decir, un control total en términos socioeconómicos, políticos y hasta “espirituales” ya que él es responsable en última instancia del bienestar moral de sus colonos.¹⁴⁶ En *TLS*, este orden se ve amenazado por el incremento de actividad económica en la región que trae el debilitamiento de lo que don Lucas denomina la “costumbre” (p. 187), según la cual la población india únicamente podía comprar y venderle productos a su hacendado. Esto hace que algunos hacendados, como el mismo don Lucas, se vean obligados a abandonar la zona. Algunos, como don Lucas, prefieren quemar sus propiedades antes que entregárselas a los indios, como lo hiciera don Bruno, mientras que otros, como Aquiles, las venden.

A diferencia de los *señoritos* de Bermillo cuya posición era segura, la mayoría de vecinos de San Pedro se ven forzados a vender las tierras que poseían en La Esmeralda al irse agotando los ingresos provenientes de las minas. Obligados ahora a arrendar estas tierras, en condición de “partidarios” (p. 46), de otros hacendados como los Aragón y a adaptarse a los cambios económi-

¹⁴⁵ En el siguiente capítulo se explora en mayor detalle este concepto de *rabia* que denota malestar social.

¹⁴⁶ Ver Sven Lindqvist, *Land and Power in South America*, Middlesex, Penguin Books, 1979, pp. 229-298.

cos, los vecinos se dedican a la crianza de ganado y al cultivo de alfalfa en respuesta a la mayor demanda de la costa por carne. Pero puesto que ello requiere de tierras irrigadas y éstas son escasas, los vecinos se dividen por los reclamos sobre sus derechos sobre el agua. Muchos venden sus propiedades para trasladarse a centros urbanos como la capital de la provincia¹⁴⁷ o a Lima. Quienes se quedan se ven enfrentados a un dilema. No pueden contratar mano de obra por su pobreza, ni cuentan con tierras que puedan arrendar para ello, pero por el tabú que existe en torno al trabajo (p. 55) tampoco pueden trabajar la tierra ellos mismos. Resulta inevitable, sin embargo, que ellos mismos deban trabajarla. Arguedas describe esta situación revelando las consecuencias tragicómicas del enfrentamiento entre la mentalidad tradicional y las apremiantes necesidades económicas: “Los vecinos muy pobres empezaron por rendirse y se vieron obligados a cultivar ellos mismos sus pequeños campos de maíz y trigo. Intentaron hacer el trabajo a ocultas, primero; durante las noches... Mientras sus mujeres vigilaban los caminos y las parcelas colindantes” (p. 326). El caso de El Gálico y su suegro ilustra la relación existente entre posición social y trabajo. Al ver a su suegro arando la tierra, el Gálico no sólo se indigna sino que reniega de su esposa: “Usted me ha deshonrado. Ha estado usted tirando lampa como indio en su huerta de papas. Esta señora ya no puede ser mi esposa. Se la devuelvo” (p. 330). Estas situaciones un tanto absurdas ponen de relieve la sensibilidad de Arguedas frente a las paradojas que provocó el variopinto panorama socioeconómico.

El conflicto que se origina entre la necesidad económica y el orgullo, y el rechazo a trabajar la tierra, divide, por lo tanto, a los vecinos (p. 334). A diferencia de los indios que demuestran su solidaridad al enfrentarse a las nuevas condiciones económicas, no obstante cuán amenazadoras puedan ser, los vecinos se debilitan como fuerza social y pierden capacidad para oponerse al Consorcio. Es sólo cuando deciden arrendar la mitad de sus tierras de La

¹⁴⁷ Al igual que Puquio, la capital de provincia no identificada se convierte en un importante centro político y comercial, particularmente luego de que los *ayllus* lograran su reconocimiento oficial (p. 68).

Esmeralda a los comuneros de Lahuaymarca y realizar intercambios comerciales con ellos, como se ve más adelante, que pueden evitar el despojo de su propiedad de parte de Cisneros, don Fermín o el Consorcio. Luego de traspasar sus haciendas y tierras a los comuneros, de manera voluntaria esta vez —lo que revela en buena medida la unión de los serranos frente a la agresión de la costa—, muchos vecinos sucumben finalmente al atractivo de las ciudades y, al igual que innumerables otros, se unen al flujo migratorio hacia la costa.

Arguedas descubrió que, a diferencia de lo que ocurría en los pueblos más pequeños y en las comunidades de la sierra sur, la ciudad de Huancayo era en el valle del Mantaro una fuente de empleo alternativa al trabajo agrícola. Al realizar su investigación en 1957 y basándose en su análisis de los censos de 1940, constató que Huancayo tenía la mayor población urbana en la región andina.¹⁴⁸ La ciudad se convirtió pronto en símbolo de las ventajas de una economía capitalista, por su “impulso de la actividad, del negocio, del espíritu moderno”,¹⁴⁹ y por sus centros de trabajo que absorbían a la población en forma no jerárquica. Para Arguedas, Huancayo encarnaba a una ciudad republicana sin rezagos coloniales que ofrecía alternativas al estancamiento económico de ciudades coloniales como Huamanga y que aparecía a los ojos del subdesarrollado sur como el magnate que desestabilizaría las rígidas estructuras sociales de la colonia: “Huancayo recibe la carga de la producción de toda esa área subdesarrollada del sur y actúa como un foco perturbador de la vieja estructura colonial que aún tiene congelada su potencialidad.”¹⁵⁰ Su amplia esfera geográfica de influencia y su organización social sustentada sobre la base de prioridades económicas y métodos de producción distintos (poscoloniales) hacen que Arguedas le atribuya a Huancayo nuevas dimensiones espacio-temporales o arquetípicas, como ya se ha mencionado en el capítulo anterior.

¹⁴⁸ “Evolución de las comunidades indígenas. El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo, un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial”, repr. en Ángel Rama ed. (1975, 127).

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 139.

¹⁵⁰ *Ibíd.*

En *TLS*, los vecinos son propietarios de (algunas) tierras pero no pueden trabajarlas y los indios, como se ve posteriormente, se esfuerzan por aumentar sus propiedades trabajando la tierra. Los mestizos, de otro lado, ocupan una posición intermedia en el sistema predominante de relaciones de trabajo y de tenencia de la tierra. Si bien en última instancia la tierra determina la ubicación que uno ocupa en una sociedad agraria, la falta de tierras y el ingreso derivado de otras fuentes también pueden definir el grupo social y la identidad de uno. La creciente diversificación económica y comercialización de la economía local resultantes de la expansión de la mina y de la red vial en la zona, proporcionan otros mecanismos de movilidad social y establecen un conjunto de criterios distintos para determinar la posición que se ocupa dentro del sistema de estratificación social. Se puede considerar *wakcha* o huérfano a un individuo por carecer de tierras,¹⁵¹ pero además se le puede considerar también como *mestizo*, *cholo*, o *vecino* por la ocupación que desempeña como artesano (Bellido), como empleado de una compañía (Perico o los trabajadores e ingenieros de la mina) o como funcionario local (el subprefecto o el juez). Es tal el tabú que existe en torno al trabajo agrícola que los mestizos, al igual que los vecinos, no participan en éste. El trabajo agrícola adquiere entonces dimensiones socioculturales o étnicas, de manera que la posición de *peón* pasa a asociarse de manera inextricable con la de *indio* (p. 326).

El caso de Anto resulta interesante dentro de este esquema y revela tal vez mejor que ningún otro personaje la fluidez de la que están revestidas las categorías de identidad, así como su correlación directa con la propiedad de la tierra o la falta de ésta. En el caso de Anto, la adquisición de tierra es sinónimo de movilidad social, de fortalecimiento personal y de desafío, pero no en el sentido de que empiece a adquirir la condición de *comunero*, como se verá en la siguiente sección. La primera descripción que se hace

¹⁵¹ Este tema es abordado por Arguedas y Alejandro Ortiz Rescaniere en “La posesión de la tierra. Los mitos poshispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua”, en *Les problèmes agraires des Amériques Latines (Colloque 1965)*, París, CNRS, 1967, pp. 309-315.

de él lo presenta como el “huérfano Anto” (p. 19) y al dirigirse a don Andrés como “papay” (p. 20) se revela su situación de *pongo* entrampado en las relaciones patriarcales de la hacienda. Sin embargo, luego de adquirir una parcela en La Esmeralda, tras la muerte de don Andrés, se convierte en *cholo* (p. 68). Cuando ya se encuentra en capacidad de construirse una casa en su tierra, don Bruno se refiere a él como *vecino*. Aunque el propio Anto lo niega rotundamente y se define como: “yo indio siempre” (p. 222), otros factores como su reciente adquisición de tierras y conocimiento del español contradicen su condición de *indio*, que es equiparado al de *comunero* o *colono*. El hecho de haber trabajado toda su vida para don Andrés y de no haber trabajado la tierra también niega su identidad como *indio*. Para cuando los *bulldozers* están por invadir La Esmeralda, Anto se ha casado con una “mestiza aindiada”, de características étnicas igualmente ambiguas, y toma parte en el cabildo, lo que sugiere que ha alcanzado ahora la posición de *vecino*: “Anto tenía su casa, sus bueyes... había ascendido a la categoría de vecino próspero” (p. 360). Su identidad de *vecino* sigue siendo cuestionada, sin embargo, cuando otros asistentes al cabildo se niegan a reconocerla, como doña Adelaida quien lo llama *cholo* e *indio* (pp. 360-361), mientras que él se refiere ahora a sí mismo como *mestizo* (p. 374). Paradójicamente, por lo tanto, Anto, ya un *vecino*, es dueño de una parcela pero también la trabaja. Su posición plantea una interrogante que revela la ambigüedad de las identidades y relaciones sociales de las comunidades andinas en una economía mixta.

Si el hecho de no poseer tierras y de no participar en el trabajo agrícola también determina la posición que uno ocupa en la sociedad, esto apunta al surgimiento de un nuevo sistema de estratificación social que se sustenta en un conjunto nuevo de principios organizativos. Mientras que el comercio es para algunos una alternativa al trabajo agrícola y contribuye a la constitución de la identidad socialmente móvil del mestizo o del cholo, las descontroladas relaciones capitalistas amenazan con desestabilizar el orden social. Se construye una ecuación directa entre los agentes re-

presentantes del capitalismo internacional —como la Wisther Bozart— y la falta de *alma* y *sangre*, metáforas que abundan en la novela denotando las ideas de integridad, de legitimidad e, incluso, de patriotismo. Esto significa que los personajes a quienes se atribuyen estos valores, es decir, Cabrejos, Palalo y el Zar, representan un nuevo orden de industriales que ha desplazado al viejo ordenamiento agrícola en la escala de poder pero que, según Rendón Willka (y Arguedas), ha fracasado en plantear un nuevo conjunto de valores convincentes. Para Rendón, que tiene como meta forjar un nuevo orden social basado en la adquisición y el trabajo de tierras, ya sea en forma individual o comunal, por parte de la comunidad indígena, los principios de capitalismo rampante (el neoliberalismo y la economía de libre mercado), con los que se ha identificado Cabrejos, marginan precisamente a aquellos a quienes este sistema pretende absorber, es decir, a los indios no proletarizados. La paradójica dependencia del orden colonial, sustentado en la hacienda, significa, sin embargo, que a diferencia de lo que ocurre con las actividades comerciales en Huancayo, éste no llegue a ofrecer alternativas socioeconómicas para el campesinado.

Para Rendón y Arguedas, las actitudes que se adoptan con relación a la tierra y el trabajo se traducen como falta de patriotismo y de identidad nacional, de manera que el Zar y su grupo pasan a representar el desarraigo que caracteriza al nuevo orden internacional: “han dejado de ser hombres, son también entes internacionales, sin patria, sin nido” (p. 337),¹⁵² “fantasmas” (p. 342),¹⁵³ mientras que a Cabrejos se le describe como un “autómata” (p. 163).

¹⁵² El concepto de “sin nido”, recurrente en la poesía andina y en los *huaynos*, transmite un sentimiento de *soledad cósmica* y se vincula a la noción de *wakcha*, remitiéndonos a una idea de orfandad (ontológica) (Rowe 1979, 163-177).

¹⁵³ La imagen de “fantasmas” corresponde aquí a la de muchos cuentos del folclor andino en los que quienes han pecado se transforman en *almas en pena*, condenadas a andar errantes por el mundo hasta que expíen sus pecados. Ver los trabajos de Arguedas, *Folklore del valle del Mantaro* (Arguedas 1953a) y *Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca* (Arguedas 1960-61). En el capítulo cuatro del presente libro se aborda este tema en forma más detallada.

Resulta un tanto irónico que estas descripciones se asemejen a algunas de las que se hacen sobre los colonos en la novela; don Fermín por ejemplo describe a los colonos de don Lucas como “apenas tienen figura de seres humanos” (p. 342), lo que sugiere que Cabrejos y los de su grupo se han convertido en *wakchas* o “huérfanos”, y que este concepto ha perdido ahora su especificidad en términos de raza o de clase. Arguedas extiende, por lo tanto, el concepto de tierra con su dimensión ontológica a la nación, de manera que quienes carecen de la primera también están desprovistos de la segunda (“patria”) y son, en última instancia, alienados.

Pese a que tanto en Sayago como en la sierra sur peruana hay artesanos y mestizos, aún constituyen un grupo minoritario y la identidad local todavía está muy enraizada en la propiedad de la tierra. Como se ha dicho, el estudio de Arguedas sobre Sayago revela cuán estrecha es la relación entre clase social y propiedad de la tierra u ocupación para la mayoría de la población y pone de relieve el papel de dichos factores en la definición de la identidad del vecino: “No se concibe en Sayago ningún vecino sin tierras. Vecindad y propiedad territorial son conceptos idénticos” (Arguedas 1968a, 34). Todo vecino casado tiene derecho a *la vecindad* o tierra comunal. Aun cuando la creencia generalizada es que existe igualdad social entre los vecinos, la clase de los vecinos se ha estratificado debido a la permanente existencia de tierras comunales. La estratificación está determinada tanto por la cantidad de cabezas de ganado que posee el vecino como por la cantidad de tierras privadas (y comunales) que dedica al cultivo del trigo (*loc. cit.*, p. 206). En La Muga, la mayor parte de las tierras comunales ha sido *quiñonizada*, parcelada y vendida en forma individual a diferentes vecinos (*loc. cit.*, p. 33). Arguedas plantea que con ello se fortalece la ética local del trabajo, puesto que el trabajo es visto como un factor que confiere tanto prestigio social como bienestar moral (*loc. cit.*, p. 277). De manera que mientras en Bermillo la propiedad de la tierra concede posición social, en La Muga ésta proviene del hecho de trabajarla.

El valor social y moral atribuido en Sayago a la propiedad de la tierra y al hecho de trabajarla, así como el papel de la tierra y

del trabajo en la definición (y consolidación) de la identidad de los vecinos, permiten establecer un paralelo con lo que ocurre en los *ayllus* del sur andino. El estudio de Arguedas en torno a las cuatro comunidades indígenas de Puquio revela las condiciones socioeconómicas sobre las que se sustenta la interacción cultural de los diferentes grupos étnicos de la zona. Las relaciones entre mestizos e indios del *ayllu* Qollana, por ejemplo, son tirantes debido al mayor porcentaje de mestizos y *mistis* en la población y al monopolio que tienen sobre las tierras.¹⁵⁴ Tal situación, sin embargo, contrasta con la de Chaupi, donde la inexistencia de una extensa clase terrateniente ha contribuido a la independencia económica de los comuneros y al crecimiento de una clase comercial mestiza.¹⁵⁵ Qayao y Pichqachuri, de otro lado, tienen una proporción mucho menor de mestizos por estar ubicados en las *moyas*, en pisos superiores a los del valle.¹⁵⁶ Pese a la antipatía que observa entre *mistis* e indios en Qollana, Arguedas encuentra en Puquio muchos aspectos alentadores como el fortalecimiento económico de los indios, su posición de “pequeños propietarios”,¹⁵⁷ y sus cada vez mayores relaciones con los mestizos locales, puesto que finalmente las actividades económicas de indios y mestizos se complementan entre sí: “Los mestizos viven del comercio, y el aumento del valor de los productos agrícolas y de la ganadería ha incrementado el poder adquisitivo de los indios.”¹⁵⁸ El reconocimiento oficial que recibieron las comunidades entre 1942 y 1946 reforzó esta situación.

En *TLS*, los colonos de La Providencia habitan en la zona de las *moyas*, la puna de la región (p. 37), tras haber sido desplazados de las laderas de los cerros por los *señores* que monopolizaron las tierras de los valles más templados.¹⁵⁹ Dependen de la hacien-

¹⁵⁴ Evidentemente se pueden establecer aquí paralelos con Bermillo.

¹⁵⁵ En muchos sentidos esto refleja la situación de La Muga.

¹⁵⁶ Los *ayllus* de Lahuaymarca y Paraybamba en *TLS* reflejan esta dinámica, y la de La Muga en Sayago.

¹⁵⁷ “Puquio, una cultura en proceso de cambio”, repr. en Ángel Rama, ed. (1975, 37).

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 37. También lo observó en el valle del Mantaro.

¹⁵⁹ Este proceso es descrito detalladamente por Arguedas en el capítulo inicial de *YF*, y sirve de introducción al problema de la tierra que se plantea en *TLS*.

da, que es la que define las relaciones de poder local frente a la dicotomía amo-siervo de la Colonia (p. 38). Contrastando directamente con los comuneros de Lahuaymarca que gozan de mayor autonomía, la posición de los colonos de La Providencia está definida por su completa dependencia material y, por extensión, espiritual del hacendado: “Yo... colono... No tengo mi casa, no tengo mi tierra, no tengo mi perrito. Todo, todo, de don Bruno” (p. 227), con lo que implícitamente se les equipara con los *wakchas* o huérfanos. Esto infunde un sentido de resignación y de aceptación de la doctrina católica de la fatalidad que se evidencia durante el funeral de Gregorio, cuando la imagen del sufrimiento de Cristo es utilizada para opacar el tema central que tiene que ver con la identidad de Gregorio, así como el motivo de su muerte (p. 143).¹⁶⁰ No obstante, cuando don Bruno autoriza que sus colonos intercambien productos con los comuneros de Paraybamba y cuando posteriormente les otorga tierras (las *moyas*), ellos logran fortalecer sus estructuras de organización comunal y organizan un cabildo. Así, aunque siguen siendo una comunidad cautiva (K’uychi), su organización colectiva es la base que posibilita su resurgimiento como *ayllu* autónomo, como se verá en la siguiente sección.

Cuando los colonos de La Providencia solicitan permiso para intercambiar productos con los comuneros de Paraybamba, se establece la diferencia socioeconómica entre ambos grupos. Paradójicamente, pese a ser “libres”, los de Paraybamba son más pobres (material y espiritualmente) que los colonos debido a la falta de tierras y de la protección de otros terratenientes que la hacienda ofrece. La prosperidad económica y la organización política (el cabildo) se han debilitado porque los vecinos se han apropiado de las tierras de la localidad y por el crecimiento poblacional y la migración. Sin embargo, mediante el acuerdo comercial que los

¹⁶⁰ Esto marca un gran contraste con los comuneros de Lahuaymarca que se encuentran en condiciones de combatir la superstición o fatalidad religiosa debido a su prosperidad económica: “los Lahuaymarca que más sufrieron en las minas ya no le temían a la montaña. Se habían convertido en una comunidad próspera... la comunidad... contemplaba la montaña legendaria no sólo con indiferencia sino con cierto menosprecio o con expresión de desafío” (p. 97).

paraybambas establecen con los colonos de don Bruno —éstos les subarriendan sus tierras a cambio de productos— logran salir de la pobreza que los oprime y se liberan de tener obligación de trabajar para otros hacendados. Cuando don Bruno les entrega las tierras de Tokoswayk'o —a cambio de productos (p. 257)¹⁶¹ y de dinero para las fiestas—, al mismo tiempo que establece relaciones de compadrazgo y se convierte en su *padrino*, los paraybambas pueden por primera vez en veinte años elegir a su propio *varayoc* y someter a la justicia a los dieciocho vecinos protegidos por Cisneros. La reinstauración del “común” (p. 264), que se logra mediante la organización del cabildo, le permite a los comuneros confrontar a Cisneros cuando éste pretende anexarse la comunidad. El nuevo sentido de identidad autónoma, que se expresa en términos colectivos tales como “soy alcalde del común” y “todo el común ha elegido” (p. 269), se relaciona directamente con la recuperación de las tierras comunales y con la reinstauración de los métodos de trabajo del *ayni*.

Si bien ambos grupos se encuentran en una etapa de transición, San Pedro de Lahuaymarca ya es un *ayllu* en el pleno sentido de la palabra, pues está organizado sobre la base de su propio sistema de *varayoc* y éstos se reúnen de manera regular en el cabildo. Arguedas explica que la diferencia fundamental que existe entre estos grupos es la tierra, ya que puesto que los vecinos contaban con suficientes tierras en La Esmeralda e ingresos provenientes de la minería, dejaron que los lahuaymarcas ocuparan las inhóspitas *moyas* de los alrededores de San Pedro. Debido a la gran extensión topográfica de estas tierras, los comuneros pueden cultivar una gran variedad de productos y satisfacer sus necesidades de subsistencia. Los comuneros se ven fortalecidos con la protección de don Andrés y con la *ley de protección* promulgada para reconocer oficialmente a los *ayllus*, y extienden sus tierras hacia las laderas del valle al mismo tiempo que trabajan como peones asalariados: “bajaban a servir por turnos a los muchos señores,

¹⁶¹ Esto constituye claramente una forma de *arrendatario* a la que Forgues (1979) ve como forma incipiente de capitalismo en la región.

pero no como siervos sino como peones a quienes se les debía pagar, y se les pagaba, un jornal más bien simbólico que efectivo” (p. 61). Económicamente fortalecidos, se van politizando de manera que cuando empieza la novela ya comienzan a exigir mayores salarios y faltan a sus turnos cuando los vecinos no satisfacen sus demandas (p. 69). Arguedas establece las diferencias económicas fundamentales que existen entre comuneros y colonos al inicio de la novela —señalando asimismo los mecanismos que utilizan para superarlas a través del comercio y el trabajo— y abre el camino para el discurso de arquetipos que pondrá de relieve a medida que se desarrolla la trama. La transformación de los comuneros en una fuerza capaz de resistirse a la anexión socioeconómica y cultural constituye el tema de la siguiente sección.

b. El discurso de arquetipos

El estudio de Favre (1976) sobre el desmoronamiento del sistema de hacienda revela su pesimismo frente a la existencia de alternativas económicas viables debido a los problemas estructurales asociados al capitalismo dependiente y revela también que, a su juicio, el *ayllu* en tanto rezago de la época colonial y sinónimo del sistema de hacienda, está condenado necesaria e inevitablemente a ser reemplazado a la vez que los comuneros indios se transforman en campesinos y peones. Al igual que la hacienda, según Favre, el *ayllu* no ofrece perspectivas económicas para la sierra o para la nación ya que su sobrevivencia reposa sobre valores y métodos de producción arcaicos que son incompatibles con las exigencias de una economía de mercado. Como se ha sugerido anteriormente y como se verá en forma detallada en esta sección, Arguedas demuestra la invalidez de este planteamiento destacando no sólo la viabilidad sino la idoneidad de las estructuras de organización indígenas en determinados contextos. Debe señalarse, por lo tanto, que la percepción de Arguedas sobre el *ayllu* no sólo difiere sustantivamente de la de Favre sino que además se sustenta en su experiencia etnográfica.

Al lado de esta percepción del *ayllu* como unidad socioeconómica y cultural que responde a los tiempos actuales, a los cambios externos y a las exigencias de la modernidad, Arguedas plantea un proyecto de mestizaje, como bien señala Forgues (1979). Sin embargo, a diferencia de Forgues, Arguedas nos presenta una visión o ideal de mestizaje basado en condiciones socioeconómicas específicas —como la tierra y métodos de trabajo— y que, por lo tanto, puede ser historiado con precisión. Al mismo tiempo, sin embargo, sobre todo a medida que se va desarrollando la trama, las configuraciones sobre la tierra y el trabajo van alcanzando un poder simbólico, pero sin que se disminuya su historicidad. En otras palabras, se van acomodando a la técnica de dualidad temporal de Arguedas, de manera que el mestizaje aparece como proyecto de identidad cultural y resistencia —tomando a la tierra y el trabajo como sus piedras angulares—, pero también se establece un sentido de continuidad con el pasado o de “larga duración” (Braudel 1980, 25). Lo anterior se correlaciona con una noción de producción simbólica situada dentro de los marcos temporal y espacial —o cronotópicos— en los que las metáforas culturales, como el mestizaje, van adquiriendo forma a través de las prácticas cotidianas. Es a través de este enfoque que Arguedas logra refutar la secuencialidad lineal de científicos sociales y críticos como Favre y Forgues y que logra plantear al mestizaje no como una ruptura con el pasado o como una progresión lineal de éste, sino como la confluencia de múltiples temporalidades.

Si bien para Favre (1976) el mestizaje representa el surgimiento de los campesinos y peones¹⁶² y sugiere, por tanto, una ruptura con las estructuras de organización indígenas, Arguedas plantea lo contrario presentando un proyecto de mestizaje sobre la base de un *ayllu* reestructurado que es capaz de responder a la presencia capitalista en la zona y de acomodarse al desmoronamiento del sistema de hacienda. Como ya se ha mencionado, el discurso simbólico entra a tallar en este punto, convirtiendo al *ayllu* en una

¹⁶² Esto coincide en parte con la tesis de Quijano (1980), que se analizará en mayor detalle en el capítulo siguiente.

unidad capaz de resistir y de reaccionar frente a los avatares del tiempo. Esto parece responder a la invocación que hiciera Bravo Bresani (1966) al iniciarse las mesas redondas, es decir, que también debería verse a la sociedad peruana a través de la óptica de un discurso simbólico o mítico que represente, a la vez que reconstruya, las realidades nacionales.¹⁶³ Mediante un proceso de confluencia, o fusión, en el que se combinan elementos de diferentes ámbitos espaciales y temporales —Sayago, Puquio, el valle del Mantaro y Andahuaylas—, y en el que hay un constante enfrentamiento entre la visión de largo alcance y lo contemporáneo, Arguedas nos demuestra cómo puede construirse una visión alternativa de la realidad peruana a través de la fuerza de ciertos símbolos como el *ayllu* y el *varayoq*. Ubicando a éstos últimos en la confluencia de los ámbitos espacial y temporal, les otorga una continuidad que resulta primordial para promover un sentido de identidad y resistencia cultural. Huelga decir que el papel que desempeñan la imaginación e intuición es fundamental para ello y que aquí cuando menos es reforzado por las palabras de Bravo Bresani.

En la conclusión de su tesis antropológica, donde trata en forma extensa el caso de las comunidades de la sierra peruana, Arguedas se refiere al efecto paradójico que tuvo la producción parcelaria sobre las comunidades a las que simultáneamente estratificó y fortaleció. El autor hace nuevamente un paralelo entre la situación de la sierra sur, Puquio y el valle del Mantaro y lo que ocurre en La Muga:

Este hecho, el reparto, ha permitido la diferenciación de los indios, exactamente, como en La Muga, en niveles altos y bajos... Además, la posesión individual de tierras de arar ha hecho posible el desarrollo de las comunidades que pudieron conservar una proporción relativamente alta de tierras, como las del valle del Mantaro y Puquio (Arguedas 1968a, 332).

¹⁶³ Según Bravo Bresani es mucho lo que la literatura puede revelarles a los científicos sociales, por ejemplo: “la forma cómo el artista ha captado y reproducido en su mundo ideal la lógica de organización del conjunto social real a que pertenece, o cómo su intuición revela la esencia de los comportamientos humanos y sus motivaciones” (1966, 182).

Aunque encuentra muchas similitudes entre los sistemas socioeconómicos de Bermillo y La Muga y lo que denomina el “Perú andino semicolonial” (*loc. cit.*, p. 346), destaca la mayor organización comunal de este último y que, paradójicamente, esto se debe al mayor nivel de desarrollo económico alcanzado por algunas regiones andinas, como el valle del Mantaro y Puquio, frente a las de Sayago (*loc. cit.*, p. 346).

Se puede comparar el análisis socioeconómico y cultural de Arguedas sobre Puquio realizado entre 1952 y 1956 con la investigación que sobre Huancayo y el valle del Mantaro culminara en 1957 —Arguedas viajó a la zona en cuatro oportunidades entre 1951 y 1955— y que presentó como tesis para obtener el grado en antropología antes de viajar a España. La comparación de ambos estudios permite hacer un seguimiento de la evolución de su pensamiento puesto que si en Puquio veía los cambios producidos en el ámbito económico y cultural con un optimismo moderado que rayaba en el pesimismo, en Huancayo los acogió con total entusiasmo. Esto podría explicarse por las particularidades del valle del Mantaro y por los tipos de transformaciones que venían realizándose, pero no cabe duda de que la actitud personal de Arguedas frente al cambio o modernidad también había evolucionado.¹⁶⁴ Revelando una capacidad de integración étnica o coexistencia sin precedentes, la región del Mantaro pasó a ser para Arguedas un paradigma de interacción y sobrevivencia sociocultural en el que observó, por un lado, un proceso de mestizaje (los indios se convertían en mestizos a través del contacto con los mercados urbanos, por ejemplo) y, por otro lado, el fortalecimiento de las estructuras comunales, *ayllus* y cabildos, y de la identidad étnica del comunero o *runa*.¹⁶⁵ Como en los *ayllus* de Qayao y

¹⁶⁴ Según Manrique (1995a), y tal como se ha visto en el capítulo anterior, esto se debió al hecho de que por entonces Arguedas estaba interesado en la teoría culturalista norteamericana, particularmente en la de Franz Boas, pero no se puede negar la importancia de las particularidades de la región ni sus antecedentes sociohistóricos, los mismos que serán abordados en esta sección.

¹⁶⁵ “Evolución de las comunidades indígenas. El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo, un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial”, repr. en Ángel Rama, ed. (1975, 94).

Pichqachuri en Puquio, la interacción entre mestizos e indios fortaleció a ambos grupos en términos socioeconómicos y contribuyó a su integración cultural. Lo que Arguedas percibió en Puquio fue, por lo tanto, una forma de coexistencia socioeconómica y cultural que, en comparación al valle del Mantaro, se encontraba en una etapa incipiente.

El valle del Mantaro representó la excepción de la regla de la polarización cultural que dominaba las relaciones sociales en la sierra sur, así como un modelo hacia el que las demás regiones podían aspirar a llegar. Arguedas enfatizó la singularidad de la región del Mantaro: “Esta integración pacífica de las castas y culturas en el valle del Mantaro es, como ya dijimos, un hecho excepcional en la historia de las comunidades indígenas del Perú.”¹⁶⁶ Su unicidad la destacó así del resto del país y le permitió a Arguedas atribuirle un valor metafórico. Contribuyó a ello también su ubicación geocultural entre Lima, la costa, y la sierra sur, que la convirtió a los ojos del autor en un corredor simbólico entre ambas regiones:

una zona que podríamos llamar de frontera; entre la capital, que es el más poderoso centro de difusión de la cultura occidental contemporánea y la extensa área sur... área inmensa donde la tradición hispanocolonial y quechuacolonial ejercen todavía su imperio.¹⁶⁷

Las particularidades culturales de la región del Mantaro eran tales que no sólo se produjo en ella un nivel de mestizaje (integración o coexistencia) mucho mayor que en otras regiones del país sino que, según Arguedas, éste fue mucho más positivo, lo cual atribuyó primordialmente a las condiciones económicas locales: “la aparición del mestizo estuvo condicionada, además, y fundamentalmente, por causas de orden económico.”¹⁶⁸ Las causas pueden rastrearse hasta la alianza que se estableció entre los españo-

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 87.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 138. En la sección anterior, mencioné que Andahuaylas también podía ser vista como zona de frontera, esta vez entre las áreas de los dos estudios de casos o modelos de Arguedas, el valle del Mantaro y Puquio.

¹⁶⁸ *Loc. cit.*, p. 154.

les y los huancas para enfrentar a Atahualpa en los albores de la época colonial. Una vez derrotado Atahualpa, los españoles se desinteresaron por la región debido a la ausencia de materias primas (minas y madera) y dejaron que la población india de la zona consolidara su dominio sobre esas tierras. Cuando posteriormente los criollos e inmigrantes costeños poblaron la zona, su interés por el comercio —antes que por la producción agrícola— fue determinante para las relaciones sociales que se establecieron entre los dos grupos, pues no se puso en riesgo las bases económicas de los *ayllus*. Al igual que en Qayao, Puquio, la economía del *misti* o mestizo y la del comunero se complementaban directamente, fortaleciendo las bases socioculturales de ambos grupos y generando un equilibrio entre la población urbana y rural que evitó que se produjeran migraciones masivas hacia las ciudades. Para Arguedas, el hecho de que tales características singulares se remontaran hasta los primeros años de la Conquista le confería, asimismo, una continuidad histórica con resonancias épicas: “creemos que la singularidad del estatus del indio y del mestizo en el valle del Mantaro, con respecto a los otros valles del Perú, fue definida en el período inicial de la conquista.”¹⁶⁹

Con el desarrollo de las conexiones viales hacia Lima, el creciente comercio y la construcción de escuelas, los mestizos (mayormente antiguos comuneros o minifundistas) pasaron a ocupar cargos administrativos y llegaron finalmente a reemplazar al sistema de *varayoq*, al igual que ocurrió en Puquio.¹⁷⁰ El proceso de mestizaje, coexistencia cultural y adquisición de la posición de *mestizo* por quienes antes fueron *comuneros*, se vio así reforzado por un contacto con las zonas urbanas que se dio de manera pacífica (voluntaria) y controlada.¹⁷¹ Lo que aparentemente atrajo más la atención de Arguedas sobre el caso del Mantaro fue, por lo tanto,

¹⁶⁹ *Ibíd.*, p. 88.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 28-29.

¹⁷¹ Esto marca un fuerte contraste con la situación en la sierra sur: “En el sur, el mestizo es producto no de fusión sino de fuga; adolece, por lo mismo, de los trágicos caracteres psicológicos del individuo desajustado, en constante e insoluble búsqueda de patrones de conducta” (*loc. cit.*, p. 122).

que el mestizaje pudiera darse sin que fuera a expensas de las propias comunidades indígenas, como sucedió en otras partes de la sierra. El mestizaje dependía de condiciones socioeconómicas concretas que podían replicarse en otras zonas a través de una reforma del sistema de propiedad de la tierra, como el desmantelamiento de la hacienda. El mestizaje —junto con el contacto controlado con los centros urbanos— podía ser equiparado, entonces, con un determinado sistema de tenencia de la tierra (“producción parcelaria”), tal como lo señala en *TLS* un soldado de Jauja: “Nosotros, los mestizos, éramos en Jauja y en todo el valle como advenedizos, dicen que hasta hace poco. Todo era de los indios. No hay allá hacendados grandes. Ahora en Jauja no hay indios. Somos todos cholos peruanos. Aquí el indio casi no es gente” (pp. 296-297). Este ideal de *mestizaje* determinado étnicamente, pues no es específico de una clase o raza porque reposa sobre un sistema económico que ofrece igualdad de oportunidades para todos, culmina en la imagen del ciudadano de Huancayo o *ex indio* que ha logrado mantener su autonomía socioeconómica y cultural mediante la diversificación de sus prácticas económicas.¹⁷²

La tesis de Arguedas muestra un proceso similar para las comunidades campesinas que fueron afectadas por condiciones socioeconómicas locales. La parcelación de las tierras comunales de Sayago disolvió el conflicto de clases promoviendo un espíritu de igualdad social, a pesar de la estratificación interna existente. Es éste precisamente el caso de La Muga en donde la ausencia de un sector amplio de *señoritos* hizo que la sociedad pareciera más homogénea: “todos los muguenses parecían socialmente iguales. Vestían el mismo traje; saco y pantalón de diablo fuerte negro o café oscuro, boina y los zapatos toscos” (Arguedas 1968a, 288), hecho que atrajo la atención de Arguedas porque le recordaba a los *ayllus* de la sierra sur. El ambiente reinante en el café, por ejem-

¹⁷² Este aspecto es mencionado en el capítulo anterior y en el estudio de Arguedas sobre el valle del Mantaro, repr. en Ángel Rama, ed. (1975, 139). Como se ha señalado anteriormente Manrique (1995a) destaca que todo esto se debe a la enorme influencia de la teoría funcionalista norteamericana a la que Arguedas no cuestionó en forma sustantiva hasta los primeros años de la década de 1960.

plo, era revelador de: “la ausencia de jerarquías entre los concurrentes. Parecían uniformados, como en las comunidades de indios del Perú, por la semejanza de los trajes en forma, color y calidad” (*loc. cit.*, p. 257), descripción que refleja una imagen de Huancayo en el estudio de Arguedas sobre el valle del Mantaro.¹⁷³ En resumen, en La Muga —y posteriormente en Bermillo— se combinaron en tal forma el individualismo (privatización) y el colectivismo (aunque fuera más en el espíritu que en la realidad, pues los lazos de trabajo comunales se redujeron a la construcción de algunas obras públicas) que ambos se sustentaban mutuamente: “La acumulación lenta de la riqueza en pocas manos no alcanza a superar sino con igual o mayor lentitud los tradicionales valores y normas comunitarias” (*loc. cit.*, p. 306).

La coexistencia de prácticas privadas y colectivas se refleja en la forma en que se realizaba el trabajo agrícola en Sayago. Arguedas observó que algunas tareas agrícolas, como arar la tierra, eran realizadas por cada unidad familiar, mientras que otras, como la cosecha, se realizaban en forma comunal. La cosecha del trigo, la actividad más importante en el calendario agrícola de Bermillo, era una actividad en la que participaba toda la comunidad a través de la faena o trabajo colectivo: “cuando un labrador de Bermillo habla de la siega y trilla no piensa en la que realiza cada uno en su tierra propia sino al trabajo ordenado y jubiloso de la faena en el ‘pan’ o ‘La Hoja’ comunal” (Arguedas 1968a, 48). La etapa de siega, durante la cosecha, era realizada comunalmente, aunque en forma competitiva: “la siega se realiza en competencia. La competencia, de carácter deportivo, compromete no sólo a los miembros de una cuadrilla sino a todas las cuadrillas, entre sí” (*loc. cit.*, p. 49). La naturaleza ritual de esta actividad estaba acentuada por el canto: el *mayoral* o líder del grupo cantaba una estrofa y la *cuadrilla* le respondía. Estos elementos, trabajo colectivo, competencia y canto, son vistos como necesarios para el tipo de trabajo que se realiza y sugieren que, como se verá también en *TLS*, en ciertos casos tales métodos de trabajo son más eficientes que el

¹⁷³ Reproducido en Ángel Rama, ed. (1975, 139).

individual: “La concurrencia comunal y el ambiente de fiesta surgen porque son necesarios para sostener el ritmo del trabajo y el extraordinario número de horas continuas que el hombre debe trabajar” (*loc. cit.*, p. 45). Además de diferenciar a los *vecinos* de los *señoritos*, como ya se ha mencionado, los métodos de trabajo colectivo contribuyeron a disipar las tensiones entre los *vecinos* y evitaron un agudo conflicto de clases como el que se dio en La Muga (*loc. cit.*, p. 188) puesto que estaban directamente enraizados en la existencia y el trabajo de las tierras comunales.

El análisis que presentamos a continuación se concentra en la consolidación de los *ayllus* indígenas en *TLS* y examina las prácticas y lazos comunales que se dan tanto al interior de cada grupo como entre los diversos grupos. La imagen que el lector se ha formado inicialmente de los colonos de La Providencia es contrapuesta con la de los comuneros de Lahuaymarca construyendo un conjunto de andenes nuevos. Realizada en forma colectiva bajo la modalidad del *ayni*, esta actividad viene acompañada de cantos, relaciones sexuales premaritales y peleas rituales, representando estas últimas a la *tink'a* u ofrenda ritual destinada a aplacar las fuerzas de la naturaleza (los *apus*) y a garantizar la fertilidad: “Los mozos lucharon al Rompe; en dos filas, con los brazos cerrados, se disputaron el terreno a golpes de hombros y caderas, un poco como los toros. Las mozas cantaban, dialogando con los luchadores” (p. 59). La exhibición de la fuerza masculina a través del *ayni* y de la lucha ritual consolida los lazos que existen entre los hombres, mientras que la canción (canto *wanka* prehispánico) evoca a los muertos y los reincorpora a la comunidad de los vivos (p. 60). El canto del trabajo, conjuntamente con el concepto ritual de trabajo que sigue el ciclo natural, constituye por lo tanto una victoria simbólica sobre la muerte, lo cual está ejemplificado en el diálogo que se establece entre hombres y mujeres que pone de relieve que sólo a través del trabajo conjunto logrará hacerse “visible” su compañero. A través del trabajo y del canto que restauran los lazos con el orden natural se reintegra al comunero muerto a la vida de la comunidad.

En cierto modo esta escena anticipa la muerte de Rendón Willka quien, como se verá en el siguiente capítulo, se reconstituirá a la comunidad como Juan Pariona. Este concepto, cuya expresión culminante se encuentra en el mito mesiánico de *Inkarrí*, se basa en la capacidad de los comuneros de integrarse al ciclo natural a través del trabajo colectivo y de la propiedad comunal, lo que los diferencia de otras comunidades indígenas, tal como lo señala Arguedas: “Los comuneros de San Pedro no eran, pues, miserables como los de Paraybamba” (p. 60). Al comparar este pasaje con otro de su tesis antropológica, resulta evidente el gran entusiasmo de Arguedas por la modalidad de trabajo colectivo. La descripción que hace de los agricultores que vuelven a su hogar tras una jornada de trabajo en el campo revela las dimensiones poéticas que esto tiene para Arguedas. Los hombres ahora ya están personificados y se destaca su relación con el mundo natural debido al trabajo que acaban de realizar (p. 53).

Hacia el final del episodio de Lahuaymarca y de su paralelo en la tesis, se han revelado ya algunos de los temas centrales de la novela y se han establecido los vínculos que existen entre ellos: la consolidación del *ayllu* mediante la adquisición de tierras y el propio trabajo de la tierra. Esta imagen del *ayllu* es reiterada a través de la novela, convirtiendo a Lahuaymarca en modelo de las demás comunidades. El contraste inicial que Arguedas señala respecto a otras comunidades como la de Paraybamba, es explicado por Filiberto quien alerta a Matilde y al lector sobre las marcadas diferencias que existen entre los *ayllus* de la zona: “Paraybamba sufre, colono de don Lucas sufre, muere. Lahuaymarca siembra, cosecha, quiere aprender castellano” (p. 171), y reproduce lo que Arguedas observó en Puquio. La canción que los comuneros le cantan a Matilde y la lucha ritual que la acompaña sirven de paralelo a la escena de la construcción de los andenes. La demostración de fuerza de los comuneros puede ser vista como un elemento que contribuye al fortalecimiento del *ayllu*, ya que de hecho los indios encarnan a la “carne de puma” (p. 173), ideal al que ellos aspiran en la canción, lo cual implica que a través del canto y la lucha

ritual, que se origina de la relación que tienen con la tierra y en el hecho de trabajarla, se restablece la fuerza.

Al desarrollarse la trama y cuando don Bruno le ha entregado las *moyas* de Tokoswayk'ó a los paraybambas, el trabajo de los comuneros es elevado a proporciones épicas y se establece el vínculo o continuidad con “la larga duración” (Braudel 1980, 25) a través de la prolongación de los métodos de trabajo prehispánicos, tal como lo confirma Hidalgo: “¡Señor: el indio es el mismo de hace cinco siglos!... Tokoswayk'ó es un milagro del trabajo comunal... Han resucitado andenes y construido muchos nuevos... han realizado un prodigio de ingeniería agrícola” (p. 415). Esta descripción de Paraybamba como arquetipo del trabajo agrícola comunal puede ser interpretada de diversas formas. Puede entenderse como una referencia directa de Arguedas a los numerosos estudios realizados en zonas rurales durante las décadas de 1950 y 1960 por sociólogos como Favre, Chevalier o Bourricaud, mencionados previamente.¹⁷⁴ Por el tono un tanto didáctico del pasaje se podría ver a Hidalgo como el portavoz de una agronomía progresista, acorde con la posición de la Antropología Aplicada que postulaban muchos científicos sociales por entonces.¹⁷⁵ Pero también puede interpretarse como una sátira precisamente a dicho enfoque tecnócrata. La confrontación de Arguedas con los “doctores” en la Mesa redonda sobre *TLS* parecería confirmar esta aseveración.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Una enorme cantidad de estudios de este tipo se realizaron cuando se empezaron a crear facultades de ciencias sociales en las universidades de Lima a principios de la década de 1960.

¹⁷⁵ Este método se empleó por primera vez en el Proyecto Peru-Cornell que se llevó a cabo en Vicos en 1952 (Marzal 1993, 467-469). Arguedas, junto con Ortiz Rescaniere, realizaría posteriormente un estudio comparativo de los mitos de la región y los que recopilara en Puquio: “La posesión de la tierra. Los mitos poshispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua”, en *Les problèmes agraires des Amériques Latines (Colloque 1965)*, París, CNRS, 1967, pp. 309-315.

¹⁷⁶ Un tono satírico atraviesa el poema *Llamado a algunos doctores* de 1966 (*El Comercio*, 3 de julio de 1966, p. 23; repr. en *Katatay*, Lima, Editorial Horizonte, 1984, pp. 41-47), que puede ser visto como su epílogo personal a la mesa redonda sobre *TLS*. El hecho de que Arguedas optara hacerlo a través de la poesía (en quechua) revela claramente su determinación de oponerse a los científicos sociales con una epistemología basada en un conjunto distinto de criterios evaluativos.

No obstante, sin importar cómo se interprete —y tal vez debería leerse de ambas formas—, no cabe duda de que Arguedas sentía gran admiración por el espíritu de trabajo colectivo o el trabajo realizado bajo la modalidad del *ayni*. El hecho de que esta forma de trabajo haya sobrevivido durante centenares de años le añade atractivo y sutilmente subraya a la vez que subvierte el discurso científico-sociológico que intenta validarla en tiempos modernos. Este pasaje encapsula la técnica de doble temporalidad que utiliza Arguedas y nos remite, sin necesidad de explicitarlo, a lo arquetípico o diacrónico. El papel que ha de desempeñar Hidalgo en el futuro de Paraybamba, entretanto, se asemeja al de don Bruno en La Providencia, ya que obsequia dinero a los comuneros para que compren herramientas y establece relaciones de compadrazgo vinculándose así con el *ayllu* (p. 418), lo cual apunta a la importancia que los lazos de parentesco tienen para preservar la continuidad socioeconómica y cultural. Las palabras del alcalde de Paraybamba al final de la novela señalan la necesidad de una alianza de fuerzas para restaurar el *ayllu* y defenderlo: “Antes, el río y la voluntad del patrón nos separaban; ahora el río y la voluntad del patrón han unido nuestras vidas. El dios del señor y el dios de los indios nos protegen. ¿Pueden los soldados secar el río? ¿Pueden matar a los dioses?” (p. 451).

Cuando Velazco recibe un golpe de Justo Pariona al estilo del *rompe* (p. 387), el tema de la resistencia, simbolizado en las escenas de lucha, empieza a adquirir significación en otros contextos. El fortalecimiento gradual de la comunidad indígena, y en particular de los colonos, está representado en una serie de entornos. Durante el funeral de doña Rosario, se desafía una vez más a la muerte y se promueve la resistencia a través de los conceptos rituales del trabajo representados en la *wanka*. Los colonos de La Providencia se van transformando al escuchar el canto y empiezan a participar en éste: “sacudieron la cabeza; se despejaron de la desesperación inconsciente que los había atacado, que habían encendido los unos en los otros, y fueron repitiendo en número creciente la voz triunfal” (p. 227). En el ámbito individual esta transformación se registra también varias veces: por un lado,

Filiberto adquiere “un cuerpo casi majestuoso, rígido y bullente, como el de una de esas piedras muy grandes y oscuras que resisten la creciente de los ríos” (p. 243); de igual manera, David K’oto “no parecía el hijo de un siervo. Se había atrevido a lanzar órdenes con voz alegre y enérgica” (p. 255) e, inspirado por el *harawi* de los paraybambas (pp. 259-260), se entrega voluntariamente a los guardias (p. 303); mientras que Serapio, el *pongo* de Cisneros, se transforma al escuchar el nombre de don Bruno: “Sólo pronunciar tu nombre lo ha fortalecido, Bruno. Ha salido andando con pasos de hombre” (p. 245).

En la escena final de la novela, se representa una vez más la imagen del *ayllu* consolidado cuando los colonos de don Bruno, embravecidos ahora por su líder y por el sonido de los *pututos*, ingresan al patio: “en formación correcta y no en tumulto como antes. Los guiaba K’oyowasi... El patio fue colmándose como en una concentración militar, mientras los *pututos* impregnaban el aire de un aliento como de batalla” (p. 448). En Lahuaymarca, los comuneros se preparan para la llegada de los soldados que vienen a buscar a Rendón constituyendo grupos de trabajo, identificando así al *común* con una fuente de resistencia. Por ello, cuando le preguntan a Rendón dónde está su gente, él puede responder: “En su trabajo, señor. Aquí es hacienda de maíz, trigo, cebada, ganado. En eso están trabajando” (p. 452), palabras de las que hace eco una comunera que señala: “¿Rendón Willka? ¿Su gente? No tiene gente de él. Somos comuneros; estamos en toda la hacienda, en cualquier parte” (p. 454). Una vez más, entonces, es el *ayllu* el que permite eludir o retrasar la autoridad del estado puesto que representa tanto a categorías de identidad distintas a las que se sustentan en concepciones individualistas como a nociones de resistencia basadas en preceptos prehispánicos, como la capacidad de la colectividad. Por consiguiente, no es sólo una producción material la que se origina a partir de las configuraciones de la tierra y el trabajo, sino también la producción de un discurso simbólico que contribuye a fomentar la resistencia.

El trabajo de Arguedas sobre Puquio muestra que aunque con el reconocimiento oficial de las comunidades en la década de 1940 se transfirió la autoridad del *varayok* (un comunero) a un *personero* (un mestizo), en la práctica el *varayok* continuó presidiendo el cabildo en el que se organizaba las *faenas*: “Los cabildos dominicales se siguen celebrando y no sólo supervigilan la administración de la comunidad sino que es en esas asambleas semanales donde se fijan los planes de trabajo y se revisan los actos de las autoridades comunales.”¹⁷⁷ En efecto, la supervisión que el *varayok* hacía de determinadas tareas colectivas, como la limpieza anual de los canales de regadío —tal vez la actividad comunal más importante en Puquio—, las aproximaba a una dimensión ceremonial significativa.¹⁷⁸ En *TLS*, el restablecimiento de la autoridad comunal a través del *varayok* y el sistema de cabildos es fundamental para restaurar la justicia en la comunidad de Paraybamba, largamente oprimida por Cisneros y sus vecinos. La restitución de las tierras comunales y, con ello, de las estructuras de organización colectiva permite que la justicia llegue a imponerse, lo cual se realiza en forma ritual para evitar la *rabia* o desorden. Las autoridades indígenas se convierten así no sólo en árbitros de la justicia sino en representantes de la comunidad restaurada.

Lo anterior se hace evidente cuando los *varayok* de Paraybamba viajan a la capital de la provincia para asistir al juicio que se les ha abierto luego del castigo ritual a Cisneros. Escoltados en un acto de solidaridad por las autoridades indígenas del pueblo, forman un cortejo impresionante. Pese a su pobreza, se les ve tan “solemnes” y “altivos” (p. 306) como a sus contrapartes del pueblo —modelo ideal para las autoridades de Paraybamba y de las comunidades aledañas— quienes representan a los seis *ayllus* ubicados en los alrededores del pueblo. Durante el juicio, los *varayok* de Paraybamba se muestran serenos (p. 309) y desafiantes, se nie-

¹⁷⁷ “Puquio, una cultura en proceso de cambio”, repr. en Ángel Rama, ed. (1975, 32).

¹⁷⁸ Arguedas también describe este episodio en “‘El varayok’, eje de la vida civil del ayllu”, en Ángel Rama (ed.), *Señores e indios. Acerca de la cultura quechua*, Buenos Aires, Arca Editorial, 1976, pp. 114-119 (p. 118).

gan a arrodillarse ante el subprefecto y responden en español cuando tanto éste como Cisneros les hablan en quechua (p. 314). Como dice uno de los *varayoq*: “Herida no vale... Comuneros vamos a ser respeto. Vamos a saber leer. Comuneros somos tantos, tantos” (p. 317). Cuando el subprefecto golpea a uno de los alcaldes, éste permanece impasible: “El indio no se movió” (p. 314). La ecuanimidad demostrada por el alcalde obliga a Cisneros y al subprefecto a cambiar de actitud y a retractarse. La imagen de los *varayoq* que salen de la oficina del subprefecto es contrapuesta con la descripción de las flores de la plaza que reciben la luz del sol, pasaje que evoca la escena final de *RP* en la que los comuneros descienden hacia Abancay en forma ordenada, “sin rabia”. Se contrapone a los dos grupos de alcaldes que ahora forman un solo grupo con las flores que les hacen resaltar: “contrastaban sus semblantes, como una montaña tranquila y una pequeñísima corola feliz, con el jardín de la plaza” (p. 320). Sobreponerse a la *rabia* que tienen contra Cisneros es para los paraybambas un paso necesario hacia la restauración del *ayllu*, tal como lo confirma posteriormente el sacristán: “No es por el alma que pelea y tiene rabia uno del otro, como el del señor vecino. Ahora verás. Al año entrante Paraybamba ya no llorará. Hará fiesta con danzarines, con castillos, con baile” (p. 412), haciendo eco de las palabras de uno de los *varayoq* de Paraybamba luego del castigo ritual de Cisneros: “El hambre había traído la rabia a Paraybamba. Ahora todos miramos una estrella alegre” (p. 277).

El papel de los *varayoq* en la restauración de la justicia está estrechamente ligado al que desempeñan en la supervisión de las faenas, tal como se menciona en el estudio sobre Puquio y se evidencia en algunos pasajes claves de *TLS*. Cuando los soldados llegan a Paraybamba para tomar represalias por el castigo de Cisneros, la faena se convierte en un medio de movilización de la resistencia. Los soldados encuentran a la mayoría de los comuneros trabajando en los campos, lo que prefigura la escena del final de la novela en la que vienen en busca de Rendón Willka. La descripción que se hace de los comuneros trabajando pone de manifiesto la utilización de la dimensión organizativa de la faena para

convertirla en fuente de resistencia, en forma muy similar a la empleada en las luchas de los *mozos* durante la época del arado de la tierra. Los soldados deben enfrentarse no sólo a la obvia despreocupación de los comuneros, sino a los recuerdos que les suscitan tanto la escena como el canto *wanka* que la acompaña: “se quedaron detenidos un buen rato. Esa faena y el canto les recordaba su infancia. Una estrella profunda empezó a latir dentro de la sangre de ambos” (p. 299). Ello detiene a los soldados por un momento y consolida la fuerza de los comuneros, aun cuando aquéllos empiezan a disparar, lo que sugiere la idea de una resistencia continua: “Las balas quemaron el aire sobre las cabezas de los comuneros. Pero ninguno interrumpió su trabajo” (p. 299). Es elocuente que los comuneros sólo dejen de trabajar cuando los *varayoq* así lo ordenan (p. 301), con lo que se revela que ellos sólo respetan a sus propias autoridades. El hecho de que los *varayoq* se rehúsen a acompañar a los soldados hasta haber dado la orden a los trabajadores también revela la naturaleza subversiva de este trabajo ya que desplaza o “demora” la autoridad del estado.¹⁷⁹

Cuando los lahuaymarcas se ofrecen a trabajar las tierras de La Esperanza, cuando los vecinos deciden partir, se reitera en este acuerdo que el trabajo de la tierra está inextricablemente ligado al hecho de defenderla, implicándose así además que las tierras venían siendo reclamadas por la comunidad indígena: “¡Era de indios lahuaymarcas todo, todo, señora! Bajaremos a defender” (p. 362). La ocupación de San Pedro por parte de los indios luego de que los vecinos abandonaran el pueblo y la reconstrucción de la iglesia bajo la modalidad de faena (p. 398), marcan el renacimiento del éste. Una vez reinstaurada la autoridad de los *varayoq* en los *ayllus* y una vez que se ha transformado a la faena en una forma de resistencia, el castigo ritual impuesto a Cisneros por las autoridades indígenas de Paraybamba sienta el precedente que permite la resurgencia de los paraybambas contra Cisneros y marca

¹⁷⁹ Una escena similar de mofa y cierto desdén se encuentra en *RP* en el *huayno* proveniente de las *chicherías* (p. 105) con el que inicialmente se recibe la entrada de las tropas a Abancay y que luego cantan unos escolares (p. 166) que observan un desfile militar.

la consolidación de una nueva fuente de justicia en la zona, aspecto que don Fermín confirma cuando le recuerda a un senador de Lima las implicaciones del hecho: “A Cisneros lo ha castigado un alcalde indio. Lo hizo azotar desnudándole en la plaza del pueblo. Medite en eso” (p. 357).

La restauración del *ayllu* y de sus estructuras de organización comunal es confirmada también por uno de los colonos de don Lucas luego de que éste fuera asesinado por don Bruno: “Somos gente... Vamos a sembrar maíz... Ya sabemos lo que tenemos que hacer. Hay orden. Cada diez tenemos un mando, un k’ollana” (p. 438). El corolario directo que se establece entre el restablecimiento de la propiedad (la hacienda), la autoridad indígena bajo el sistema de los *varayoq* (“un mando”) y la humanidad (“somos gente”) resulta aquí por demás evidente, produciendo la transformación de los colonos que se incorporan al orden cosmológico y que alcanzan fuerza simbólica: “Los indios lanzaron un grito; parecía que la voz había salido de las montañas... El grito brotó como del fondo de toda la tierra: ‘¡Son indios! Pero ¿qué más Señor?’, volvió a preguntarse don Bruno” (p. 439). La formación de un cabildo al finalizar esta escena marca la etapa final con la que se restablece el *ayllu* y resalta el papel que desempeñaron las autoridades indígenas en ello. Lo que se pone en evidencia aquí —tema que será desarrollado en mayor detalle en el capítulo siguiente— es la capacidad de Arguedas para representar o utilizar el enorme poder ceremonial o simbólico de los alcaldes para inspirar formas alternativas de resistencia indígena. En última instancia, los *varayoq* les proporcionan a los comuneros —algunos de ellos, ex colonos— el marco que les permite organizarse y presentarse como un frente unido ante sus adversarios.