



Capítulo 67



ARGUEDAS:

LA DINÁMICA DE LOS ENCUENTROS CULTURALES

TOMO III

Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales. Tomo III
Cecilia Esparza, Miguel Giusti, Gabriela Núñez,
Carmen María Pinilla, Gonzalo Portocarrero, Cecilia Rivera,
Eileen Rizo-Patrón, Carla Sagástegui, editores

© Cecilia Esparza, Miguel Giusti, Gabriela Núñez,
Carmen María Pinilla, Gonzalo Portocarrero, Cecilia Rivera,
Eileen Rizo-Patrón, Carla Sagástegui, editores, 2013

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Concepto gráfico: Lala Rebaza

Diseño de interiores: Mónica Ávila Paulette

Carátula en base al afiche *Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales*

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2013

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores

ISBN: 978-612-4146-39-8

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-07738

Registro de Proyecto Editorial: 31501361300396

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Entre el padre ausente y «la sangre de mujer»: raza, género y hombría en la obra temprana de Arguedas

MARGARITA SAONA

University of Illinois at Chicago, EE.UU.



En la vasta crítica de la obra de Arguedas, el aspecto de género sexual parece ser uno de los menos estudiados, mientras que los temas de raza, clase y opresión son considerados centrales. Este trabajo analizará la relevancia del sistema de género sexual en la sociedad peruana para la comprensión del sistema de exclusión social que la obra de Arguedas denuncia. Propongo que esta obra manifiesta un sistema de género en el que «ser hombre» está ligado a la idea de dominación y, por tanto, participa de la estigmatización del hombre subalterno como «feminizado» frente al poder —masculino— de las élites de ascendencia europea.

Particularmente en su obra temprana («Agua», «Warmá kuyay», *Los ríos profundos*), los relatos de Arguedas expresan el deseo de ver a los indios rebelarse ante el abuso de sus patronos. La frustración de ese deseo es repetidamente atribuida a una falta de «hombría» por parte de los indios. Los insultos relacionados a la falta de valor de las víctimas para sublevarse de los abusos los comparan con mujeres. Y uno de los pasajes vistos como más transgresores en *Los ríos profundos*, la rebelión de las chicheras lideradas por doña Felipa, se considera transgresor precisamente porque le da a las mujeres mestizas, y no a los hombres indígenas, el coraje de enfrentarse a los abusos.

Entre los muchos síntomas que Arguedas identifica de aquello que aqueja a la sociedad peruana la herida masculina debe ser analizada y reinterpretada. Esto permitirá reconfigurar un sistema de género que cuestione la identidad entre masculinidad y poder, formulando relaciones más igualitarias entre hombres y mujeres, y desarmando los estereotipos que ligan clase y raza a ciertas formas de hombría.

El que Arguedas equipare poder y hombría no es, por cierto, algo excepcional: simplemente refleja la ideología predominante en la sociedad peruana del siglo XX, que tampoco es única en lo que respecta al sistema de género. Lo problemático está en las implicaciones de esta perspectiva y cómo se manifiestan en su obra. Lo que trasciende en casos como los que presentaré a continuación es una caracterización de los hombres indígenas como «poco hombres» y, sobre todo, como no lo suficientemente hombres como para sostener una revolución. Por supuesto, uno de los problemas de esta perspectiva es que supone la exclusión de las mujeres (indígenas o no) de cualquier posibilidad de agencia política (y tal vez de ahí la singularidad de famoso episodio de las chicheras)¹; el otro problema es que concebir el poder como atributo de la masculinidad establece una complicidad tácita entre el patriarcado y la dominación racial y de clase. Si ser hombre es tener el poder, ¿qué ocurre con aquellos hombres que son dominados? ¿Y qué ocurre cuando esa dominación expresa la prevalencia de una *raza* sobre otra? Tanto el término *hombre* como el término *raza* se presentan como categorías biológicas que predeterminarían el acceso al poder. Como consecuencia, las condiciones de dominio parecen estar asentadas sobre factores naturales y no forjadas a partir de circunstancias sociales específicas.

Mi lectura de Arguedas es parte de un proyecto mayor que investiga la representación de la masculinidad en la cultura peruana. Al analizar la relación entre las representaciones de familia y nación en la literatura latinoamericana contemporánea es evidente el hecho de que la literatura peruana no ofrece las sagas familiares (disfuncionales o no) que sí aparecen claramente en otras literaturas. En lugar de familias multigeneracionales que entretejen su genealogía con la historia

¹ Si bien en el imaginario de la primera mitad del siglo XX, reflejado en la obra de Arguedas, las mujeres carecen de participación política, el episodio de las chicheras, aun presentado como excepcional, en realidad anticipa una serie de movimientos que conducen a una real participación femenina en el espacio público. Para un análisis de la participación política de las mujeres en la década de 1990 véase el trabajo de Cecilia Blondet (2004).

de la nación², en el Perú la mayoría de los relatos gira en torno a protagonistas masculinos cuyo cuerpo o cuyo carácter ha sido dañado. El imaginario nacional parece estar ligado, entonces, al deseo inalcanzable de un cuerpo masculino que encarne el orden patriarcal. Las imágenes de una masculinidad herida, abundantes en nuestra cultura y nuestra literatura, son el reflejo de una representación truncada de la nación.

Al pensar la masculinidad en Arguedas uno de los tópicos recurrentes en la literatura peruana se hace inmediatamente evidente: la imagen del padre ausente o débil, tan frecuente en nuestra literatura, marca definitivamente al alter ego de Arguedas que se encarna en el personaje del niño Ernesto en sus primeras obras. El trauma del abandono paterno genera el tono melancólico que domina el relato de *Los ríos profundos*. El padre biológico aparece como un hombre honesto, pero débil, incapaz tanto de confrontar al pariente rico que lo humilla como de proveer a Ernesto de un hogar. Ernesto adora a su padre, pero en el fondo sabe que es inútil aferrarse a sus promesas:

Y mi padre supo aprovechar los primeros inconvenientes para justificar el fracaso del principal interés que tuvo ese viaje. No pudo quedarse, no organizó su estudio. Durante diez días estuvo lamentando las fealdades del pueblo, su silencio, su pobreza, su clima ardiente, la falta de movimiento judicial [...]. Comprendí que mi padre se marcharía [...] Cuando me veía trataba de fingir [...] (Arguedas, 1958, p. 39).

Los pecados del padre, sus debilidades e inconsistencias se le van haciendo evidentes a Ernesto: «Mi padre ya no pudo contenerse. Era inútil ocultar que se iría [...] Se recostó sobre la mesa y lloró» (1958, p. 42). La escena es particularmente conmovedora porque revela la necesidad de Ernesto de reconstruir la figura de su padre, de dejarlo hacer nuevas promesas y fingir creer en ellas. Ernesto escucha, sin objetar, lo que su padre le dice: «Y te esperaré en las vacaciones [...] con un caballo brioso en que puedas subir los cerros y pasar los ríos al galope. Compraré una chacra junto al río, y construiremos un molino de piedra» (pp. 42-43). Pero cuando el padre finalmente se despide, la imagería poética que caracteriza la novela refleja la sensación de abandono infantil que domina a Ernesto. Cuando finalmente lo deja, Ernesto piensa que, mientras su padre esté en Chalhuanca con sus nuevos amigos,

² Una notable excepción es, justamente, una de las novelas más famosas de Arguedas, *Todas las sangres*, que no discutiré ahora dadas las limitaciones de este ensayo cuyo fin es investigar la feminización de lo indígena en su obra temprana. El análisis del colapso del mundo feudal de los Aragón de Peralta, sin embargo, evidenciaría también la crisis del sistema patriarcal, aunque la novela no lo formule propiamente en esos términos.

él «recibiría la corriente poderosa y triste que golpea a los niños, cuando deben enfrentarse solos a un mundo cargado de monstruos y de fuego, y de grandes ríos que cantan con la música más hermosa al chocar contra las piedras y las islas» (p. 43).

La sensación de desamparo en que Ernesto queda se va a repetir y la desilusión que experimenta con respecto a su padre —y que el niño no necesariamente verbaliza— se va a replicar en otras figuras paternas en las que Ernesto busca temporalmente apoyo. Pero en algunos casos la sensación de orfandad no se produce porque la figura paterna sea débil, ya que existe otro extremo en el espectro paterno que socava en Ernesto cualquier sensación de seguridad. Es la imagen paterna que encarna la solidez, la estabilidad, el poder y la autoridad, pero que tampoco es capaz de darle confianza y amor a Ernesto, puesto que abusa del poder que tiene. Este extremo es representado por el padre «espiritual» que Ernesto quisiera encontrar en el director del colegio. El Padre Director revela el abuso de poder por parte de quienes lo tienen y la hipocresía de los poderosos que pretenden proteger a quienes en realidad explotan:

El Padre hablaba esta vez de otro modo, no como lo hizo en el tablادillo de la hacienda, frente al patio barroso que pisaban los colonos de Patibamba. Quizá era una idea, un presentimiento solo mío. El quechua en que habló a los indios me causaba amargura. «¿Tiene varios espíritus?», me pregunté, oyéndole en la capilla. «A nosotros no pretende hacernos llorar a torrentes, no quiere que nuestro corazón se humille, que caiga en el barro del piso, donde los gusanos del bagazo se arrastran... A nosotros nos ilumina, nos levanta hasta confundirnos con su alma...» (pp. 131-132).

Esa sutil caracterización del poder que nos permite la visión preadolescente de Ernesto debería ser suficiente para desmantelar el artificio de la autoridad patriarcal. Ernesto percibe la duplicidad de quien apoya y halaga a sus iguales o superiores, pero humilla a los que considera inferiores. Ese poder que el padre detenta se apoya en un sistema de jerarquías que ante los ojos de Ernesto es insostenible.

Sin embargo, Ernesto sigue anhelando un padre capaz de detentar el poder, un poder que debería ser justo y sabio, no uno que se sostenga en el sistema de opresión que no puede dejar de ver. La explotación de los débiles indigna a Ernesto, quien habla con frecuencia de su amor por los indios y su cultura. Pero él mismo no sabe cómo conceptualizar ese sistema de opresión, y al hablar de la sumisión de los indígenas ante el poder de los terratenientes blancos la presenta demasiadas veces como una forma de feminización e introduce nociones de género en una historia que debería comprenderse desde formas de dominación política y social.

La perspectiva de Ernesto, presente no solo en *Los ríos profundos* sino también en «Warma kuyay» y «Aguá», es la de indignación y frustración ante la injusticia que lo rodea, y su deseo de justicia con frecuencia contrasta con la manera en la que los adultos aceptan el *status quo*. En *Los ríos profundos* Ernesto y su padre llegan a Cusco con la ilusión de pedirle ayuda al Viejo, tío de su padre, pero el padre le advierte al niño que todos los señores del Cusco son avaros. Ernesto se sorprende: «¿Lo permite el Inca?» (p. 15). A lo que su padre contesta: «Los [I]ncas están muertos».

La pregunta de Ernesto le hace eco al mito mesiánico del Inkarrí explorado por Alberto Flores Galindo en *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes* (1986). Aunque el mito exprese más el deseo del restablecimiento de un orden que realmente el del regreso del cuerpo fragmentado del Inca, la imagen es sintomática: el cuerpo masculino desgarrado, la cabeza separada del cuerpo, representando simbólicamente la castración, y la idea de que es la reconstitución de ese cuerpo la que traerá el Pachacuti, la vuelta del mundo. Ernesto participa de ese deseo de un cuerpo masculino recobrado, íntegro, capaz de restaurar el orden social. Y, sin embargo, los hombres que tienen una presencia real en su vida asumen dos roles: son opresores u oprimidos. El deseo de Ernesto de que el Inca imponga el orden y la justicia manifiesta una concepción del poder soberano como masculino, un deseo del Padre.

Pero el Inca no existe. No existe un padre justo y benévolo cuya ley ordena el universo. Hay padres que detentan el poder de manera abusiva y hay hombres débiles sometidos a esos abusos. Cuando su compañero Ántero habla de los colonos de su hacienda los presenta infantilizándolos, como niños que deben ser castigados («Y siempre les echan látigo. Mi madre sufre por ellos; pero mi padre tiene que cumplir [...] hay que zurrarlos [...] Lloran no como si les castigaran, sino como si fueran huérfanos. Es triste»). (Arguedas, 1958, p. 156) La violencia es masculina, la compasión femenina. Y ante esta imagen de los indios humillados, impotentes, Ernesto evoca los indios de sus recuerdos, aquellos que dice haber conocido de muy niño, cuando fue criado entre ellos: «En los pueblos donde he vivido con mi padre, los indios no son erk'es. Aquí parece que no los dejan llegar a ser hombre. Tienen miedo, siempre, como criaturas» (1958, p. 156) Pero el recuerdo de Ernesto parece venir de otro espacio y otro tiempo, quizá de una memoria de antes de la caída, cuando estaba con el Padre.

A diferencia de los indios, incapaces de luchar por sus derechos, las chicheras lideradas por doña Felipa muestran su capacidad de acción cuando protestan ante el acaparamiento de la sal por parte de las autoridades. Las chicheras roban la sal

y la distribuyen entre los indios. Este episodio de la novela es uno de los más comentados, tal vez por la sorpresa ante la forma en que destaca la agencia femenina.

La intersección de clase, raza y género hace que las cholos chicheras aparezcan en *Los ríos profundos* posiblemente como la única posibilidad de romper con el *status quo*. La antropóloga Mary Weismantel ha estudiado la manera en que las mujeres mestizas de los Andes que participan en la economía de mercado escapan de los estereotipos de lo femenino (2001). También Anne Lambright ha notado que es en el espacio híbrido de las chicherías de Huanupata que el niño Ernesto se convierte en un intelectual mestizo (2000). Pero la perspectiva de Ernesto en esta etapa formativa sigue reafirmando la dicotomía masculino/femenino y enfatizando como *femeninas* la debilidad y la incapacidad de actuar. Ernesto se maravilla ante la capacidad de liderazgo de la chichera doña Felipa y la describe con admiración:

Pero ahí estaba ella, la cabecilla, regulando desde lo alto del poyo hasta los latidos del corazón de cada una de las enfurecidas y victoriosas cholos. Al menor intento de romper el silencio, ella miraba, y las propias mujeres se empujaban unas a otras, imponiéndose orden, buscando equilibrio. Del rostro ancho de la chichera [...] brotaba una fuerza reguladora que envolvía, que detenía y ahuyentaba el temor (Arguedas, 1958, p. 103).

La forma en que doña Felipa dirige el levantamiento de las chicheras encarna para Ernesto la sensación de dignidad de todos cuantos participan y contrasta fuertemente con las ocasiones en las que el Padre Director se dirige a los indios para controlarlos a través de la degradación. La imagen de doña Felipa escapa al sistema de género que rige la vida de Ernesto y va a aparecer a lo largo del libro como un símbolo de algo que el niño es incapaz de precisar.

Al ausentarse el padre, Ernesto proyecta en el Padre Director su deseo de una figura paterna, pero se horroriza al ver la forma en que el sacerdote usa su autoridad para manipular y degradar a los indios. Y, sin embargo, Ernesto no solo rechaza ese abuso de poder del Padre Director, sino también el que los indios se sometan a su discurso. Cuando ve a los indios llorar ante el sermón del Padre Director que busca humillarlos, se indigna y recuerda que fue criado por indios «más hombres que estos» (1958, p. 242).

La ecuación de opresión y humillación con la falta de *hombria* aparece repetidamente en la obra de Arguedas y, a menudo, el narrador evoca por contraste indios que en su recuerdo sí eran verdaderos hombres para compararlos con los que aparecen

como personajes activos en el presente de la narración. Los indios con los que Ernesto interactúa despiertan en él sentimientos de compasión, pero percibimos en la voz narrativa también una forma de indignación al percibir que los indios parecen incapaces de sublevarse ante la degradación a la que se les somete.

Este es el caso de uno de los más antologados cuentos de Arguedas, «Agua»³. En el cuento, los terratenientes han cortado el acceso de los comuneros al agua. Cuando Pantaleón, el héroe de la historia, trata de incitar a los indios a que desafíen el poder de los terratenientes explicando que los indios son muchos y los terratenientes pocos, el narrador declara:

Los sanjuanes se pusieron asustadizos, los tinkis también. Pantacha hablaba de alzamiento, ellos tenían miedo a eso, acordándose de los chaviñas. Los chaviñas botaron ocho leguas de cercos que don Pedro mandó hacer en tierras de la comunidad; lo correataron a don Pedro para matarlo. Pero después vinieron soldados a Chaviña y abalearon a los comuneros con sus viejos y sus criaturas; algunos que se fueron, a las alturas no más se escaparon. Eran como mujer los sanjuanes, le temían al alzamiento (Arguedas, 1984, p. 22).

El miedo real de ser asesinados a balazos no parece ser justificación suficiente para el narrador. Mientras que la historia del levantamiento sofocado con armas de fuego debería poder explicar los temores de los indios, la conclusión «eran como mujer» supone invalidarlos: ser mujer es ser pusilánime y cobarde. No se trata de que los sanjuanes se resistan a un levantamiento porque la experiencia les dice que la consecuencia de sublevarse puede ser la muerte, sino porque son como mujeres, es decir, asustadizos, miedosos sin justificación para sus miedos.

El cuento «Warma kuyay, amor de niño» presenta un relato de formación en el que la imagen del mundo del niño Ernesto colapsa al descubrir que Justina, la india de la que está platónicamente enamorado, ha sido violada por don Froylán, el patrón. Ernesto espera que Kutu, el novio de Justina, venga la afrenta y no puede entender la negativa de Kutu. Ernesto llora y Kutu le dice: «¡Déjate, niño! Yo, pues, soy “endio”, no puedo con el patrón. Otra vez, cuando seas “abugau”, vas a fregar a don Froylán» (1984, p. 44). Ernesto insiste, le recuerda a Kutu todas las maldades de don Froylán, pero Kutu simplemente repite «¡“Endio” no puede, niño! ¡“Endio” no puede!». La conclusión de Ernesto es que Kutu es un cobarde:

³ Publicado originalmente en la colección *Diamantes y pedernales* en 1954 (Arguedas, 1984).

«Kutu tenía sangre de mujer: le temblaba a don Froylán, casi a todos los hombres les temía. Le quitaron su mujer y se fue a ocultar en los pueblos del interior [...] ¡Era cobarde!» (pp. 47-48). En lugar de entender el «endio no puede» de Kutu en términos de la situación de opresión racial y social que revela, Ernesto la interpreta sencillamente feminizando al indio en forma despectiva. Una y otra vez tener miedo es ser femenino, tener «sangre de mujer», y es despreciable.

Richard C. Trexler, presenta amplia evidencia de que «feminizar» el cuerpo de los enemigos derrotados, una práctica militar común desde la Antigüedad, no era desconocida entre las sociedades indígenas de las Américas y continuó siendo utilizada durante la Conquista (1995). La violación de los vencidos, la castración, circuncisión y otras formas de violencia sexual eran maneras de marcar al enemigo con una masculinidad mancillada para así feminizarlo. Estas prácticas continúan activas, aunque funcionen únicamente de manera figurativa, en los distintos sistemas simbólicos de origen patriarcal, como puede verse en el estudio de Eduardo Archetti sobre los insultos entre los hinchas del fútbol argentino: las imágenes utilizadas para degradar a los oponentes provienen de referencias a la sodomización, la emasculación u otras formas de *feminizar* al adversario (2002). En su artículo «Altering Masculinities: The Spanish Conquest and the Evolution of the Latin American *Machismo*», Michael Hardin añade que la violación de mujeres, en un contexto en que son tratadas como propiedad de los hombres, es también una forma de ejercer poder sobre los hombres vencidos (2002).

Siglos después de la Conquista, «Warma kuyay» todavía da testimonio de las maneras en las que el abuso de mujeres indígenas era una demostración de dominación masculina sobre grupos de hombres subalternos. Y aun en nuestros días, el reporte de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) nos recuerda que, desgraciadamente, esta ha seguido siendo una práctica común dentro del abuso de los derechos humanos en nuestro país: la violación de las mujeres se usa para marcar el oprobio de toda una comunidad⁴.

⁴ En un artículo sobre la perspectiva de género en el Informe final de la CVR, Julissa Mantilla Falcón resalta las dificultades para recoger testimonio sobre los abusos sexuales (2007). Los crímenes sexuales no figuraban inicialmente entre los que la CVR debía reportar. Hubo que apelar a normas jurídicas internacionales y, luego, instar a que este tipo de crímenes se reportara, venciendo toda suerte de resistencias. El estudio de Kimberly Theidon también da cuenta de las dificultades de las víctimas de violación para hablar de este tipo de abuso, por el temor a ser marginadas por su propia comunidad (2009, pp. 108-130).

La violación de Justina en «Warma kuyay» podría leerse como una denuncia por parte de Arguedas de los abusos sexuales realizados por los patrones. La rabia y las lágrimas de Ernesto mueven a los lectores a la indignación ante el desamparo de los débiles y el abuso y la impunidad de los poderosos. Pero se activa, a través de la victimización de Justina, una triangulación, como la formulada por la lectura que Eve Kosofsky Sedgwick hace de la rivalidad masculina descubierta por Rene Girard en los triángulos amorosos de la literatura (1985, pp. 23-25). El deseo, para Girard, no es tanto el de poseer al objeto amoroso, sino el de imponerse al rival. En esta tensión es que Sedgwick sitúa el deseo homosocial. Al observar este tipo de triangulación en «Warma kuyay» es posible ver que no se trata tanto del deseo por Justina: se trata en realidad de la masculinidad de Kutu, o incluso de la de Ernesto que invierte su propia hombría transferencialmente en el novio de Justina. La propia masculinidad de Ernesto es mancillada en el abuso cometido por don Froilán. Al ser solo un niño, le confiere a Kutu el poder de defender la honra de la mujer que ama y así la suya propia, pero la respuesta de Kutu, «endio no puede», revela la impotencia indígena y frustra cualquier posibilidad de Ernesto de ver su hombría representada.

Así, lo que parece ser una denuncia del brutal abuso de poder de don Froilán acaba dictaminando la falta de hombría de Kutu, su feminización y su abyección. Esto es problemático en términos ideológicos, ya que lo que pretende ser la denuncia social de Arguedas en última instancia participa del sistema de dominación de género ya que reactiva la castración simbólica de los indios al equiparar la falta de poder con la feminidad.

La imagen omnipresente de los indios como niños impotentes y asustados o como afeminados es consistente con el imaginario patriarcal responsable de esas formas de dominación. Los hombres deben ser la encarnación del poder, pero en la sociedad peruana la subordinación de ciertos grupos de hombres ante otros se sostiene principalmente a través de jerarquías de raza y de clase. Al mismo tiempo, los hombres (blancos) supuestamente representan la autoridad desde el periodo colonial, pero incluso esos hombres en el poder estaban subordinados primero a la colonia española y luego a las fuerzas del imperialismo y del mercado. La autoridad siempre fue algo lejano y falaz y, como bien explican desde distintas perspectivas Gonzalo Portocarrero (2004) y Juan Carlos Ubilluz (2006), la sociedad criolla se desarrolló de maneras en las que la Ley simplemente podía ser adaptada o ignorada. Por ello, la conexión entre masculinidad, poder y autoridad va a revelar constantemente las contradicciones sobre las que se erige la sociedad peruana.

Los hombres (blancos) supuestamente detentan el poder, pero ese poder es muchas veces ficticio. Admitir la fragilidad de ese poder es poner en cuestión la propia identidad de género y, por ello, o se vive en una perpetua sensación de inseguridad e indefensión o se detenta una máscara de poder y autoridad por medio de la violencia y el abuso.

La crisis de un sistema patriarcal en el que autoridad y hombría son equiparadas podría tomar distintas formas. Al pensar en subjetividades masculinas desde el contexto de la sociedad norteamericana de posguerra, Kaja Silverman sugiere la posibilidad de que desde los márgenes se presente una contestación a la ficción dominante que equipara pene y falo y se propongan masculinidades heterogéneas, formas de ser hombre que no pretenden encarnar al Hombre con mayúscula, que es inmune a la castración (1992). Sin embargo, por lo general la ficción peruana sigue obsesionada con la castración imaginada, anhelando la recuperación del poder que supuestamente se encarna en el cuerpo masculino intacto, completo, incólume. Los traumas sociales, la Conquista, la pérdida de territorio resultante de la Guerra con Chile, el terrible conflicto interno de nuestra historia reciente, son imaginados todavía como formas de emasculación y perpetúan el deseo por el Inca o el «hombre fuerte»: el mesías cuyo cuerpo se reconstituirá para restituir el orden social.

Cuando Arguedas representa a los indios como infantiles y afeminados, cuando contrasta a los indios de la experiencia presente del narrador con indios míticos de su recuerdo, más valientes, más hombres, está reproduciendo este sistema de género que equipara masculinidad y poder y, por tanto, opera una castración simbólica de aquellos hombres que son despojados de cualquier forma de poder por razones históricas, sociales y económicas. Esto perpetúa las imágenes de una deficiencia indígena con respecto a una masculinidad ideal inalcanzable.

Arguedas no pudo escapar a la peculiar variante peruana de la ficción dominante en la que no solo se liga el poder a la hombría, sino que se sostiene sobre una imagen de hombría hegemónica en la que el hombre blanco es el más macho. Al representar el terror de los indios oprimidos como una forma de feminidad, Arguedas avala la asociación de la hombría con el poder que ejercen los hombres blancos. Así, Arguedas acaba por recrear una conflagración de sexo, raza y poder que lejos de cuestionar el sistema patriarcal en el que se apoya la explotación de los indios, lo sustenta. Pero no podía ser de otra manera: ¿cómo imaginar una masculinidad en los márgenes cuando se está inmerso en la ficción dominante?

¿Es posible imaginar manifestaciones del género sexual y de la agencia política que escapen al marco ideológico de la propia sociedad?

Tal vez sí. Tal vez Arguedas mismo entrevió, como en un sueño, la posibilidad utópica de un orden distinto en la rebelión de las chicheras. Bajo el liderazgo de doña Felipa se forja la posibilidad de una revolución: «Cerca de Huanupata muchos hombres y mujeres se sumaron a la comisión [...] Era ya un pueblo el que iba tras de las mulas, avanzando a paso de danza. Las chicheras seguían cantando con el rostro sonriente» (1958, p. 105). Es cierto que las chicheras son castigadas y la sal que repartieron, expropiada y devuelta a los poderosos. La rebelión fracasa. Pero doña Felipa, al no ser apresada, se transforma en figura mítica, en Inkarrí, quizá, al quedar como la promesa de que la revolución puede volver.

Noticias contradictorias sobre su paradero, la posibilidad de que trajera «chunchos» de la selva para enfrentar a la policía, rumores de que la han visto en un pueblo o en otro sin realmente poder fijar su paradero: son todas referencias que la sitúan en los márgenes, escapando a la ficción dominante. Su sexualidad también contradice los parámetros masculino/femenino utilizados para clasificar a los indios de «poco hombres». Se la llama «machorra», se dice que es «peor que los soldados», que no ha entregado los fusiles (1958, p. 143). Doña Felipa tiene que ser masculinizada para contraponer su imagen a la de la ficción dominante, pero tal vez es esta la única manera en la que Arguedas puede imaginar, en el momento en el que escribe, una salida al sistema en el que la opresión de los indios se traduce en infantilización y feminización ante el poder del hombre blanco.

Ernesto sigue anhelando el regreso de una figura paterna. Posiblemente esto conduce a la masculinización de doña Felipa. Pero también es posible que gracias a la marginalidad de este personaje Arguedas pueda concebir un orden en el que la «sangre de mujer» no sea sinónimo de abyección y sometimiento.

Bibliografía

- Archetti, Eduardo (2002). Soccer and Masculinity. En Gabriela Nouzeilles y Graciela Montaldo (eds.), *The Argentina Reader: History, Culture, Politics* (pp. 519-524). Durham: Duke University Press.
- Arguedas, José María (1958). *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Losada.

- Arguedas, José María (1984). *Breve antología didáctica: «Agua», «Warma kuyay», «Oda al Jet», «Qué es el folklore», «No soy un aculturado»*. Cuarta edición. Lima: Horizonte.
- Blondet, Cecilia (2004). *Lecciones de la participación política de las mujeres. Democracia, gobierno y derechos humanos*. Ginebra: Instituto de Investigación de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD).
- Flores Galindo, Alberto (1986). *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. La Habana: Casa de las Américas.
- Hardin, Michael (2002). Altering Masculinities: The Spanish Conquest and the Evolution of the Latin American *Machismo*. *International Journal of Sexuality and Gender Studies*, 7 (1), 1-22.
- Lambricht, Anne (2000). Time, Space, and Gender: Creating the Hybrid Intellectual in «*Los ríos profundos*». *Latin American Literary Review*, 8 (55), 5-26.
- Mantilla Falcón, Julissa (2007). «Sin la verdad de las mujeres, la historia no estará completa». El reto de incorporar una perspectiva de género en la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. En Anne Pérotin-Dumon (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*. http://www.historizarelpasado-vivo.cl/es_contenido.php
- Portocarrero Maisch, Gonzalo (2004). *Rostros criollos del mal. Cultura y transgresión en la sociedad peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1985). *Between Men: English Literature and Male Homosexual Desire*. Nueva York: Columbia University Press.
- Silverman, Kaja (1992). *Male Subjectivity at the Margins*. Nueva York: Routledge.
- Theidon, Kimberly (2009). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.
- Trexler, Richard C. (1995). *Sex and Conquest: Gender Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*. Nueva York: Cornell University Press.
- Ubilluz, Juan Carlos (2006). *Nuevos súbditos. Cinismo y perversión en la sociedad contemporánea*. Lima: IEP.
- Weismantel, Mary (2001). *Cholas y Pishtacos. Stories of Sex and Race in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.