



Capítulo 76



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

Manuel González Prada y José María Arguedas: hacia una nueva justicia social en el Perú

GIULIANNA ZAMBRANO

The University of Texas at Austin, EE.UU.

*Nada tan útil como los gritos de alarma; por exagerados que parezcan,
ellos arrancan a la Humanidad de su letargo, la vuelven al sentimiento de su misión,
la obligan a proseguir su marcha secular.*

Manuel González Prada, *Utilidad de los rebeldes*



Tanto Manuel González Prada (1844-1918) como José María Arguedas (1911-1969) sobresalen en el panorama de la literatura peruana por hacer de su obra una puesta en duda de la realidad imperante en el Perú de sus respectivas épocas. La desconfianza del presente y la búsqueda de alternativas sociales y políticas son los principales móviles literarios que, aunque en diferentes momentos históricos y desde distintos estilos, producen paralelos importantes, principalmente, en torno a la población indígena peruana. No obstante, la lectura del pensamiento político de ambos escritores muchas veces se ha visto truncada por el distanciamiento de la práctica política tradicional que mostraron en vida. Ajenos a la acción partidista e inmersos en un espíritu crítico manifiesto en sus textos, muchas veces han sido abordados como escritores con propuestas políticas fallidas o incompletas. Bruno Podestá, por ejemplo, en el prólogo al libro *Pensamiento político de González Prada*, menciona la comparación frecuente de la obra del escritor limeño con «los materiales reunidos de un edificio sin hacer» (1975, p. 11). Al parecer, la gran obra del ensayista y poeta nunca llegó a realizarse y se reconoce en él un pensamiento escindido, multiforme e incluso contradictorio. En el caso de Arguedas, la diversidad de interpretaciones de los finales

de sus novelas y su suicidio han servido como soportes a esta idea de límite e imposibilidad en la realización de su «gran proyecto».

A pesar de las sugeridas limitaciones, vale la pena recalcar que lejos de procurar la estabilidad de la nación peruana en un sentido programático, ambos escritores, y esta será una premisa importante en este ensayo, buscaron nuevas formas de entender al Perú, de desestabilizarlo y alejarlo de las estructuras coloniales persistentes. De ahí que González Prada articulara en sus textos una crítica a los entresijos coloniales en la sociedad peruana independiente, sociedad que años más tarde Arguedas retrató de la misma manera. En *Discurso del Politeama* de 1888, por ejemplo, el escritor limeño denunció la alianza entre el cura, el juez y el hacendado como la «trinidad embrutecedora» que mantenía adormecido al pueblo indígena, siendo esta estructura la base de lo que había constituido el sistema de dominación colonial y continuaba marginando a la población indígena del país aún décadas después de la Independencia peruana (2009, p. 240). Años más tarde, Arguedas, en su célebre novela *Los ríos profundos*, publicada en 1958, narra la realidad de la población indígena en la sierra peruana, resaltando la extrema violencia y disgregación provocada por estructuras similares.

Por este motivo, este trabajo pretende articular los paralelos entre la crítica anticolonialista del escritor decimonónico —presentada sobre todo en sus ensayos de tendencia anarquista publicados a principios del siglo XX— y el posicionamiento político de Arguedas en, principalmente, *Los ríos profundos*. Ambos escritores, alentados por una suerte de espíritu de rebeldía ante las formas existentes, proponen visiones alternativas en torno a la justicia social como la base de un nuevo proyecto de nación que rompa con las estructuras establecidas por el colonialismo. Así, sus escritos denuncian un colonialismo interno —tal como será estudiado más tarde por Aníbal Quijano (2000) con su concepto de la colonialidad del poder— que rebasa la época del colonialismo español formal.

Veamos, para empezar, el caso de Manuel González Prada. Cuando en el escritor limeño estalla el espíritu crítico frente a la realidad peruana, los rezagos de la Guerra del Pacífico habían marcado gran parte de sus motivaciones. La pérdida de territorio, la posterior ocupación de Lima por el ejército chileno, la incautación de obras de la Biblioteca Nacional, entre otros hechos, hicieron inevitable pensar las causas de tan lamentable desenlace. Como afirma José Carlos Mariátegui, González Prada, «no resistió el impulso histórico que lo empujaba a pasar de la tranquila especulación parnasiana a la áspera batalla política» (1993, p. 232). De ahí que su móvil litera-

rio haya pasado a ser la búsqueda de un nuevo proyecto político que denunciara culpables y propusiera cambios que redimieran al Perú de su anquilosamiento. Su juicio, entonces, traspasó la división de víctimas y victimarios, avanzando a estructuras, instituciones y valores de la realidad social que observaba. Desde las ideas del librepensamiento, pudo visualizar las trabas que estancarían el desarrollo de un Perú libre e igualitario, encontrándolas, sobre todo, en la persistencia de formas e instituciones coloniales represivas y en la moralidad católica tradicional.

En los textos de González Prada, la crítica al Estado republicano se establece sobre la idea de un conflicto entre opresores y oprimidos cuyo origen se sitúa en la época colonial. La dominación se transforma en un tema central y está representada en varias instituciones y figuras que aparecen como motivos recurrentes de la obra: los poderosos, las formas de autoridad (Estado, clero, militares, policías, el señor feudal, entre otras) y la ley. Por la dominación, afirma en el texto «El Estado», de 1904, «el individuo se ha degradado hasta el punto de convertirse en cuerpo sin alma, incondicionalmente sometido a la fuerza del Estado; para él suda y se agota en la mina, en el terruño y en la fábrica; por él lucha y muere en los campos de batallas» (2009, p. 297). El conflicto se conforma alrededor de los límites a la libertad que, justificados en relaciones de poder, someten a unos y benefician a otros. Esta lógica se aplica al Estado, al clero, al poder colonial, al feudalismo y al fenómeno capitalista que acarrea la modernización.

Si la cuestión de la época era repensar a las naciones, la propuesta de González Prada rompe con las aproximaciones tradicionales cuando, en lugar de preguntarse qué hacer con la masa, el pueblo, el Calibán, el nativo o la bestia —referentes frecuentes en la literatura de la época para sugerir la otredad a la que se enfrenta el sujeto que elabora el discurso—, su propuesta individualista recurre a interpelar a los sujetos reprimidos en la defensa de la libertad. Denuncia así al criollismo que perpetúa formas de dominación coloniales y de estas últimas sugiere que son los crímenes contra la humanidad más salvajes. Gonzalo Portocarrero analiza esta reacción en González Prada como una «mala conciencia» criolla y sugiere lo siguiente:

Él [González Prada] es un criollo «culposo», que sabe perfectamente la «mentira» que perpetúa la servidumbre indígena. Y de otro lado, se da cuenta de que una de las raíces de la tradición criolla es precisamente la negada cultura andina. Su discurso llama, por tanto, a asumir como propio lo negado. Y, entonces, a tomar conciencia de que el Perú es básicamente un país andino (2010, p. 216).

De ahí que esta búsqueda de un nuevo Perú incorpore lo negado durante la colonia y se inicie con la denuncia de las profundidades de esta dominación y negación establecidas durante periodo colonial.

Si bien los textos del periodo anarquista del escritor de *Páginas libres* pueden ser interpretados como una crítica aislada a cada forma de poder y autoridad, lo que importa subrayar para el objetivo de este análisis es la importancia de su horizonte normativo y los sujetos a quienes su construcción discursiva convoca. Cansado de la liturgia católica que, desde su perspectiva, reprime la individualidad, González Prada recrimina a dicha liturgia fuertemente, buscando introducir un discurso de rebelión. Este discurso de rebelión es, quizá, el principal factor en la justicia del escritor decimonónico, ya que en lugar de seguir promulgando la pasividad del cristianismo, alaba el espíritu que busca la revolución y la acción constante. En este sentido, niega los principios del cristianismo como cuando afirma que Cristo es «hijo de un padre que probablemente no existe, [que] viene a redimirnos de una culpa que seguramente no hemos cometido» (2009, p. 316). Esta negación se transforma, luego, en el reproche a la ausencia de dinamismo en sus credos, como en el siguiente fragmento de su ensayo «El deber anárquico»:

[El cristianismo] siembra la resignación en el ánimo de los oprimidos, con engañadora música celestial adormece el espíritu de rebeldía y contribuye a perpetuar en el mundo el reinado de la injusticia [...] los grandes conflictos se resuelven con la esperanza de una remuneración póstuma donde el individuo, en lugar de sublevarse contra la iniquidad, apela resignadamente al fallo de un juez divino y problemático (pp. 317-318).

Ante esa resignación, González Prada pretende incentivar la rebelión de los oprimidos desde las ideas del anarquismo. Las formas de poder y el anquilosamiento cristiano constituyen el frente ante el cual un nuevo Perú —y una nueva Latinoamérica— debe plantear desafíos por ser parte de las rémoras de su condición colonial.

Las alternativas de justicia propuestas por este pensador van a responder a las necesidades del mundo, moderno y tradicional, que contempla, como lo describe en el siguiente extracto del texto «La revolución» de 1907:

El mundo civilizado vive una revolución latente: revolución del filósofo contra los absurdos del dogma, revolución del individuo contra la omnipotencia del Estado, revolución del obrero contra las explotaciones del capital, revolución de la mujer

contra la tiranía del hombre, revolución de uno y otro sexo contra la esclavitud del amor y la cárcel del matrimonio; en fin, de todos contra todo (p. 325).

En enunciados como este radica la pertinencia del pensamiento político del escritor de *Horas de lucha* para las generaciones posteriores ya que, ante todo, denunció las formas de dominación coloniales y dilucidó las nuevas luchas de la modernidad —relacionadas con las identidades y con el capital¹—. Aunque él mismo dudó de la posibilidad de realización de la revolución anarquista a la que dio forma, su interés procuró un «cambio de táctica» y la construcción de una nueva visión de «orden público» para las sociedades latinoamericanas que renovara de raíz aquel sistema que se basaba en la explotación. Buscó un ideal de justicia en el cual la ciudadanía no fuera igual a «clases privilegiadas» y la ley no fuera, como afirma en «Cambio de táctica», en 1905, aquella que «dictada y sancionada por las clases dominadoras [...] se [redujera] a la iniquidad justificada por los amos» (González Prada, 2001). De esta forma, escribe en «Primero de mayo», de 1906, que la rebelión anarquista no sería «una guerra entre clases y clases, sino un generoso trabajo de emancipación humana» (2001).

En última instancia, el espíritu de rebelión que propone constituye una manera de causar un deseo de alejarse del presente, una desconfianza de su viabilidad y, como recuerda en el texto «Utilidad de los rebeldes», con «ese deseo y con esa desconfianza un gran bien: despertar a los dormidos y sacudir a los perezosos». A diferencia de aquellos que intentaron construir un discurso que reordenara la fragmentariedad de la Modernidad y calmara la incertidumbre de la época, González Prada buscó la resistencia a las certidumbres y el renacimiento del espíritu de la duda e inconformidad que, como afirma en «Utilidad de los rebeldes», «gracias a la acción de los rebeldes, resultaría, en una infiltración incesante de elementos dinámicos en un mundo con visos de inercia, una amalgama de temeridad y prudencia, de quietud y movimiento, lo que constituye la vida y la esencia de las sociedades» (2001).

Desde el espacio novelístico, Arguedas comparte con González Prada este espíritu crítico y esa vivacidad para cuestionar la realidad, la cual no es muy diferente

¹ Vale la pena recalcar la trayectoria intelectual de González Prada, quien en textos como *Discurso del Politeama* cree en el poder de la educación para incorporar a la población indígena y adopta una posición paternalista. Sin embargo, radicaliza cada vez más su pensamiento hasta buscar nuevas formas de emancipación humana que renueven profundamente la sociedad existente.

en el Perú arguediano. Además, la novela plantea la necesidad de una justicia, sobre todo, emancipadora. Así, el escenario que presenta Arguedas en *Los ríos profundos* remite a la misma situación de dominación planteada años antes por el autor de *Horas de lucha*. En la novela, a través de Ernesto, podemos circular por distintos espacios del Perú serrano, con sus encantos y sus conflictos, conocemos hacendados, curas, jóvenes, indígenas sin voz e indígenas que cantan. Evidentemente, en el mundo de Arguedas hay una diversidad de personajes que complejizan el discurso más panfletario de González Prada. Sin embargo, en ambos autores el espíritu de rebeldía y el posicionamiento político en contra de las estructuras coloniales de dominación es análogo. Por eso, mi lectura sobre la célebre novela de Arguedas sugiere que, aunque en la ella Ernesto se afirma en su inestabilidad como sujeto que se desenvuelve en mundos diversos —como ha sido estudiado por críticos como Antonio Cornejo Polar (1994)—, existe un aspecto constante en su relación con el mundo que lo rodea, que puede ser analizado sin que esto implique la resolución de estos mundos discordantes. En *Los ríos profundos* una conciliación entre Ernesto, como individuo, y su toma de posición en relación con su alrededor parecen afirmar la construcción de una identidad política que en la novela lo lleva a defender a los indígenas y a negar dos tipos de sistemas de dominación: la hacienda, simbolizada en el Viejo, y la violencia sexual que se elabora alrededor de la violación constante que sufre la opa Marcelina. Con la finalidad de entender la formación de esta identidad voy a analizar las relaciones de Ernesto con algunos personajes que de una u otra manera refieren a uno de estos sistemas, sea como opresores u oprimidos.

El colegio y la realidad social que lo rodea en *Los ríos profundos* aparecen como un microcosmos de la sociedad peruana que funciona como referente de Arguedas. Dentro de este escenario, la heterogeneidad está representada en la diversidad de sujetos e intercambios que se desarrollan entre ellos. Quizá la relación que aquí llama más la atención por sus cambios y sus múltiples simbologías es la relación de Ernesto con Ántero. El Markask'a, como lo llama en las primeras referencias, en algún momento parece el joven más cercano a Ernesto. Entre ambos se desarrolla una amistad alrededor de dos símbolos: el *zumbayllu* y el amor caballeresco e idealizado que representa la relación de Ántero con Salvinia. Dentro de las grescas, las violaciones y todo el escenario hostil que se había levantado en el colegio y que alejaban a Ernesto de su relación con Abancay, internándolo en la rememoración de su infancia, Ántero le entrega el *zumbayllu* que «para [Ernesto] era un ser nuevo, una aparición en el mundo hostil, un lazo que [lo] unía a ese patio

odiado, a ese valle doliente, al colegio» (Arguedas, 2002, pp. 242-243). Este servía a la vez como una nueva dinámica de interacción social que lograba combatir al poder violento de Lleras —el arquetipo de la opresión entre los estudiantes—.

No obstante, a medida que se desarrolla la novela, las percepciones de Ántero cambian y comienzan a evidenciar los dos sistemas que Ernesto pretende rechazar. La imagen de Ántero se transforma y más tarde, sobre él, Ernesto afirma:

Ya no parecía un colegial, a medida que hablaba, su rostro se endurecía, maduraba. No le conocía, no le conocía bien, pensaba yo, mientras tanto. Podía haberse vestido de montar, con esos pantalones que tienen refuerzo de cuero; llevar en las manos un fuste y cubrirse la cabeza con un sombrero alón de paja. Tendría el aspecto de un *hacendado* pequeño, generoso, lleno de ambición, adorado por sus indios. ¿Dónde estaba el alegre, el diestro colegial campeón del zumbayllu? Sus ojos que contemplaban el baile del zumbayllu confundiendo su alma con el juguete bailador, ahora miraban como los de un *raptor*, un cachorro crecido, impaciente por empezar su vida libre (2002, p. 294; las cursivas son mías).

En Ántero, Ernesto reconoce dos estructuras de dominación que constituyen los ejes en la novela —la del raptor y la del hacendado— y después de este reconocimiento decide, y esta decisión se vuelve crucial en la interpretación de la identidad política de Ernesto, devolver el *zumbayllu* a su dueño inicial. Si bien Ántero no acepta que se lo regrese, el alivio solo llega a Ernesto cuando entierra el *zumbayllu*. Esto, refuerza el distanciamiento de Ántero y «los de sus clase». Al enterrar el trompo afirma lo siguiente:

¡Claro que sería su destino, el de su sangre!— iba diciendo, recordando a Ántero, mientras me dirigía, despacio, al campo de juego. En un extremo del patio oscuro, cavé con mis dedos un hueco. Con un vidrio fino me ayudé para ahondarlo. Y allí enterré el zumbayllu. Lo estiré al fondo, palpándolo con mis dedos, y lo sepulté. Apisoné bien la tierra. Me sentí aliviado (p. 420).

Ninguna de las relaciones aparece tan clara como la anteriormente descrita. No obstante, muchas de ellas dan cuenta de cómo se va perfilando una conciencia política en Ernesto que busca defender a los débiles y marginados.

La opa Marcelina y Palacitos en el colegio funcionan como los «débiles», receptores de una violencia de distinto tipo. Ernesto, en relación con la opa, se mantuvo siempre alejado de la violencia sexual ejercida en contra de ella y, al final de la novela, en el lecho de su muerte, es el primero que da un paso para humanizarla al llamarla

doña y reconocerla víctima inocente de un sistema de opresión degenerado que, con la peste, empieza a recibir escarmiento. La peste en la novela es la venganza de la opa y el motor de la subversión del orden tradicional, subversión en la que Ernesto participa cuando humaniza a los animalizados y los lleva incluso a una categoría angelical. Doña Marcelina, en palabras de Ernesto, «¡ha sufrido, ha sufrido! Caminando o sentada, haciendo o no haciendo, ha sufrido. ¡Ahora le pondrás luz en su mente, la harás ángel y la harás cantar en tu gloria, Gran Señor [...]!» (p. 446). Aunque toda esta santificación de la opa es interpretada por el Padre Director como un delirio, es efectiva en reconocer de qué lado se ubica Ernesto —como sujeto político— en su sociedad.

Por otro lado, con Palacitos la situación es similar. Él es, y como el mismo Ernesto afirma en la novela, «el indio Palacios, como solían llamarlo a veces los soberbios, y los enemigos» (p. 441), el único que al final de la novela se va despedir de Ernesto enclaustrado en la celda del hermano Miguel y le entrega «las monedas de oro que [le] harían llegar hasta cualquiera de los dos cielos: el de su padre o el que dicen que espera en la otra vida a los que han sufrido» (p. 441). A diferencia de las construcciones en la novela indigenista, Arguedas no monta para su personaje principal un universo maniqueo, sino que complejiza no solo la identidad del personaje-narrador sino la de los mismos personajes con los que se interrelaciona, todos enfrentados al universo heterogéneo que los rodea.

El Padre Director que podría ser analizado dentro del microcosmos del colegio como la figura con mayor poder, no se ubica dentro de la dicotomía bueno-malo sino que en su relación con Ernesto se caracteriza de manera ambigua. Él castiga y protege a Ernesto, oprime pero también da sosiego. Él es capaz de dar duros golpes en reprimenda, pero, también, de devolverles el consuelo a los colonos y llevarlos al llanto. Estas contradicciones no pasan desapercibidas por Ernesto, quien lo caracteriza en el párrafo a continuación:

Era alto, de andar imponente, con su cabellera cana, levantada. Cuando ninguna preocupación violenta lo asaltaba, su rostro y toda su figura reflejaban dulzura; un abrazo suyo, entonces, su mano sobre la cabeza de algún pequeño que sufriera, por el rencor, la desesperación o el dolor físico, calmaba, creaba alegría. Quizá yo era el único interno a quien le llegaba, por mis recuerdos, la sombra de lo que en él también había de tenebroso, de inmisericorde (p. 446).

El padre aparece entonces como reproductor de un discurso oficial y regulador por su rol de educador; pero, también, da calma y amparo a los niños del colegio.

No obstante, el autor no toma una decisión política sino hasta el final de la novela. Allí, Ernesto resuelve todo este universo complejo de una manera que resulta particularmente interesante en una lectura política de la obra arguediana. Ernesto, como individuo, como una suerte de alter ego del autor, niega la voluntad de su padre de ir a la hacienda del Viejo para salvarse de la peste. El Viejo es parte de ese sistema colonial que quiere negar y por eso afirma lo siguiente:

Empecé a subir la cuesta. Recordé entonces la advertencia del Padre Director y los relatos de Ántero [...] El pongo que permanecía de pie, afuera en el corredor, que podía ser aniquilado si el Viejo daba una orden. Retrocedí [...] ¡Mejor me hundo en la quebrada! —exclamé— la atravieso, llego a Toraya, y de allí a la cordillera... ¡no me agarrará la peste! (p. 460).

A Ernesto no lo alcanzará la peste, venganza de la opa Marcelina por la violencia sexual en Abancay, tampoco lo absorberá el poder del Viejo. Negando ambos discursos de poder y aún con sus sentimientos de pertenencia irresueltos, él desafía la búsqueda de unidad que, en América Latina, ha resultado en proyectos que niegan la posibilidad de existir a estos universos culturales diversos. Sin embargo, el protagonista se afirma como un sujeto político, capaz de posicionarse, de decidir a favor de un nuevo Perú que deje atrás las instituciones y estructuras de dominación colonial.

La utopía arguediana, según Cornejo Polar, no se refiere a una síntesis conciliante, sino a una pluralidad múltiple, inclusive contradictoria, que «no abdica frente al turbador anhelo de ser muchos seres, vivir muchas vidas, hablar muchos lenguajes, habitar muchos mundos» (1994, p. 217). Pero, desde esta lectura sugerida, la utopía arguediana es también saber reconocer que dentro de esta pluralidad es necesario un posicionamiento, es necesario un espíritu de negación y rebeldía que sepa poner el dedo en la llaga a un sistema de violencia e injusticia, de pestes y ausencia de libertad. Con una perspectiva más consistente y compleja del Perú, la obra de Arguedas continúa con este espíritu crítico de la realidad peruana que González Prada empieza. Espíritu que, al denunciar estructuras de poder, puede proponer un modelo de justicia nuevo, ajeno a las relaciones de poder establecidas en la colonia. En *Los ríos profundos*, la cuestión de la identidad de Ernesto, escindida entre dos mundos, es mucho menos establecida, es verdad, que su proceso

de construcción como sujeto político. No obstante, vale la pena recalcar que este modelo de relacionarse con el mundo, de lidiar con las diferencias es, sin duda, todavía pertinente en la construcción del pensamiento político latinoamericano a cien años del nacimiento de Arguedas.

Bibliografía

- Arguedas, José María (2002). *Los ríos profundos*. Madrid: Cátedra.
- Cornejo Polar, Antonio (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- González Prada, Manuel (2001). *Anarquía*. <http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/li-bros/anarquia/index.html>
- González Prada, Manuel (2009). *Manuel González Prada. ¡Los jóvenes a la obra!: textos esenciales*. Estudio preliminar, selección y notas de David Sobrevilla. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Mariátegui, José Carlos (1993). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México DF: Era.
- Podestá, Bruno (1975). *Pensamiento político de González Prada*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Portocarrero, Gonzalo (2010). El indio como prójimo: González Prada y el nacimiento de la tradición democrática en el Perú. En Thomas Ward (ed.), «*El porvenir nos debe una victoria*». *La insólita modernidad de Manuel González Prada* (pp. 215-228). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, VI (2), 342-388.