



Capítulo 14



ARGUEDAS:
LA DINÁMICA DE LOS ENCUENTROS CULTURALES

TOMO I

Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales. Tomo I
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: abril de 2013

Tiraje: 500 ejemplares

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

ISBN: 978-612-4146-32-9

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-05741

Registro de Proyecto Editorial: 31501361300212

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Los ríos profundos y la representación de proyectos raciales

FEDERICO ABEL CHALUPA
Bowling Green State University, EE.UU.



En un artículo publicado en la edición digital internacional del periódico *El País* (España) acerca de las recientes elecciones presidenciales peruanas, el novelista peruano Alonso Cueto relata:

[...] una señora que coincidió conmigo en una reunión social me dijo que le parecía inadmisible que el Perú votara por otro «cholo» como Humala. Cuando le dije que me parecía increíble (aunque desgraciadamente no lo es) que alguien pensara así, me dijo que prefería a los japoneses, pues ellos al menos «conformaban» una raza superior (2011).

Traigo a colación este comentario para resaltar tres posibles asunciones implícitas sobre cuestiones raciales que dicho comentario revela en relación con ciertos imaginarios de la nación peruana. Primero, la esencialización de la fisicalidad o rasgos fenotípicos del cuerpo del individuo, en este caso de ambos —Ollanta Humala y Keiko Fujimori—, como un marcador. Segundo, la existencia de una jerarquía racial basada en el marcador cuerpo a partir del cual se crean categorías, se les asigna un valor y se las estratifica —en este caso la fisicalidad del cuerpo de Ollanta lo encasilla de una manera esencialista en la categoría «cholo» con una valoración

negativa; y, la de Keiko, la encasilla en la categoría japonés o chino con una valoración más positiva—. Tercero, lo que la señora parece estar diciéndole a Cueto es que, en términos raciales, ni Ollanta ni Keiko son aceptables, pero que Keiko encarna el mal menor; es decir, ninguna de las dos fisicalidades encarna el auténtico cuerpo de la nación peruana.

No es mi intención en este trabajo asumir una aproximación biologista sobre la racialización de la sociedad peruana o sobre la novela de Arguedas en cuestión; tampoco busco minimizar la importancia de otros sistemas de estratificación social, como el sistema de clase o de género sexual en la construcción del imaginario nacional. Mi objetivo general en el presente estudio es rastrear y analizar ciertas condiciones bajo las cuales ciertos proyectos raciales parecen haber funcionalizado la fisicalidad del cuerpo humano como un marcador importante sobre el que se construyen imaginarios del cuerpo de la nación, tanto hegemónicos como subalternos. A partir de esta aproximación, propongo se considere la novela *Los ríos profundos*, de José María Arguedas, como un mundo narrativo donde el narrador representa la fisicalidad del cuerpo como un marcador referencial de un proyecto racial subalterno de base andina, el cual se textualiza en abierta diferencia con los proyectos raciales de base occidental que facilitaron la construcción oficial de la peruanidad en los años cincuenta.

Mi ángulo de lectura está basado en dos teorías críticas raciales. Trabajo la conexión entre raza e imaginario nacional a partir de la teoría de la etnicidad ficticia de Etienne Balibar, en especial su propuesta central de que «toda comunidad social reproducida por el funcionamiento de instituciones es imaginaria» (2002, p. 221)¹. Desde esta perspectiva, él se refiere a la etnicidad ficticia como a una comunidad fabricada o inventada por la nación-Estado (2002); en sus palabras: «ninguna nación posee una base étnica naturalmente [...] las poblaciones incluídas o dominadas son etnizadas —esto es, representadas en el pasado o en el futuro como si formaran una comunidad natural [...]—» (2002, p. 224). Sin embargo, el contenido y la forma de esta comunidad o cuerpo nacional imaginario, de acuerdo a Balibar, encarnan o están ligados a los de las élites (2002). Para Sara Radcliffe y Sallie Westwood, a pesar de que el

¹ Todas las traducciones del inglés son mías.

[...] proyecto moderno [de nación] en América Latina está conectado con la identidad mestiza, [la ideología] de blanqueamiento [de las élites] ha persistido, tal como lo expresa la ahora famosa frase del General Lara: «Todos nos hacemos blancos cuando aceptamos los retos de la cultura nacional» (1996, p. 31).

La teoría de la formación racial de Michael Omi y Howard Winant (2002) me permite trabajar el texto literario, en este caso *Los ríos profundos*, como un proyecto racial. De acuerdo a estos estudiosos, los proyectos raciales «son simultáneamente una interpretación, representación o explicación de las dinámicas raciales y un esfuerzo para reorganizar y redistribuir los recursos de acuerdo a categorías raciales particulares» (p. 125). La función de los proyectos raciales es fundamental en una formación o sistema racial porque hacen el trabajo ideológico de interconectar las estructuras sociales con las representaciones culturales. Ellos explican que los ciudadanos son constantemente bombardeados por proyectos raciales oficiales y no oficiales, a través de una diversidad de textos escritos y orales. La esencia de este bombardeo es ideológica a tal punto que:

[...] todos aprendemos una combinación, una versión de las reglas de clasificación racial y de nuestra propia identidad racial, frecuentemente sin ninguna enseñanza obvia o una inculcación consciente. De esta manera la raza se convierte en “sentido común” —una manera de comprender, explicar y actuar en el mundo [...] (p. 127).

He dividido mi trabajo en dos partes; en la primera parte, me interesa describir, de manera esquemática e historiográfica, cuatro proyectos raciales decimonónicos de base occidental que parecen haber funcionalizado la fisicalidad del cuerpo como un marcador importante sobre el que se construyeron imaginarios del cuerpo de la nación peruana. En la segunda parte, busco estudiar la novela de Arguedas como un proyecto racial subalterno de base andina, que se define en abierta diferencia con los proyectos raciales de base occidental que construyeron tanto el sistema racial como los imaginarios nacionales hegemónicos en el Perú durante las primeras cinco décadas del siglo XX.

1. Proyectos raciales decimonónicos de base occidental

De acuerdo a Mariselle Meléndez:

[...] en *Constructing the Criollo Archive*, Antony Higgins llama la atención a la importancia de examinar la rara vez estudiada producción discursiva latinoamericana [de fines] del siglo XVIII para entender mejor el proceso dinámico de construcción de la identidad nacional (2006, p. 207).

Este proceso empezaría durante los primeros veinte años del siglo XIX. El «archivo criollo» era, según Higgins, una «red de intelectuales e instituciones» cuyo propósito era producir «textos y proclamas autoritativas» acerca de la historia natural y cultural de sus respectivos países (citado en Meléndez, 2006, p. 207). Meléndez considera que el periódico *Mercurio peruano* (1791-1795) puede ser visto como el primer *locus* de enunciación usado por intelectuales criollos o blancos de dicho país para articular su «imagen de la nación peruana» (p. 207). Este imaginario tenía las siguientes características que probaron ser seminales: 1) el rol central de los criollos, ya que estos creían que sin ellos el «país no podría lograr progreso ni prominencia intelectual» (p. 209); 2) el rol central de la ciudad de Lima, donde ellos vivían, como el «mejor lugar que encarnaba las mejores cualidades necesarias para ayudar al Perú a ser una mejor nación» (p. 210); 3) el rol problemático de las mujeres y las razas inferiores, en particular los indígenas y los negros, en el «proceso epistemológico de la construcción de la nación peruana» (p. 218).

A pesar de que los criollos de esta generación reconocieron las valiosas contribuciones tanto de mujeres como de indígenas y negros en las guerras de la independencia, una vez embarcados en el proceso de construcción de la nación poscolonial, retomaron el imaginario de los años anteriores planteado en el *Mercurio peruano*. El acceso al conocimiento, al lenguaje libertario y a las estructuras de sentimiento patriótico que muchas mujeres, indígenas y negros tuvieron durante las guerras de la independencia fue visto por los criollos como una amenaza a sus proyectos masculinos y raciales de construcción de la nación.

En el caso de los indígenas y de los negros, los criollos retomaron la postura representada en el *Mercurio peruano*: existía una gran y natural desigualdad intelectual y moral entre ellos y los indígenas y negros; sin embargo, a ello añadieron desde su imaginario poscolonial la creencia de que, con el tiempo, las instituciones republicanas lograrían disminuir dichas desigualdades (Weismantel & Eisenman, 1998).

En el Perú, la codificación legal de este proyecto racial se dio, por un lado, por medio de la Constitución, que establecía el principio de igualdad política entre todos los peruanos; pero, por el otro, se mantuvo la estratificación racial, al no promulgar ninguna ley que aboliera ni el tributo indígena ni la esclavitud de los negros durante los primeros treinta años de vida republicana.

Luego de este primer imaginario de construcción de la nación peruana, caracterizado por ser uno de transición entre el mantenimiento de estructuras coloniales y el de producción de nuevas estructuras poscoloniales, vino la implementación de lo que yo llamo «el proyecto racial de modernidad nacional», el cual se da durante los dos periodos presidenciales de Ramón Castilla (1845-1851 y 1855-1862). Esta fue la época en que las élites criollas insertaron al Perú en lo que Immanuel Wallerstein ha denominado la «economía-mundo» (1974, p. 391), como un productor de materias primas —específicamente como productor de fertilizante natural o guano—. Según Francesca Denegri:

Los ingresos procedentes de su venta fueron usados para financiar la organización del aparato estatal, la abolición de la esclavitud [y del tributo indígena], la modernización de la economía nacional y la promoción, si bien incipiente, de una industria nacional [...] [así como] la modernización de las instituciones políticas y sociales (1996, p. 21).

Esta modernización en términos raciales fue inscrita por los intelectuales criollos liberales peruanos como parte de «una expresión regional de la racionalización global de la dominación de la burguesía [europea decimonónica]» (Weismantel & Eisenman, 1998, p. 127).

La abolición del tributo indígena y de la esclavitud le permitió al Estado desentenderse, según Andrés Guerrero,

De la reglamentación y control de las relaciones laborales, mercantiles, productivas, reproductivas y rituales, es decir de los lazos entre los ciudadanos blanco-mestizos y los sujetos indígenas [y negros]. Al hacerlo, relegó y delegó de facto la administración [étnica y racial] al ámbito privado y doméstico, la desplazó hacia la cotidianidad (1993, p. 91)².

Al mismo tiempo, le permitió a la élite criolla peruana asumir, desde la cotidianidad, un monopolio de la representación del indígena y del negro, así como montar un asalto a las tierras comunales indígenas que, hasta ese momento, habían sido protegidas al menos legalmente. Mientras que este asalto se justificó discursivamente en términos de progreso, la representación del indígena y del negro se vio alimentada por los discursos raciales de las ciencias.

² A pesar de que este estudio de Guerrero es sobre el Ecuador decimonónico, considero que también es aplicable a la realidad peruana de esa época.

Un miembro de esa élite criolla, en este caso conservadora, Manuel Atanasio Fuentes, en su afán de demostrarles a los intelectuales europeos que estaban equivocados en representar al Perú como un país de indios y de negros y, por ende, condenado a un futuro sin progreso, escribió en 1867 un tratado científico intitulado *Lima: apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres*, en el que diluyó la presencia de los indígenas y de los negros como parte de la nación peruana. En este tratado, usando estadísticas, análisis fisonómicos y tecnologías de reproducción (como litografías), construyó un proyecto racial que mostraba una imagen mestiza del cuerpo nacional del Perú, la cual representó en términos metafóricos como un «campo de flores». Según Deborah Poole,

[...] para defender su proyecto nacional Fuentes necesitó mantener la ficción, tan central al concepto europeo de nación, que Lima (esto es el Perú) era una comunidad de individuos o ciudadanos. A pesar de ser físicamente diferentes el uno del otro, estos individuos formaban un variado y agradable «campo de flores», en el cual el ojo podía ver los límites compartidos del campo, pero no los límites que separaban tan agudamente los colores distintivos de las flores (1997, p. 161).

Así, mientras que la generación anterior reconoció, aunque en términos problemáticos, la presencia de los indígenas y de los negros, esta segunda generación estuvo interesada en diluir totalmente esa presencia en la comunidad nacional. No está de más subrayar que ambas generaciones compartían un mismo sentimiento de superioridad racial criollo.

El proyecto racial de Clorinda Matto de Turner, representado en *Aves sin nido*, estuvo en contra del imaginario de esa segunda generación de criollos que pretendía borrar la presencia indígena de la nación. Desde este punto de vista, el proyecto racial de Matto de Turner participó del mismo objetivo que tenía el proyecto racial de Manuel González Prada: señalar la presencia del cuerpo indígena en la nación.

El hecho de que el proyecto racial de Matto reinscribe la presencia de los indígenas en la nación, como varios críticos lo han señalado —entre ellos Antonio Cornejo Polar, en los noventa y, más recientemente, Ana Peluffo—, se evidencia en el texto a través del término «aves sin nido», ya que este funciona como una alegoría nacional (Cornejo, 1994). Sin embargo, creo que es posible caracterizar esta alegoría nacional de una manera distinta a la señalada por ambos críticos; ellos ven esa alegoría como «representación utópica del mestizaje racial de la nación» (Peluffo, 2004, p. 11). Para mí, esta alegoría nacional apunta a representar, en primer lugar, la presencia de los indígenas en la nación como huérfanos, con todas

las connotaciones de vulnerabilidad que esa condición conlleva —en particular, explotación económica y abuso sexual—. En segundo lugar, esta alegoría reinscribe el rol de la mujer criolla en la construcción de la nación peruana como madre republicana adoptiva de los indígenas³.

Una similitud del proyecto representado en *Aves sin nido* con el de González Prada está en que ambos señalan inequívocamente la presencia de los indígenas en la nación como sujetos de explotación. En su ensayo «Nuestros indios», González Prada puntualiza que es imposible llamar democrática a una nación en la que dos tercios de los peruanos son sistemáticamente ignorados y explotados; luego, pasa a señalar que la supuesta racionalidad detrás de esta discriminación se ha basado, durante la época republicana decimonónica, en los postulados del racismo científico europeo que los criollos peruanos habían adoptado. Él demuestra que esos postulados son una invención europea para justificar su empresa colonialista, empresa que, de acuerdo a él, los criollos han asumido como suya. Pero, claramente, González Prada opta por una posición diferente a la de Matto de Turner cuando termina sentenciando que «el indio se redimirá merced a su propio esfuerzo, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde, un Areche» (1970, p. 201).

2. El proyecto racial de base andina de Arguedas en *Los ríos profundos*

Según Marisol de la Cadena, en el siglo XX hay tres «periodos conceptuales» (1998, p. 144) en los que ella estudia a intelectuales peruanos, tanto de derecha como de izquierda, que fundamentan lo que —desde mi lectura— yo llamo proyectos raciales de base occidental. En el primer periodo (1910-1930), de acuerdo a De la Cadena, ambos grupos de intelectuales, desde Víctor Andrés Belaúnde hasta José Carlos Mariátegui, pasando por Luis Valcárcel, «usan la raza como una categoría central analítica» (p. 144). Estos rechazan específicamente diferencias biológicas, pero al mismo tiempo aceptan como jerarquías raciales legítimas las diferencias intelectuales y morales entre los grupos de individuos (p. 146). Estas son, desde las perspectivas de esos intelectuales, determinadas por la geografía peruana, de tal manera que los habitantes de la costa, particularmente los limeños, son vistos como blancos u occidentales, mientras que los serranos como

³ Según Sarah Chambers, la idealizada imagen de la madre republicana promovida por los agentes de los gobiernos incentivaba a las mujeres decimonónicas latinoamericanas a educarse con el propósito de criar a sus hijos para ser «responsables, virtuosos y ciudadanos patrióticos» (2002, p. 73).

cholos o indios. Esto crea lo que ella denomina la noción de «lugares apropiados raciales» o, en otros términos, «geografías de identidad» (Radcliffe & Westwood, 1996, p. 107).

Para De la Cadena, «durante el segundo periodo (1930-1960) tanto la intelligentsia oficial como la de oposición descartaron a la raza como un concepto científico válido» (1998, p. 144). Los intelectuales, durante este periodo, continuaron construyendo imaginarios nacionales; sin embargo, reemplazaron la raza por la etnicidad. Aunque esta vez fueron designados como grupos étnicos, De la Cadena señala que la nueva retórica étnica continuó marcando a los cholos y a los indios como inferiores, a tal punto que «la construcción social de “gente decente” y su definición como blancos reales u honorarios se mantuvo sin cuestionamiento» (p. 152). De la Cadena apunta que Valcárcel continuó teniendo una gran influencia en este periodo, esta vez desde una posición oficialista; no obstante, surgieron otros intelectuales como Uriel García, Ciro Alegría y Víctor Raúl Haya de la Torre al otro lado del espectro político. Ella considera que José María Arguedas «es uno de los representantes de esta era intelectual que tuvo mayor éxito» (p. 153).

A pesar de esta apreciación, De la Cadena solo le dedica a Arguedas un párrafo y medio. En su discusión sobre Arguedas, basándose en un fragmento de un artículo escrito por este sobre el folklore musical andino, lo sitúa al lado de Valcárcel; además, ella señala que en él hay «ecos del purismo indigenista [de Valcárcel] combinado con la noción de lugares apropiados raciales [usada por la generación anterior]» (p. 153). Esta aserción de De la Cadena sobre la postura de Arguedas es parcial y, por lo tanto, problemática. Primero porque, como muchos han demostrado —entre ellos Alberto Flores Galindo—, hay una gran diferencia entre los artículos antropológicos de Arguedas y su novelística (1992); segundo, porque aún si solo se consideraran sus artículos antropológicos de esta época, él presenta en ellos una gran variedad de posturas. Según Misha Kokotovich, esta variedad de posturas es «producto de su intento de abrir un espacio para la cultura indígena y la agencia indígenas dentro de la antropología desarrollista en la que fue entrenado en la época en que las alternativas más radicales de cambio social parecían imposibles» (2006, p. 97).

En contraste, opina Kokovitch, «un código cultural andino moldea la historia en *Los ríos profundos*, permitiéndole a Arguedas imaginar alternativas más radicales que las limitadas opciones esbozadas en sus artículos antropológicos de los años cincuenta» (2006, p. 98). La presencia fundamental de este código cultural andino

ha sido discutida desde varios puntos de vista y abordando distintas temáticas por varios críticos en excelentes estudios sobre esta novela —como Sara Castro Klarén, Antonio Cornejo Polar, Ricardo González Vigil, Julio Ortega, William Rowe, por citar algunos nombres—; sin embargo, como ya lo he mencionado anteriormente, en este estudio busco revelar y discutir cómo Arguedas representa en *Los ríos profundos* una visión subalterna andina de la raza y, al hacerlo, propone un proyecto racial en abierta diferencia con los proyectos raciales de base occidental propuestos por los otros intelectuales de su generación.

Antes de continuar, es necesario puntualizar en qué consiste la visión subalterna indígena de raza. En su artículo «Race in the Andes: Global Movements and Popular Ontologies», Mary Weismantel y Stephen Eisenman señalan que tanto la concepción de raza como la construcción de sistemas raciales no son terreno exclusivo de las élites criollas peruanas o de las élites de las sociedades occidentales. Para estos estudiosos, existe tanto una conceptualización como un sistema subalterno indígena de raza que «es sutil pero profundamente diferente del esencialismo» (1998, p. 113) que caracteriza a los sistemas de base occidental. Continúan ellos:

La raza se manifiesta en la ontología indígena popular como una forma de conocimiento que es real e histórica, fija y al mismo tiempo totalmente contingente [pero] sobre todo es [...] insistentemente materialista (p. 133).

Mientras los intelectuales peruanos de base occidental perciben la raza ya sea como parte de la naturaleza inmanente de una persona o como manifestación cultural contingente, los indígenas andinos reconocen que la «raza se acumula dentro del cuerpo [...] en sus órganos, en sus impulsos, como resultado de una vida vivida dentro de una comunidad humana en un momento específico en el tiempo» (p. 134).

Esta «noción [de] que la raza es más social que individual [...] y reside en el cuerpo histórico» (p. 136) les permite a los indígenas andinos, de acuerdo a Weismantel y Eisenman, determinar que las diferencias «fisiológicas superficiales tienen importancia no por haber heredado atributos intelectuales o psicológicos, sino por la sugerencia de membresía —posiblemente a través de generaciones— en la sociedad de indios o de blancos» (p. 136). De esta manera, Weismantel y Eisenman señalan que es posible para los indígenas «[llamar] a una familia de negros que viven entre los blancos “blanca” y a unos hermanos pelirrojos y pecosos que viven vidas indígenas “indios”» (p. 137). Una característica importante en la

conceptualización de la raza según esta ontología indígena es que el cuerpo blanco tiene privilegios; los indígenas saben que «ser blanco es propiedad: [encarna] un conjunto de privilegios económicos y políticos que han pasado de generación a generación» (p. 136). Esto quiere decir que, mientras ciertos proyectos raciales de base occidental —como el paporreteado por la señora en el relato de Cueto que comenté al principio de este estudio— usan los rasgos fenotípicos superficiales como marcadores únicos y esenciales para clasificar a las personas, en el sistema racial indígena, ser pelirrojo, por ejemplo, es notable, pero no dice tanto de la raza de una persona como el récord físico indeleble de su membresía a una comunidad y su grado de acceso a ciertos privilegios económicos y políticos.

Para mí, uno de los aspectos más ignorados por la crítica con respecto a *Los ríos profundos* es el hecho de que las voces narrativas, en particular la de Ernesto, prestan una tremenda atención a la fisicalidad del cuerpo o, más precisamente, a los rasgos fenotípicos de los personajes. Por ejemplo, Clorinda, la joven que Ernesto amó cuando tenía diez años y que compara con Alcira, un personaje terciario, es descrita de esa manera: «esa joven de Saisa tenía los cabellos del color y de la calidad de la paja ya trillada de la cebada. Sus ojos eran azules, como los de mi padre, pero inquietos, cual los de un ave de altura» (Arguedas, 1987, p. 164). Desde los personajes secundarios, como el Hermano Miguel y su negritud —él que tenía «su color prieto, sus cabellos que ensortijándose mostraban la forma de la cabeza» (p. 231)— o los compañeros de la escuela, como Antero, hasta los personajes principales, como Ernesto y su padre —«Mi padre era un modelo de ademanes caballerescos. Si yo hubiera tenido los ojos azules de él, sus manos blancas y su hermosa barba rubia» (p. 116)—, son descritos de esta manera.

A continuación, me interesa analizar cómo Arguedas representa la fisicalidad del cuerpo en tres personajes: uno terciario, Salvinia; otro secundario, Antero; y el propio Ernesto.

Salvinia es una jovencita del pueblo de Abancay de la cual Antero estaba platónicamente enamorado y a la cual Ernesto, a pedido de Antero, le escribe una carta de amor. Antero se la describe a Ernesto de esta forma: «De cerca y de lejos he mirado a todas las chicas. Y ella es la reina. Se llama Salvinia. Esta en el colegio de Las Mercedes, vive en la Avenida de Condebamba, cerca del hospital. Tiene ojos chiquitos y negros. El cerquillo le tapa la frente. Es bien morena, casi negra» (p. 81). Por su parte, cuando Ernesto la ve por primera vez se la describe al lector de la siguiente manera:

Qué delgada y morena parecía! Su falda corta de color lila, y su blusa blanca, lucían juvenilmente bajo el resplandor solemne de las nubes altísimas [...] Tenía ojos rasgados, imperceptiblemente oblicuos; era el cerquillo, recto, cuidadosamente cortado, lo que hacía posible descubrir la graciosa línea de sus ojos [...] Me dio la mano. Sus dedos eran largos y dejaban una sensación de suavidad que perduraba (pp. 115-116).

Estas descripciones de Salvinia denotan la ontología indígena de raza que comprende la pertenencia de un individuo a un grupo racial en términos socio-históricos y no esencializa sus rasgos fenotípicos. En estas descripciones, ser «bien morena, casi negra», por ejemplo, es notable, pero no dice tanto de la raza de Salvinia como su récord físico indeleble de membresía a una comunidad blanca u occidental encarnado en la suavidad de sus manos, la meticulosidad de su peinado, el vestido que lleva, el colegio donde estudia, el barrio donde vive.

Con respecto a Antero, la visión subalterna indígena de la raza es representada en el texto de una manera distinta. El narrador continúa manifestando su énfasis al describir sus rasgos fenotípicos sin esencializarlos, es decir, acentuando no su individualidad corporal, sino su cuerpo social histórico. Sin embargo, el cuerpo social histórico de Antero es leído incorrectamente por Ernesto la primera vez que lo presenta al lector; luego, más adelante en el relato, Ernesto rectifica su lectura del cuerpo social histórico de su compañero. La primera vez, lo presenta como un pelirrubio lleno de lunares que, por haber capturado la magia del canto en el *zumbayllu*, denota su membresía en la comunidad indígena. Ernesto lo describe de esta manera:

Antero tenía cabellos rubios, su cabeza parecía arder en los días de gran sol. La piel de su rostro era también dorada; pero tenía muchos lunares en la frente. Candela le llamaban sus condiscípulos; otros le decían Markask'a, el Marcado a causa de sus lunares. Antero miraba el zumbayllu con un detenimiento contagioso. Mientras bailaba el trompo todos guardaban silencio. Así atento, agachado, con el rostro afilado, la nariz delgada y alta, Antero parecía asomarse desde otro espacio.

De pronto Lleras gritó, cuando aún no había caído el trompo: —Fuera akatank'as! Mirando esa brujería del Candela! Fuera, zorrinos! (p. 77).

Más tarde, cuando se desencadena la rebelión de las chicheras, Ernesto descubre el verdadero cuerpo social histórico de Antero: se da cuenta de que este encarna «un conjunto de privilegios económicos y políticos que han pasado de generación

a generación» que son propiedad exclusiva de aquellos con membresía en la sociedad blanca (Weismantel & Eisenman, 1998, p. 136):

Antero me miró largo rato. Sus lunares tenían como brillo [...] —Yo, hermano, si los indios se levantaran, los iría matando fácil—dijo.

—No te entiendo, Antero!—le contesté, espantado—Y lo que has dicho que llorabas?

—Lloraba. ¿Quién no? Pero a los indios hay que sujetarlos bien. Tú no puedes entender porque no eres dueño (Arguedas, 1987, pp. 161-162).

Antes de este incidente, Ernesto había llegado a la siguiente conclusión sobre Antero:

Ya no parecía un colegial; a medida que hablaba, su rostro se endurecía, maduraba. «No le conocía, no reconocía bien», pensaba yo [...] tenía el aspecto de un hacendado pequeño, lleno de ambición, temido por sus indios (p. 119).

En el caso de Ernesto como personaje, a pesar de que no encontramos una descripción directa de la fisicalidad de su cuerpo en cuanto a sus características fenotípicas, sí podemos reconocer una de manera indirecta. El propio Ernesto deja saber al lector que no es rubio ni tiene ojos azules, como su padre; sin embargo, es a través de la provocación que le hace su compañero Rondinel que el lector puede confirmar que las características fenotípicas superficiales del cuerpo de Ernesto son las de un blanco pero que, desde una lectura ontológica indígena, su cuerpo social histórico debe ser visto como perteneciente a la comunidad de indios. Luego de que Ernesto había leído el *Manual* de Carreño durante un almuerzo en el internado, Rondinel se le acercó y le dijo: «—Tú crees ya leer mucho [...] Crees también que eres un gran maestro del *zumbayllu*. Eres un indiecito, aunque pareces blanco! Un indiecito no más!» (p. 85). Más tarde, el propio Ernesto reconfirma su identidad como perteneciente a la comunidad de indios:

Por la noche, en el rosario, quise encomendarme y no pude. La vergüenza me ató la lengua y el pensamiento.

Entonces, mientras temblaba de vergüenza, vino a mi memoria, como un relámpago, la imagen del Apu K'arwarasi. Y le hablé a él, como se encomendaban los escolares de mi aldea nativa, cuando tenían que luchar o competir en carreras y en pruebas de valor.

—Solo tú, Apu y el Markask'a! —le dije. —Apu K'arwarasu, a ti voy a dedicarte mi pelea! Mándame tu killincho para que me vigile, para que me chille desde lo alto.

A patadas, carago [sic], en su culo, en su costilla de perro hambriento, en su cuello de violín! Ja caraya! Yo soy lucana, minero lucana! Nakak! (pp. 89-90).

Para finalizar, me interesa discutir otro aspecto que está directamente relacionado con el proyecto racial subalterno indígena representado en *Los ríos profundos*: la diversidad de comunidades indígenas a las que las voces narrativas aluden en el texto.

Mientras que los intelectuales de base occidental parecen interesados en discutir sus concepciones de raza en un sentido direccional exógeno —es decir, solo con el propósito de establecer categorías raciales concretas que distingan, por ejemplo, a blancos de indios—, en *Los ríos profundos* las voces narrativas parecen sugerir en sentido bidireccional, tanto exógeno como endógeno. En las páginas anteriores inmediatas, he discutido la dirección exógena. Allí he tratado de demostrar que la intención de una de las voces narrativas, la de Ernesto, es interpretar, representar y/o explicar, desde esa concepción ontológica indígena, categorías y dinámicas raciales, determinando la pertenencia de varios personajes a la comunidad de blancos o a la de indios.

Sin embargo, esa misma voz narrativa también sugiere al lector la importancia de no homogenizar la categoría «indio», al representar en el texto tres cuerpos históricos indígenas diversos (el de los pongos y colonos pertenecientes a la hacienda; el de los comuneros pertenecientes al *ayllu*, en el que Ernesto se incluye a sí mismo; y el de los chunchos de origen selvático). Esta vez, el narrador centra su atención en registrar el récord físico indeleble de membresía a una determinada comunidad de indios, en un caso explotada y dependiente de la feudalidad blanca —los pongos y colonos— y, en otro, una comunidad de indios autónoma e independiente de la feudalidad blanca —los comuneros y los chunchos—.

Las citas a continuación hacen referencia al pongo en la casa del Viejo al inicio de la novela.

El indio cargó los bultos de mi padre y el mío. Yo lo había examinado atentamente porque suponía que era el pongo. El pantalón muy ceñido, solo le abrigaba hasta las rodillas. Estaba descalzo; sus piernas desnudas mostraban los músculos en paquetes duros que brillaban. —El viejo lo obligará a que se lave, en el Cuzco, pensé. Su figura tenía apariencia frágil; era espigado, no alto. Se veía, por los bordes, la armazón de paja de su montera. No nos miró. Bajo el ala de la montera pude observar su nariz aguileña, sus ojos hundidos, los tendones resaltantes del cuello. La expresión del mestizo era, en cambio, casi insolente. Vestía de montar (p. 9).

Luego de andar con su padre por Cusco y de vuelta a la casa del Viejo, la voz narrativa de Ernesto vuelve a describir al pongo:

El pongo esperaba en la puerta. Se quitó la montera, y así descubierto, nos siguió hasta el tercer patio. Venía sin hacer ruido, con los cabellos revueltos, levantados. Le hablé en quechua. Me miró extrañado.

—¿No sabe hablar? —le pregunte a mi padre.

—No se atreve —me dijo. A pesar de que nos acompaña a la cocina.

En ninguno de los centenares de pueblos donde había vivido con mi padre, hay pongos.

—Tayta —le dije en quechua al indio, —¿Tú eres cuzqueño?

—Manan —contestó. De la hacienda.

Tenía un poncho muy raído, muy corto. Se inclinó y pidió licencia para irse. Se inclinó como un gusano que pidiera ser aplastado (p. 18).

Como se puede ver en las citas, la voz narrativa de Ernesto observa que el pongo encarna las siguientes características físicas indelebles que lo hacen miembro de una comunidad de indios explotados y dependientes: su precaria vestimenta, su frágil y descuidada apariencia, su afán de pasar desapercibido o de mantener su invisibilidad social, su actitud de total sumisión y el hecho de ser originario y parte de la hacienda.

Luego, más tarde en Abancay, la misma voz narrativa inscribe a los colonos de la hacienda Patibamba, que cercaba dicho pueblo, como miembros de esa comunidad de indios explotados y dependientes de la feudalidad blanca, usando las mismas características con las que inscribió al pongo en la casa del Viejo en el Cusco. En el siguiente ejemplo tomado del texto, al mismo tiempo que el narrador representa esa doble inscripción, va a señalar que el régimen de servidumbre impuesto por los blancos ha forzado a los indios colonos a olvidar el lenguaje y, por ende, las costumbres del *ayllu*. Es decir, tanto los pongos como los indios colonos ya no pertenecen a esas comunidades de indios autónomos, independientes y libres de sumisión en las que él, Ernesto, había crecido.

Tenían la misma apariencia que el pongo del Viejo. Un sudor negro chorreaba de sus cabezas a sus cuellos; pero eran aún más sucios, apenas levantados sobre el suelo polvoriento del caserío y de la fábrica, entre las nubes de mosquitos y avispas que volaban entre los restos de cañas. Todos llevan sombreros de lana, apelmazados de grasa por el largo uso.

—Señoray, rimakusk'ayki! (Déjame hablarte, señora)— insistí muchas veces, pretendiendo entrar en alguna casa. Pero las mujeres me miraban atemorizadas y con desconfianza. Ya no escuchaban ni el lenguaje de los ayllus; les habían hecho perder la memoria; porque yo les hablé con las palabras y el tono de los comuneros, y me desconocieron (p. 47).

En cuanto a los chunchos selváticos, su posibilidad de pertenecer a una comunidad de indios también autónoma y libre de sumisión queda establecida cuando los notables de Abancay (el cura director y algunos compañeros de colegio de Ernesto) expresan su temor a que los chunchos se unan a doña Felipa, la líder de la revuelta de las chicheras, y destruyan las haciendas, de modo que los colonos también podrían terminar aliándose a ellos. Antero lo expresa de esta manera: «Pero dicen que en todas las haciendas hablan de doña Felipa; que tienen miedo. Dicen que si vuelve con los chunchos y prenden fuego a las haciendas, los colonos pueden escapar e irse al bando de la chichería» (p. 162).

En el contexto de la novela, la diferenciación de las tres comunidades de indios es importante en cuanto que permite identificar la comunidad que encarnaría el espíritu de cambio en relación con la distribución de recursos. Para sorpresa del lector, los colonos adquieren un rol decisivo. Todo parecía indicar, sobre todo cuando los colonos devuelven la sal repartida por las chicheras, que estos no serían los agentes de cambio. Sin embargo, incluso en contra del pronóstico persistente del propio Ernesto, los colonos desafían la orden de la autoridad, invaden Abancay y, como sugiere el narrador, habrían derrotado a las fuerzas opresivas del statu quo, simbolizadas por la peste:

La peste estaría, en ese instante, aterida por la oración de los indios, por los cantos y la onda final de los harauis, que habrían penetrado a las rocas, que habrían alcanzado hasta la raíz más pequeña de los árboles [...] Si los colonos, con sus imprecaciones y sus cantos, habían aniquilado a la fiebre, quizá, desde lo alto del puente la vería pasar arrastrada por la corriente [...] El río la llevaría a la Gran Selva, país de los muertos (p. 254).

A manera de conclusión, en el presente estudio he tratado de demostrar que el proyecto racial de Arguedas, representado en *Los ríos profundos*, interpreta y/o explica las dinámicas raciales desde una ontología subalterna indígena de raza que se diferencia de la conceptualización propuesta por los proyectos raciales de base occidental de otros intelectuales peruanos de los primeros cincuenta años del siglo XX en dos niveles. Primero, mientras los otros intelectuales perciben la

raza en términos esencialistas, ya sea desde una perspectiva biológica o étnica; en *Los ríos profundos*, para Arguedas, la fisicalidad o los rasgos fenotípicos son notables —es decir, marcadores referenciales—, pero no dicen tanto de la raza de una persona como el récord físico indeleble de su membresía a una comunidad y su grado de acceso a ciertos privilegios económicos y políticos.

Segundo, mientras los otros intelectuales, al esencializar a los indígenas desde una visión biológica o étnica, homogenizan la experiencia indígena —es decir, la representan como una sola—, Arguedas, por su parte, representa en la novela tres cuerpos históricos indígenas: el de los pongos y colonos pertenecientes a la hacienda, el de los comuneros de los *ayllus* y el de los chunchos de la región selvática. Al señalar esta diversidad de comunidades parece querer resaltar, por un lado, el hecho de que los pongos y los colonos son miembros de comunidades dependientes de la feudalidad blanca, mientras que los comuneros y los chunchos lo son de comunidades autónomas; y, por el otro lado, que los posibles agentes de cambio podrían ser aquellos miembros de las comunidades más explotadas y discriminadas por la feudalidad blanca, las de los colonos.

Bibliografía

- Arguedas, José María (1987). *Los ríos profundos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Balibar, Etienne (2002). The Nation Form: History and Ideology. En Philomena Essed y Theo Goldberg (eds.), *Racial Critical Theories: Text and Context* (pp. 220-230). Oxford: Blackwell Publishers.
- Chambers, Sarah (2002). More than Wives and Mothers: Women in Latin American History. En Julio López-Arias y Gladys Varona-Lacey (eds.), *Latin America: An Interdisciplinary Approach* (pp. 69-85). Nueva York: Peter Lang Publishing.
- Cornejo Polar, Antonio (1994). *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- Cueto, Alonso (2011). Elecciones peruanas: ¿entre el miedo y la moral? *El País*. Recuperado de: http://www.elpais.com/articulo/opinion/Elecciones/peruanas/miedo/moral/elpepiopi/20110607elpepiopi_12/Tes.
- De la Cadena, Marisol (1998). Silent Racism and Intellectual Superiority in Peru. *Bulletin of Latin American Research*, 17 (2), 143-164.

- Denegri, Francesca (1996). *El abanico y la cigarrera: la primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. Lima: IEP, Flora Tristán.
- Flores Galindo, Alberto (1992). *Dos ensayos sobre José María Arguedas*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo.
- González Prada, Manuel (1970). Nuestros indios. En Carlos Ripoll (ed.), *Conciencia intelectual de América: antología del ensayo hispanoamericano (1836-1959)* (pp. 189-201). Nueva York: Las Americas Publishing Company.
- Guerrero, Andrés (1993). De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990. En Alberto Adrianzén y otros (eds.), *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos* (pp. 83-101). Lima: IFEA, IEP.
- Kokotovich, Misha (2006). *La modernidad andina en la narrativa peruana: conflicto social y transculturación*. Lima: CELACP, Latinoamericana.
- Matto de Turner, Clorinda (1998). *Aves sin nido*. México D.F.: Colofón.
- Meléndez, Mariselle (2006). Patria, Criollos and Blacks: Imagining the Nation in the *Mercurio peruano*, 1791-1795. *Colonial Latin American Review*, 15 (2), 207-227.
- Omi, Michael & Winant, Howard (2002). Racial Formation. En Philomena Essed y Theo Goldberg (eds.), *Racial Critical Theories: Text and Context* (pp. 123-145). Oxford: Blackwell Publishers.
- Peluffo, Ana (2004). Why can't an Indian be More Like a Man?: Sentimental Bonds in Manuel González Prada and Clorinda Matto de Turner. *Revista de Estudios Hispánicos*, 38 (1), 3-21.
- Poole, Deborah (1997). *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*. Princeton: Princeton University Press.
- Radcliffe, Sarah & Westwood, Sallie (1996). *Remaking the Nation: Place, Identity and Politics in Latin America*. Londres: Routledge.
- Wallerstein, Immanuel (1974). The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis. *Comparative Studies in Society and History*, 16 (4), 387-415.
- Weismantel, Mary & Eisenman, Stephen (1998). Race in the Andes: Global Movements and Popular Ontologies. *Bulletin of Latin American Research*, 17 (2), 121-142.