

La letra y los cuerpos subyugados:
*heterogeneidad, colonialidad y subalternidad
en cuatro novelas latinoamericanas*

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 4

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR

Toledo N22-80 (Plaza Brasilia)

Teléfono: (593-2) 556405

Fax: (593-2) 508156

E-mail: uasb@uasb.edu.ec

<http://www.uasb.edu.ec/>

Apartado postal: 17-12-569

Quito, Ecuador

Carolina Ortiz Fernández

La letra y los cuerpos subyugados:
heterogeneidad, colonialidad y subalternidad
en cuatro novelas latinoamericanas



Quito, 1999

La letra y los cuerpos subyugados:
heterogeneidad, colonialidad y subalternidad en cuatro novelas latinoamericanas
Carolina Ortiz Fernández



Primera edición:
Corporación Editora Nacional
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Quito, abril 1999

Coordinación editorial:
Quinche Ortiz Crespo
Diseño gráfico y armado:
Taller de la Corporación Editora Nacional
Cubierta:

Quinche Ortiz Crespo
Corrección de textos:
Fernando Balseca
Impresión:
Gutenberg & Aldus,
Yáñez Pinzón N26-197 y La Niña, Quito

ISBN: Corporación Editora Nacional
9978-84-250-0 (serie)
9978-84-252-7 (número 4)

ISBN: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
9978-19-001-5 (serie)
9978-19-008-2 (número 4)

Derechos de autor:
Inscripción: 012745
Depósito legal: 001313

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL
Roca E9-59 y Tamayo • Teléfonos: (593-2) 554358, 554558
Fax: (593-2) 566340 • Apartado postal: 17-12-886 • Quito, Ecuador

Título original: *Heterogeneidad, colonialidad y subalternidad en cuatro novelas latinoamericanas*

Tesis para la obtención del título de Magister en Letras
Programa de Maestría en Letras, 1997

Autora: *Carolina Ortiz Fernández*

Tutor: *Iván Carvajal*

Código bibliográfico del Centro de Información: *T-0044*

Contenido

Prólogo / 7

Reconocimientos / 13

Introducción / 15

Capítulo I

Familia, migración y peregrinación. Organizadores de los acontecimientos argumentales / 21

1. La familia, cronotopo en *Aves sin nido* / 22

Grupos de familia y fracciones sociales. La heterogeneidad de los mundos familiares / 23

Representaciones de las desigualdades / 27

2. La familia oligárquica en *Ximena de dos caminos*. Representaciones de la heterogeneidad histórico-estructural y cultural / 33

Desigualdades de género y etno-sociales / 34

3. El camino y la migración, cronotopo en *Juyungo* / 40

Representaciones de las relaciones interétnicas y sociales / 42

Representaciones de las relaciones de género / 47

4. *Canto de sirena*. Peregrinación en la memoria. Un discurso testimonial / 49

Las ‘dominaciones’. Fracciones sociales. Representaciones de estas relaciones / 51

El saber y las ‘dominaciones’ / 55

Representaciones de las relaciones de género / 57

Capítulo II

Heterogeneidad, colonialidad y subalternidad / 59

1. El hablante en los cuatro textos / 63

Sujeto escindido. Discurso monológico y homogeneizante en *Aves sin nido* / 63

Polifonía y heterogeneidad en *Ximena de dos caminos* / **66**

Heterogeneidad del sujeto. Discurso homogeneizante y redentor en *Juyungo* / **70**

La heterogeneidad del sujeto. Ruptura del sujeto unidimensional, fuerte y armónico en *Canto de sirena* / **73**

2. Referentes de subalternidad / **74**

Indios, niños y mujeres: cuerpos subyugados. Derecho natural y jurídico / **74**

Unos hablan con el cuerpo, otros con la 'fuerza' de la 'razón' / **76**

Batallan el 'mal' y el 'bien' / **77**

Espontaneidad y errancia de los cuerpos subyugados / **78**

3. Subvirtiendo la colonialidad del poder / **80**

Consideraciones finales / **83**

Bibliografía / **87**

Universidad Andina Simón Bolívar / **89**

Títulos de la Serie Magíster / **90**

Prólogo

Carolina Ortiz Fernández prosigue con este libro una línea de investigaciones cuyo primer resultado fue su estudio de *Aves sin nido*, de Clorinda Matto de Turner, como tesis para graduarse de Licenciada en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de San Marcos. Ese trabajo contiene un hallazgo importante. En esa pionera novela del 'indigenismo' latinoamericano, la problemática de la población 'india' aparece en asociación con la condición de la mujer en esa sociedad y en ese momento. Esto es, la colonialidad emerge como la forma básica de articulación del poder en la sociedad peruana: los agrupamientos sociales amplios son definidos y clasificados en el poder, en primer término según la idea de 'raza' y dentro de ellos según una construcción igualmente colonial de las diferencias de sexo.

La heterogeneidad histórico-estructural como patrón constitutivo de la sociedad en América, fue articulada desde sus inicios en el siglo XVI y sin solución de continuidad hasta hoy, por la colonialidad del poder. El universo cultural allí configurado no solo implica una 'multiculturalidad' como está de modo nombrar, plenamente, lo que en realidad sigue siendo una jerarquización de las diferencias culturales entre lo 'europeo' o 'blanco' y lo 'indio', lo 'negro' o lo 'mestizo', así como dentro de cada una de tales categorías, entre varón y mujer. Lo que allí está implicado es una heterogeneidad cultural colonialmente estructurada, es decir una relación de dominación cultural, sin otro argumento que la diferencia.¹ Cada una de dichas categorías, como la idea misma de 'raza' tienen origen colonial.² Pero, aunque más antigua, también la construcción social de las diferencias sexuales como relaciones de dominación entre 'géneros'.

La colonialidad del poder y la heterogeneidad cultural no pueden dejar de tener consecuencias en la subjetividad individual y en la relaciones intersubjetivas de estas sociedades, en todas las expresiones, códigos, símbolos, imágenes y relatos producidos desde dentro de esas relaciones. La escritura, tanto como el silencio, literarios, son algunos de esos productos y en ellos la colonialidad está presente de todos modos, aunque no siempre con la conciencia, si con la complicidad de quien escribe, sobre todo de quien narra por escrito. Los más resultan, o se sorprenden,

¹ Mi debate acerca de tales cuestiones, en mis textos "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú Indígena*, México, vol. 13, No. 29 (1991); "Colonialidad, cultura y conocimiento en América Latina", *Anuario Mariáteguiano*, Lima, 9 (1997). Sobre la heterogeneidad cultural, mi texto *Dominación y cultura*, Lima, Mosca Azul, 1980, originalmente publicado en la *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Santiago de Chile, 1-2 (1969), reproducido en otras revistas y compilaciones como la de Alfredo Chacón: *Dependencia y cultura*, Caracas, 1971. El concepto fue incorporado a los estudios de la escritura literaria latinoamericana en la difundida obra de Antonio Cornejo Polar.

² Ver mi texto "Raza, etnia, nación, cuestiones abiertas"; en *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del Descubrimiento*, compilación de Roland Forgues, Lima, Amauta, 1993.

apoyando su escritura sobre el silencio de los dominados, o sobre su silenciado universo. Los menos, escribiendo ese silencio en la escritura de los dominadores. De cualquier manera, en la colonialidad toda escritura, y más si es literaria, también está acompañada de silencios. Cuando se decide escribir esos silencios, el camino se abre hacia alguna subversión.

Por ejemplo, notablemente, en *Aves sin nido* las relaciones varón-mujer en el mundo 'indio', no obstante estar atravesadas en la mirada narrativa de todas las consecuencias de la dominación 'racial', aparecen como mucho más equilibradas, menos patriarcales que en el no-indio. En cambio, como se sabe, no fue solo por sus propuestas 'indigenistas', sino sobre todo por haber imaginado relaciones democráticas entre los géneros en el mundo de lo no-indios, que la narradora enfrentó tan sañudos ataques desde los fortines conservadores de la sociedad. Para los dominantes del poder en esa sociedad colonial, señorial, patriarcal tanto como racista-etnicista, la perspectiva social y cultural tramada en esa novela debió parecer subversiva. Lo era, casi, ya que respecto de los 'indios' la trama está urdida con hilos eurocéntricos. No obstante la vasta y diversa escritura crítica sobre esa novela y sobre el indigenismo en general, esas cuestiones no habían sido abiertas tan claramente.

Esa constatación llevó a Carolina Ortiz al convencimiento de incorporar a sus estudios sobre el relato latinoamericano, una perspectiva constituida por la articulación de las categorías de colonialidad del poder y de heterogeneidad cultural, ambas producto de la investigación y del debate de la América Latina, desde los años 60 de este siglo. Desde esa perspectiva, de lo que se trata no es solamente de admitir que somos habitantes de un espacio social y culturalmente heterogéneo, sino que este rasgo de la actual historia latinoamericana está articulada con la colonialidad del poder, esto es, con una forma de clasificar a las gentes en el poder en torno de la idea de 'raza', ante todo, pero que domina también la definición social del 'género'.

Sus estudios de maestría en la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito le han llevado a enriquecer esa perspectiva con las propuestas provenientes de los estudios sobre la 'subalternidad' cuyo primer desarrollo viene desde el sudeste asiático, India, en especial, y con las que provienen de los llamados Estudios Culturales y que se originaron, no por casualidad, en el trabajo de estudiosos de origen antillano (Stuart Hall, en primer término) en la academia británica. De este modo, se va configurando un proceso de formación de una nueva perspectiva en los estudios sociales, históricos y literarios de América Latina.

Me parece pertinente no dejar pasar este hecho. En la vasta mutación intelectual que ahora tiene lugar en el marco de la crisis contemporánea de la racionalidad dominante, se va constituyendo un cuerpo entero de propuestas epistémicas, de categorías, que van generando toda una perspectiva gnoseológica, un modo alternativo de producir conocimiento. América Latina es uno de los más activos ambientes de ese proceso. Se trata de la constitución de una perspectiva no-

eurocéntrica para estudiar y entender la historia latinoamericana y sus productos. Así, por ejemplo, ‘heterogeneidad histórico-estructural’, ‘dependencia histórico-estructural’, ‘colonialidad del poder’, ‘heterogeneidad cultural’, que postulan una distinta manera de encontrar explicaciones y sentidos a nuestra experiencia histórica, confluyen desde el debate latinoamericano con ‘poscolonialidad’, ‘subalternidad’, la crítica del ‘orientalismo’ y del ‘occidentalismo’, que vienen desde las otras sociedades de origen colonial (el Sudeste Asiático, el Mundo Árabe), en la conformación de la racionalidad alternativa al eurocentrismo, ya en crisis pero aún dominante.

Eso es también lo que me parece necesario de atender en el trabajo de Carolina Ortiz: una propuesta, aún en curso de elaboración y de indagación, de incorporar esa perspectiva, esas categorías, a los estudios de la narrativa donde los protagonistas o el coro aludido están afectados por la colonialidad del poder, la heterogeneidad cultural, la subalternidad. De una parte, me parece, por ejemplo, que no es aún usual en la discusión literaria o sociológica latinoamericana asumir el estudio de la narrativa ‘indigenista’ al mismo tiempo que y en relación con la ‘negrista’ (para usar términos equivalentes), precisamente en países como Ecuador y Perú en donde por obvias razones es no solo predominante, sino hasta aquí casi exclusivamente tratada, la problemática llamada ‘indigenista’.

Eso permite hacer visible que la colonialidad del poder y la subalternidad cubren al conjunto de la sociedad, ya que lo ‘indio’ y lo ‘negro’ no existen ni aparecen por separado, ni solamente en relación con sus dominadores ‘blancos’, sino también en relación entre sí, directa e indirecta, tal como en *Juyungo* y en *Canto de sirena* con todas sus respectivas particularidades nacionales. La heterogeneidad y la colonialidad aparecen allí con toda su fuerza y en todas sus implicaciones. De otro lado, la relación privilegiada entre las cuestiones de ‘género’ y de ‘raza’, aunque están sobre todo en la trama de *Aves sin nido* y en *Ximena de dos caminos*, no pueden dejar de emerger también en las novelas donde lo ‘negro’ y los ‘negros’ son los principales protagonistas.

En primer lugar, la heterogeneidad y su relación con la colonialidad salen a luz como uno de los rasgos centrales del discurso narrativo. Puesto que los sujetos narrados son sujetos culturalmente heterogéneos, sus discursos narrativos no son, no pueden ser, unilineales, ni sistémicos. Ni pueden serlo, sin traicionar a sus personajes, las visiones y discursos de los narradores, sobre todo externos.

La heterogeneidad cultural no implica solamente que los grupos colonialmente definidos son heterogéneos entre sí. Todos los sujetos formados en un mundo intersubjetivo atravesado de heterogeneidades, son necesariamente heterogéneos, son subjetividades heterogéneas. Si eso no es parte de la perspectiva explícita del narrador/a, la heterogeneidad cultural, asociada a la colonialidad del poder de los sujetos narrados atraviesa con dificultad la escritura. O peor, la heterogeneidad no alcanza legitimidad y la colonialidad es puesta en cuestión si solo eso lleva a la extinción cultural del colonizado, como en *Aves sin nido*, en un

caso, o en *Juyungo*, en otro. Y allí es donde salta la básica colonialidad del poder, que lleva a subalternizar uno de los términos de la heterogeneidad, más allá de las intenciones del narrador/a, inclusive de sus intenciones de denuncia.

Pareciera que fuera sobre todo en los relatos donde la cuestión de la mujer ordena la trama narrativa, donde la perspectiva eurocéntrica aparezca más insistente. Así, en *Aves sin nido*, los ‘indios’ serían redimibles solo si dejan de ser culturalmente ‘indios’, aunque se mantengan inevitablemente ‘racialmente’ ‘indios’. Y en *Ximena de dos caminos*, los ‘indios’ o ‘andinos’ originales no son protagonistas, aparecen como alusiones, como sombras, a través de los relatos ‘andinos’ de la niña protagonista. Así el rescate de la ‘andinidad’ no lleva hasta la erradicación de la subalternidad/colonialidad de los ‘andinos’ originales, los ‘indios’ e ‘indias’.

Sin embargo, ocurre lo mismo si se examina otras recientes novelas de narradores varones en el Perú. Todos en el Perú o en el Ecuador están orgullosos de ‘lo indio’, no siempre de los indios. Como en el Brasil están orgullosos de ‘lo negro’, no de los negros. Y la ‘andinidad’ comienza a ser colocada como un atributo legítimo pero de las capas medias ‘nutridas’ culturalmente por lo ‘andino’ y lo ‘occidental’. No es muy diferente en *Juyungo* y quizás no es tan claro el horizonte de *Canto de sirena*. Lo(a)s narradore(a)s, todas gentes de las capas medias urbanas, parecen atados a una utopía común: un mundo de relaciones armoniosas, de igualdad, entre ‘lo andino’ o lo ‘negro’ y lo ‘occidental’, a condición de la subalternidad de lo ‘indio’ o lo ‘negro’. Es decir, lo ‘indio’ o lo ‘negro’ pueden tener plena legitimidad, pero como elementos de la cultura de las capas sociales y culturales de donde proceden los discursos narrativos formales, las capas medias urbanas. Con todo, una nueva conciencia de la heterogeneidad cultural y de la colonialidad del poder, parece imponer un camino hacia otro horizonte social y cultural, se expresa en la narración como una apertura a la legitimidad de la diversidad, aunque por el momento el umbral aún es la ‘multiculturalidad’.

Hay, pues, implicada en los discursos literarios, una cuestión de identidad de las capas socio-culturales de donde proceden esos discursos. La igualdad y la armonía son postuladas, en algunos casos casi explícitamente (*Aves sin nido*, *Ximena de dos caminos*) como parte de la personalidad de esas capas, no tanto como una relación entre personajes socialmente definidos por la colonialidad del poder. La descolonización aún no ocurre sino para el imaginario, en verdad se postula para él. Aún no, no tanto, en las relaciones sociales materiales de poder.

Esas son las cuestiones cuya indagación propone este libro. Abrir ese debate es importante y no solo para los fines específicos de la escritura narrativa y de su estudio. Lo es igualmente para el futuro del debate sobre la historia y la sociedad en América Latina.

Aníbal Quijano

Como en el cuento que echaba su mamá: "...salió a correr mundo. Anda que anda, anda que anda, anda que anda. Andar y más andar y más andar..."

JUYUNGO

nadie sabe cuánto hemos sufrido, carajo.

MAURA FIGUEROA, CANTO DE SIRENA

Yo volvía a Coyungo después de treintaidós años de andaje y peligarderio, porque en ese entonces, ahorita me sentaba en esta silla y ya me estaba parando para ir a otra parte, no ves que me entraba una comezón en las patas y todo lo veía camino.

CANDELARIO NAVARRO

Reconocimientos

El estudio que sigue es fruto de un esfuerzo personal, pero también de las amables sugerencias de los profesores de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima: César Germaná, Mirko Lauer, Rocío Silva Santisteban; de las alentadoras discusiones y gratas conversaciones con Miguel Angel Huamán y Aníbal Quijano en especial; y del diálogo y la amistad establecidos (a lo largo del curso) con los profesores y estudiantes de la Maestría en Letras de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Agradezco infinitamente en la persona de Fernando Balseca, director de la Maestría, y de Iván Carvajal, profesor-tutor durante el curso, el apoyo de la Universidad Andina al haberme concedido la beca de estudios, el apoyo respectivo para la investigación, y, finalmente su publicación. Agradezco a mis asesores las solidarias palabras que prologan el texto, gracias al pedido de Fernando Balseca.

Como nos lo recuerda Julio Ramos, profesor de la maestría, uno es el que firma; mas, siempre son colectivas las condiciones de posibilidad.

A todos ellos mi reconocimiento y gratitud.

Introducción

El material de la presente investigación constituye una serie heterogénea y discontinua por la heterogeneidad de su procedencia, por la heterogeneidad de todas las instancias de producción discursiva como por su discontinuidad en el tiempo. Sin embargo, en ella se manifiesta la asociación histórica entre dos formas de colonialidad: la etno-social y la de género. Habría que precisar que si bien la subordinación de género no solo es resultado de la colonialidad ésta la agrava y la acentúa.

A fines del siglo XIX emerge en el Perú un conjunto de mujeres escritoras cuyos discursos, pese a referirse a algunos asuntos ajenos al mundo familiar, suelen básicamente resaltar la imagen virtuosa y romántica de la mujer en el hogar y la familia.¹ *Aves sin nido* (1889) de Clorinda Matto de Turner fisura esa mirada al cuestionar (a partir de la institución familiar) problemas nacionales vinculados a las relaciones de dominio y explotación sobre el indio y sobre la mujer. Su discurso, hoy considerado precursor del indigenismo, se sitúa en la sierra sur del Perú durante la segunda mitad del siglo XIX. Casi cien años después, luego de un tramo largo de silencio escritural en el Perú (con la salvedad de algunas escritoras de los años cuarenta de este siglo),² entre la narrativa escrita por mujeres, aparece *Ximena de dos caminos* (1994) de Laura Riesco Malpartida; en su discurso se problematizan la condición de la mujer las condiciones de subordinación del mundo y la cultura andina. Este texto, que se inserta en la nueva novela latinoamericana (pos boom) y que surge luego de la emergencia de múltiples corrientes del discurso feminista, se sitúa en la sierra central y en la costa peruana aproximadamente en los años 60 de este siglo. *Juyungo* (1943) del ecuatoriano Adalberto Ortiz y *Canto de sirena* (1977) de Gregorio Martínez, cuyos personajes representan a las ‘minorías’ étnicas de Esmeraldas, Ecuador, y de Coyungo, en el departamento de Ica, Perú, se sitúan aproximadamente en los años 40 de este siglo, época en que se inician los grandes desplazamientos de las áreas rurales a las ciudades. En sus discursos las relaciones de género se entretajan con los problemas de discriminación racial, la opresión y la explotación étnico social, las cuales son decisivas en la creación y reflexión literaria.

¹ Entre este grupo de mujeres podemos encontrar a Teresa González de Fanning y a Carolina Freire de Jaimes.

² En los años 40 de este siglo encontramos a Magda Portal, Rosa María Macedo, Rosa Arciniegas, Hortencia Luna.

Estos textos de origen peruano y ecuatoriano –países de gran concentración indígena y de población afroandina, en donde se asentaron los discursos indigenistas y han comenzado a surgir los discursos negristas–; cuyos sujetos, desde la perspectiva de enunciación, son mujeres, pobladores negros y mulatos (en los cuales los referentes son éstos y las poblaciones indígenas), están considerados en el canon académico y forman parte (aunque en los bordes) de una cultura institucionalizada; lo que da pie a interrogar si, desde la perspectiva indicada, es posible encontrar elementos formales y semánticos que estarían fuera de o que problematizarían la cultura hegemónica.

Entre los estudios consagrados a *Aves sin nido*, encontramos que en 1889 Emilio Gutiérrez de Quintanilla, uno de sus primeros críticos, sostenía que “El Estado social del Perú en la costa y en la sierra, en la población criolla y en la indígena [...] abre dos grandes sendas a la literatura nacional. La novela *Aves sin nido* abraza de lleno una de ellas con laudable y trascendental propósito”.³ En ella, agrega, se aboga por la raza indígena, ésta debía ser rehabilitada como elemento social por la educación e incorporada a la nacionalidad y cultura peruana.

Para Julio Rodríguez Luis es “la primera novela que se propone el tratamiento de la cuestión indígena dentro de su contexto sociopolítico en vez de a la idealizada manera romántica”.⁴ Siendo una novela social y realista, se traza como objetivo la denuncia de la explotación del indio. Con una prédica anticlerical, critica el desgobierno, la administración civil y militar. Rodríguez Luis enfatiza la influencia de Manuel González Prada afirmando que “Clorinda defiende una propuesta liberalista que no se atreve a desarrollar”.⁵

Efraín Kristal sostiene que existe relación entre la obra literaria y el discurso político de los grupos dominantes del siglo pasado: la oligarquía terrateniente, la oligarquía exportadora y la incipiente elite industrial.⁶ *Aves sin nido* expresaría los intereses de esta última, y que, precisamente por ser incipiente, estaba impedida de participar en el debate político.

Para Rodrigo Montoya los intelectuales provincianos terratenientes como Clorinda Matto de Turner, incorporan al indio en la literatura a fines del siglo XIX, sentando las bases para el “surgimiento del indigenismo como postura política

³ Emilio Gutiérrez de Quintanilla, “Juicio Crítico”, en *Aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner, Cuzco, Ed. H. G. Rozas, 1948.

⁴ Julio Rodríguez Luis, *Hermenéutica y praxis del indigenismo. La novela indigenista de Clorinda Matto a José María Arguedas*, México, FCE, p. 17.

⁵ *Ibidem*, p. 22.

⁶ Efraín Kristal, *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú 1848-1930*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1990. Ver: “Dimensión política del indigenismo” de Clorinda Matto.

novedosa a comienzos de siglo”. Matto de Turner expresaría “Una visión civilizatoria, cristianísima y romántica del Perú”.⁷

Clorinda Matto de Turner, dice el historiador cusqueño José Tamayo Herrera, expresa a fines del siglo XIX el espíritu anticlerical

come cura del primer positivismo peruano convertido en expresión ideológica del la burguesía citadina y rural del Cuzco decimonónico [...] escritora social que combinó el anticlericalismo, pero que precisamente por su origen de clase fue incapaz de visualizar el problema económico social, implícito en la cuestión indígena.⁸

Antonio Cornejo Polar afirma que *Aves sin nido* es una novela de tesis. Encuentra en ella las debilidades del naturalismo, las cuales son “correlativas al movimiento positivista en el Perú, movimiento que, pese a algunas excepciones personales, nunca fue capaz de analizar con plenitud sus propios principios”.⁹ Menciona que en *El Perú Ilustrado*, semanario dirigido durante un año por Clorinda Matto, se produjo una polémica entre el modelo romántico y el modelo naturalista. Carlos Germán Amézcaga defendió el modelo romántico y aceptó el ‘verdadero realismo’ señalando que el de Zola era depravado, mientras que Mercedes Cabello propuso teóricamente un orden mixto que Matto de Turner lo llevó a la práctica.

En *Escribir en el aire*, Cornejo Polar sostiene que la vida en Kíllac, escenario de *Aves sin nido*, simboliza el cruel funcionamiento y organización de la sociedad andina.¹⁰ Los Marín serían los portadores de la ideología burguesa liberal progresista. La adopción de Margarita y Rosalía presupone que *Aves sin nido* no logra percibir futuro alguno para la cultura indígena. Habría una relación metonímica entre las micro instituciones como la familia y la conformación de la nación.

Para Nelson Manrique, *Aves sin nido* es un invaluable documento histórico porque reconstruye con datos fidedignos la dinámica de la actividad lanera que durante la segunda mitad del siglo XIX se convirtió en el eje de la estructura de dominación del sur andino. Esta actividad expandió el capital comercial en esta región. Agrega que existe “una total incongruencia entre las actividades económicas de Clorinda Matto y la denuncia contenida en su obra”,¹¹ ya que no dice palabra alguna sobre el papel cumplido, en el comercio de lana, por las compañías comerciales del interior ni de sus vínculos con el capitalismo inglés.

⁷ Rodrigo Montoya, *De la utopía andina al socialismo mágico*, Lima, inédito, pp. 171-172.

⁸ José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, p. 43.

⁹ Antonio Cornejo Polar, *Clorinda Matto de Turner: para una imagen de la novela peruana del siglo XX*, Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 1977, p. 99.

¹⁰ Antonio Cornejo Polar, *Escribir en el aire*, Lima, Horizonte, 1994, capítulo II.

¹¹ Nelson Manrique, “Clorinda Matto y el indigenismo literario”, *Debate Agrario* (Lima), 6 (1989): 37.

Explica esta incongruencia por las características propias del indigenismo literario expresadas por Mariátegui, se trata de una literatura de mestizos y no de indígenas.

Francisca Denegri encuentra en *Aves sin nido* dos discursos distintos.¹² El primer discurso expondría la ideología liberal y positivista. Lima aparece como el paradigma del pueblo civilizado y Killac como la encarnación de la barbarie. El empresario ilustrado Fernando Marín representaría el epítome de la humanidad civilizada, mientras que el indio representaría la degradación. Pese a esto, en la narrativa habría un segundo discurso que minaría la creencia en el progreso de tipo limeño ya que, desde su punto de vista, reivindica el papel de la cultura tradicional andina en la formación de una identidad nacional. Además de estos discursos habría un discurso pastoral.

Sobre *Ximena de dos caminos*, Catalina Lohmann sostiene que el texto reconstruye el recorrido de una niña que trata de desentrañar en las láminas de las enciclopedias los significados del mundo, y pese a que aún no sabe leer comprende que no todo está en los libros.¹³ Se interesa por lo oculto y desconocido, y por todos los medios trata de acceder al mundo de los adultos; en una palabra, trata de ‘perder la inocencia’.

Juan Duchesne sostiene que Candelario Navarro, en *Canto de sirena*, representa al sector étnico negro.¹⁴ Su discurso reivindicaría la voz y la palabra de ese sector popular. Considera además que, siendo un relato autobiográfico, en él se explora las posibilidades de mixtura trascodificante de los registros lingüísticos y culturales debido a la relación dialógica entre el testimoniante y el testigo.

Para Benjamín Carrión, *Juyungo* es una novela vital, en la que sus personajes son mirados y cantados por el autor desde la interioridad cotidiana y trágica de la pobreza. “Nunca –dice– la verdad del negro ha sido expresada con tanta hondura y plenitud”.¹⁵ Salvador Bueno considera que la novela “representó dentro de la prosa narrativa negrista, a partir de su publicación por vez primera en 1943, lo que había significado la novela también ecuatoriana *Huasipungo* (1934) de Jorge Icaza en los marcos de la novela indigenista”.¹⁶ En la novela se apreciaría la evolución que sufre el protagonista desde su primigenio odio racial contra los blancos hasta una actitud sin prejuicios étnicos. Luis Alberto Sánchez manifiesta que Ortiz se aparta del molde naturalista que domina a sus compatriotas.¹⁷ Con voz lírica canta a Juyungo, el negro dolorido, vertiendo a través de aquel, su propia protesta y su propia tristeza.

¹² Francisca Denegri, *El abanico y la cigarrera*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1996, cap. VI.

¹³ Catalina Lohmann, “Dos mujeres muchos caminos”, *Quehacer* (Lima), 94 (1995): 96-99.

¹⁴ Juan Duchesne, “Etnopéica y estrategias discursivas en *Canto de sirena*”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (Lima), 20 (1984): 189-200.

¹⁵ Benjamín Carrión, presentación de *Juyungo. Historia de un negro, una isla y otros negros*, de Adalberto Ortiz, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1957.

¹⁶ Salvador Bueno, “Prólogo” de *Juyungo*, de Adalberto Ortiz, La Habana, Casa de las Américas, 1987.

¹⁷ Luis Alberto Sánchez, *Proceso y contenido de la novela hispanoamericana*, Madrid, Gredos, 1953, citado por Salvador Bueno, “Prólogo”, *Juyungo*, Adalberto Ortiz, *ibid.*, p. XXVI.

Susana Aguinaga y Mariana Landázuri Camacho consideran que la novela se inserta en el realismo social, ya que pone al descubierto la opresión y las relaciones de explotación del grupo étnico negro esmeraldeño. Para la primera, el lenguaje de Ortiz desentrañaría la problemática del personaje alienado en su libertad;¹⁸ mientras que para Landázuri el tema es negrista pues la visión del mundo de los negros es desde fuera.¹⁹ La novela descartaría la violencia ciega o la evasión contemplativa sobre la realidad, Ortiz plantearía como única salida la concientización de los explotados.

Como se puede apreciar, la mayor parte de los estudios mencionados están destinados a *Aves sin nido*. Tanto desde la crítica literaria como desde las ciencias sociales se concibe que el texto constituye un discurso indigenista de la clase terrateniente o de una burguesía en gestación como resultado de la lucha por la hegemonía, convirtiendo el discurso literario en un discurso político. Desde mi punto de vista, la novela plantea el etnocidio cultural de la población indígena; aunque contradictoriamente, como lo afirma Denegri, reivindica la cultura tradicional andina. Existen elementos que lo diferencian del indigenismo, pues desde la perspectiva de la enunciación se vincula la opresión de la mujer con la del indígena. La enunciativa no solo habla del otro, sino de sí misma, (en tanto género) convirtiéndose en sujeto y objeto a la vez.

Los otros textos no han sido estudiados con la prolijidad de *Aves sin nido*. En esta ocasión, desde una perspectiva sociológica literaria que es parte de mi (de)formación de mujer letrada (con todas las limitaciones y privilegios que esto significa), mi acercamiento a los cuatro textos literarios –una serie discontinua– es un intento de lectura y de reflexión histórica en la discontinuidad que, partiendo de la propuesta de los estudios culturales, trata de relacionar la heterogeneidad del discurso literario con la heterogeneidad cultural y estructural de la región andina en sus respectivas coyunturas históricas. Para esto, ensayo explorar las perspectivas de enunciación de los discursos de los sujetos sociales representados en una condición subordinada con respecto a las relaciones de poder. Indago si los enunciadores mujeres, los varones negros y mulatos, al rescatar la voz y la palabra de los grupos subalternos, problematizan o no la colonialidad del poder desde su condición de mujeres y de trabajadores social y étnicamente subordinados.

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de estos discursos? ¿Como se traducen las luchas simbólicas en la heterogeneidad discursiva? ¿Se problematizan las relaciones de dominación colonial en los registros simbólicos? ¿Cómo se representan las relaciones de género, étnicas y sociales? ¿Cuáles son los referentes o rasgos de subalternidad? ¿Qué tipos de discursos se producen? ¿Se formulan

¹⁸ Susana Aguinaga, *El lenguaje de la opresión en la narrativa de Adalberto Ortiz*, tesis doctoral, Facultad de Ciencias de la Educación de la PUCE, Quito, 1982.

¹⁹ Mariana Landázuri Camacho, *De la raza a la clase*, tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias de la Educación de la PUCE, 1985.

proyectos de integración nacional como expresión de la lucha por la asunción hegemónica discursiva o es que expresan un desprendimiento de todo poder? ¿Es la escritura, entre otros factores, el lugar desde donde los grupos subordinados desterritorializan la cultura letrada y el falocentrismo?

Canto de sirena merece especial atención pues, escrita de modo autobiográfico, fluye entre la ficción y el testimonio, pues no ha sido escrita directamente por el testimoniante. Ensayaré explorar estos discursos en los que las relaciones de género, las relaciones étnicas y sociales se contraponen, se yuxtaponen o se ignoran. Las mujeres, desde la perspectiva señalada, hablan del otro y de sí mismas convirtiéndose en sujetos y objetos a la vez, aunque desde los discursos de clase esta situación puede variar. Candelario habla de sí mismo y de los otros: las mujeres y los grupos de poder. Un enunciador mulato daría la palabra o, por el contrario, hablaría en nombre de los trabajadores.

En el primer capítulo ensayo precisar algunas categorías como cronotopo y heterogeneidad que me facilitan describir los elementos organizadores de los principales acontecimientos argumentales en cada texto literario (familia, migración y peregrinación), para luego indagar y especificar las relaciones de desigualdad que se configuran y se problematizan en cada enunciado.

En el segundo capítulo, luego de calibran algunas consideraciones teóricas, intento explorar y precisar, en la heterogeneidad discursiva, los lugares de enunciación que traducen las luchas simbólicas o sistemas de dominación por lo que y en medio del cual se lucha. Seguidamente, en diálogo con cada enunciado-texto, intento definir los referentes que se suponen ‘propios’ de la subalternidad; para, finalmente, formular algunas consideraciones que no pretenden ser conclusiones exhaustivas y acabadas, sino tan solo algunas reflexiones que corresponden y marcan un pasaje de esta investigación.

Quisiera concluir estas líneas renovando mi agradecimiento a todas las personas que han hecho posible concluir este trabajo introductorio.

CAPÍTULO I

Familia, migración y peregrinación. Organizadores de los acontecimientos argumentales

La categoría cronotopo me ha permitido encontrar que la familia, la migración y la peregrinación son lo que Bajtin denomina los elementos de conexión esencial de las relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la novela.¹ En el cronotopo se enlazarían y desenlazarían los nudos argumentales, puesto que las generalizaciones filosóficas y sociales tienden hacia él y adquieren cuerpo y vida por mediación del mismo. En un texto es posible encontrar multitud de cronotopos y de relaciones complejas entre ellos, pero es uno el que suele dominar.

En lo que sigue, en diálogo con cada enunciado, describo cómo la familia y la migración-peregrinación se constituyen en cronotopos, en organizadores simbólicos de los acontecimientos argumentales y discursivos de los sujetos sociales representados en una condición subordinada con respecto a las relaciones de poder. Estas relaciones de orden jerárquico se configuran a partir de las relaciones de género, étnicas y sociales, así como entre las relaciones del mundo adulto y el mundo infantil. Indago sobre sus semejanzas, diferencias y discontinuidades en la heterogeneidad discursiva.

La categoría género brindará la posibilidad de reflexionar en términos simbólicos culturales sobre las relaciones entre los varones y mujeres, y de no reducir el análisis a términos puramente biológicos naturales. La naturalización de las desigualdades sociales es una dimensión ideológica de las sociedades de clases, ya que establece que las relaciones de género están determinadas por el sexo y lo étnico por la raza.²

Si bien la primera división del trabajo y la primera clasificación social se dio a nivel de los géneros sexuales, habría que precisar que la dominación colonial ha pervertido las relaciones entre los géneros y entre las etnias, negando a las mujeres y a los grupos étnicos su condición de sujetos.

La propuesta de Antonio Cornejo Polar sobre la heterogeneidad cultural que inicialmente le fue útil para “dar razón de los procesos de producción de literaturas en las que se insertan conflictivamente dos o más universos socioculturales, de

¹ Mijail Bajtin, *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1991. Ver: “Las formas del tiempo y cronotopo en la novela”.

² Verena Stolcke, “Sexo es a género lo que raza a etnicidad”, *Márgenes*, (Lima) 6 (1992): 65-70.

manera especial el indigenismo”,³ y que más tarde le permitió comprender que la “heterogeneidad se infiltraba en la configuración interna de cada una de las instancias haciéndolas dispersas, quebradizas, inestables, contradictorias y heteróclitas dentro de sus propios límites”;⁴ se enriquecerá con los estudios pioneros de Aníbal Quijano sobre la heterogeneidad histórico-estructural,⁵ puesto que la multiplicidad de planos no solo se encuentra en la energía narrativa, sino en el mundo objetivo, que también es heteróclito, contradictorio, simultáneo e inconcluso; es así que en las sociedades andinas se articulan diversos patrones estructurales con sus respectivas lógicas históricas. Bueno concibe que la categoría heterogeneidad está anclada en la sociedad y en la historia,⁶ porque no es un concepto vagamente cultural ni literario sino que está anclado en la interacción de sociedad, cultura e historia.

1. LA FAMILIA, CRONOTOPO EN *AVES SIN NIDO*

Uno de los organizadores de los principales acontecimientos argumentales de este texto literario es la familia, en torno a ella giran los sucesos ocurridos en el pueblo de Kíllac, zona alto andina, a mediados del siglo XIX.

Además de Kíllac, existe el pueblo de Saucedo, en donde a diferencia del primero se alzan “las alegres cabañas de los indios peruanos, por cuyas puertas cruzan al rayar la aurora el venado de pieles grises y la perdiz de codiciadas carnes”⁷ En Kíllac no se siente el alborozo de esa zona, sino la humillación, la explotación servil de los pobladores indígenas.

Cada familia representa una fracción social y grupo étnico que el sujeto de la enunciación, en pasado y en tercera persona (con mayor frecuencia), los diferencia teniendo como parámetros el ‘mal’ y el ‘bien’, lo que contrasta con un entorno más bien cálido, rodeado de huertos, regado por acequias que conducen aguas murmuradoras y cristalinas; cuyas “cultivadas pampas que la circundan y el río que la bañan, hacen de Kíllac una mansión harto poética”.⁸

Esta mansión, esta poética morada, acoge a varios grupos de familia, cuya abismal desigualdad social se distingue desde las primeras páginas, entre otros

³ *Escribir en el aire*, op. cit., p. 16.

⁴ *Ibidem*, p. 17.

⁵ Aníbal Quijano, “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, *Hueso húmero*, (Lima) 26 (1991): 8-33. Ver: *Dominación y cultura* [1969], *Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* [1964], Lima, Mosca Azul, 1980.

⁶ Raúl Bueno, “Sobre la heterogeneidad literaria y cultural de América Latina”, en *Asedios a la heterogeneidad cultural*, compilación de José Antonio Mazzotti y de Juan Zevallos, USA, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, pp. 21-36.

⁷ Clorinda Matto de Turner, *Aves sin nido*, Cuzco, H. G. Rozas, 1948, p. 189.

⁸ *Ibid.*, p. 38.

aspectos, por la descripción de la calidad de las viviendas, hay "...casa para los notables y choza para los naturales",⁹ por el color y por la posición social de los habitantes.

Además de estas familias, existe una que se encuentra temporalmente en el pueblo, su estadía resquebraja el tiempo cíclico de la vida cotidiana. Según el texto, en Kíllac es posible distinguir hasta cuatro tipos de familia en las relaciones temporales y espaciales que se articulan por una sola voz narrativa.

El hablante separa a los 'notables' de los 'naturales'. Los grupos familiares de las autoridades constituirían los primeros; y las familias indígenas, los segundos. Un tercer grupo familiar estaría constituido por los Marín, una pareja de foráneos, que representaría a la familia burguesa. Y el cuarto grupo familiar lo conformaría la Iglesia como institución.

Grupos de familia y fracciones sociales. La heterogeneidad de los mundos familiares

Los 'notables': la familia gamonal

La familia de 'notables' está representada por doña Petronila Hinojosa, Sebastián Pancorbo y Manuel. Don Sebastián es un mestizo que recibió instrucción primaria elemental durante tres años en la escuela de una ciudad. Al regresar a Kíllac contrajo matrimonio con doña Petronila, hija de 'notable' e inmediatamente le nombraron gobernador, el cargo más alto del pueblo. Doña Petronila había sido embarazada por el Obispo Pedro Miranda y Claro y, en salvaguarda de su honor, debía ocultar su 'vergüenza'.

En la casa del gobernador y en la del cura se trama un ardid contra los Marín, pues su llegada al pueblo perturba la tranquila vida cotidiana de los terratenientes-gamonales, que a través de las relaciones de explotación mantienen la hegemonía en las relaciones de poder.

La perspectiva del sujeto de enunciación deja vislumbrar una clara animadversión contra los mestizos arribistas que se convierten en los nuevos jefes de las familias de notables y en las nuevas autoridades del pueblo. Estas autoridades cambian según los sucesos que ocurren en la capital. Estos mestizos como el gobernador Pancorbo o el coronel Bruno Paredes a quien el enunciador concibe con 'facciones vulgares y color más que modesto' y que: "Nunca hizo ninguna clase de estudios militares es verdad, pero las circunstancias le pusieron los galones el día menos pensado, y él tampoco cometió la candorosidad de

⁹ *Ibíd.*, p. 37.

despreciarlos”;¹⁰ son torpes, ignorantes, explotadores y machos. La descripción física se asemeja al mundo interior de cada uno, son feos y deformes.

Por el contrario, las mujeres como doña Petronila, que al parecer pertenece a la etnia blanca, son mujeres sufridas que transitan por la senda del bien y que debido a su mancillado honor cargan con un sentimiento de culpa durante toda su existencia:

“— ¡Pobres mujeres, debes decir Manuelito! por felices que parezcamos, para nosotras no falta un gusano que roa nuestra alma”.¹¹

La familia indígena

Se esboza dos grupos de familia; una nuclear, conformada por los Yupanqui; y otra ampliada, conformada por los Champí. Los miembros de estas familias desarrollan un economía familiar, Juan Yupanqui e Isidro Champí son agricultores y poseen algún ganado; Marcela Yupanqui y sus hijas se dedican a tejer. Esta división del trabajo tiende a ser complementaria, pues los roles no están rígidamente establecidos. Hay un pasaje en el que Juan asume una tarea considerada ‘femenina’, toma dos ollas de barro negro colocadas en el fogón para servir una cena agradable y frugal que toda la familia comparte.

La economía se estructura en torno a la familia indígena, ésta es la base de la reproducción social de las relaciones serviles y mercantiles de explotación, en ella intervienen los padres y los hijos, todos contribuyen. La principal actividad de la población campesina es la ganadera. Esta actividad les da acceso al mercado, en donde intercambian unos pocos productos: leche, queso, cuero y lana por maíz, papa, algodón; y también les permite obtener algunas monedas para pagar los adelantos forzosos que les hacen los laneros, para entregar sus obligadas contribuciones personales, como aquel derecho de instrucción popular que nunca existió. Las mujeres de estas familias están presionadas, desde niñas, a cumplir con la mita en la casa parroquial. Todos estos requerimientos son ‘deudas’ que, en contra de su voluntad, contraen de por vida. Precisamente, en los primeros episodios, Marcela relata a Lucía los martirios y las torturas que sufren por causa del cobrador, del cacique, del alcalde y del tata cura. Las cobranzas se hacen violentamente, los cobradores son mestizos apoyados por el poder local.

La familia burguesa

Una pareja de forasteros, Fernando y Lucía Marín, representa a una fracción social emergente pero aún minoritaria, se trataría de una burguesía en gestación. El hablante no deja de demostrar su simpatía por esta pareja, ambos son justos y

¹⁰ *Ibíd.*, p. 140.

¹¹ *Ibíd.*, p. 167.

laboriosos. Denotan una esmerada y sólida formación y educación cristiana. Lucía es la bienhechora de los indios ‘su ángel de bondad’, “no era una mujer vulgar. Había recibido bastante buena educación, y la perspicacia de su inteligencia alcanzaba la luz de la verdad estableciendo comparaciones”.¹² Sus conocimientos rudimentarios habían sido adquiridos “...en la escuela práctica del gran mundo”.¹³

Fernando Marín es una persona “distinguida en los centros sociales de la capital peruana, y su fisonomía revelaba al hombre justo, ilustrado en vasta escala, y tan prudente como sagaz”.¹⁴

Los dos pertenecen a la etnia blanca. Ella se dedica a la administración de su casa y a hacer el bien, mientras Fernando es accionista de una compañía minera.

La familia Marín, al inicio del texto literario, está conformada tan solo por la pareja conyugal; mas, a lo largo de la historia tiende a extenderse, ya que la pareja adopta a las dos hijas de los Yupanqui: Margarita, una adolescente mestiza, y Rosalía, niña indígena. Además, Lucía está embarazada. Fernando Marín se siente feliz de esta nueva faceta familiar. Los progresos de Margarita en su aprendizaje de la lecto-escritura y su admirada ‘belleza peruana’, así como la docilidad de Rosalía y el embarazo de su esposa le inducen a sostener: “todo me muestra una faz encantadora para mi familia”.¹⁵ La familia Marín asume la tutela de la joven mestiza y de la niña indígena, personajes que representan a la familia que ha quedado fragmentada y metonímicamente a los grupos mestizo e indígena. El etnocidio cultural sería la solución del ‘problema indígena’.

La Iglesia, una institución semejante a la familia

La Iglesia Católica es una institución representada por el cura del pueblo, y la relación de éste con los fieles es semejante al jefe de una familia de notables. Los malos curas, como Pascual, usan la fe para controlar las conciencias de los fieles, para justificar la violencia sexual que ejercen sobre las mujeres indias, blancas y mestizas; así como para extorsionar y explotar a los indígenas.

El cura Pascual, sucesor del Obispo Pedro de Miranda y Claro, es un mestizo de cabeza chata, de color oscuro, nariz gruesa con ventanillas prominentes, ojos pardos y diminutos, el cuello corto y la barba rala. Lucía se preguntaba cómo un personaje tan poco agraciado había podido llegar al más augusto de los ministerios. El mal y la fealdad se asocian en este personaje.

¹² *Ibíd.*, p. 44.

¹³ *Ibíd.*, p. 254.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 67.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 156.

La casa parroquial tiene a su servicio a los pongos y a las mujeres mitayas. Las mujeres del pueblo se sienten presionadas a prestar este servicio, pues el cura controla sus conciencias e incluso su sexualidad. Este personaje así como el Obispo Pedro de Miranda y Claro, representantes de la Iglesia, son padres de numerosos hijos ‘naturales’ y, por lo mismo, los mayores responsables de la infelicidad de muchos en el pueblo, como lo son Margarita y Manuel, las aves sin nido; ya que ambos son hijos del mismo padre.

El cura, que trama junto con las autoridades del pueblo un ardid contra los Marín, representa a la Iglesia en decadencia económica, pues ésta ya no es más la propietaria de los sectores económicamente más importantes. Al ser interrogado por Manuel, es interpelado por una nueva fracción social, por la educación, la razón y el cristianismo puro. El cura siente amenazados sus intereses protegidos por la ley de la costumbre.

Sorpresivamente, después de la muerte de Marcela Yupanqui a quien el cura Pascual suministró la extremaunción, expresa su arrepentimiento por todos los males provocados: “No creáis que en mí hubiese muerto la semilla del bien que deposita en el corazón del hombre la palabra de la madre cristiana. ¡Desdichado el hombre que es arrojado al desierto del curato sin el amparo de la familia! ¡Perdón! ¡Perdón!”.¹⁶ El hablante, a través del párroco, asume una posición crítica frente al celibato. Concibe que es falso buscar la virtud en el apartado curato sin el seno del calor familiar, de no ser así, no habría sido “un mal padre de hijos que nunca han de conocerme, el recuerdo de mujeres que me han amado nunca, un ejemplo triste para los feligreses. ¡Ah!”.¹⁷

El cura, preso de una fiebre tifoidea, en el delirio reclama una familia, pero no se arrepiente de las relaciones de explotación servil a las que estaban sometidos los feligreses. Al cabo de corto tiempo vuelve a las andanzas. Antes de llegar al nuevo pueblo donde ejercería sus oficios, repentinamente muere. Frente a este hecho, el enunciador afirma: “La muerte repentina del cura Pascual ha sido una verdadera desgracia para nosotros, que esperábamos explotar en mucho el curso de su vida”.¹⁸

El plural en primera persona es inclusivo. Al parecer el personaje arrepentido pudo haber servido al hablante, alter ego de la autora, como ‘ejemplo’ para corregir los ‘vicios’ y para la morigeración de las costumbres, objetivos que señala en el proemio. Con su muerte, afirma: “¡Adiós sueños de reforma...”.¹⁹ ¿De reforma protestante? El sujeto de la enunciación a través de Fernando y Manuel, personajes ilustrados, aboga porque los curas se casen, por la bandera del ‘cristianismo puro’; lo que supone una ética protestante, en cuyos principios la familia juega un rol fundamental, ya que las asociaciones familiares de los

¹⁶ *Ibíd.*, p. 124.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 126.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 166.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 162.

pequeños terratenientes y artesanos constituyen el eje de su doctrina. Estas familias se convierten en uno de los soportes del desarrollo capitalista y del ‘progreso’. En estas asociaciones familiares, los varones y mujeres se deben una vida devota; el varón en tanto esposo y padre continúa siendo el jefe de la familia y la mujer su ayudante y compañera espiritual. La doctrina protestante cuestiona a la Iglesia Católica pero no desafía su ideología patriarcal.

Los fundamentos morales de la Iglesia Católica afianzan la relación patriarcal existente en el pueblo de Kíllac, en ellos se sostienen que la mujer está subordinada al jefe de la familia, pero esencialmente a Dios y a sus representantes en la tierra: los curas. Esta concepción que viene de occidente sostiene la superioridad natural del varón. Aristóteles, Platón y Santo Tomás, entre otros, lo afirmaban. El imaginario de los grupos de poder y de las mujeres estaban y –¿están?– imbuidas de esta tradición.

Representaciones de las desigualdades

Las estructuras familiares, brevemente descritas, permiten precisar seguidamente las relaciones específicas de desigualdad. Estas giran en torno a las relaciones de género, a las relaciones étnicas y sociales.

Representaciones de las relaciones de género

Las relaciones de género en la pareja conyugal de la familia gamonal revelan un orden jerárquico que subordina a la mujer, en razón de su sexo, al confinamiento doméstico, negándole toda participación en la vida pública.

Así, cada vez que doña Petronila opina en torno a las actividades públicas de su marido, éste responde: “— Quítate mujer, tu siempre con tus cantaletas. Francamente, las mujeres no deben mezclarse nunca en cosas de hombres, sino estar con la aguja, las calcetas y los tamalitos ¿eh?”.²⁰ La mujer ‘notable’ acepta su rol de sumisión y mansedumbre, se subordina a las decisiones del esposo, de las autoridades civiles y eclesiásticas.

En esta familia, Manuel –hijo de doña Petronila y del Obispo Pedro de Miranda y Claro– se convierte en un personaje disociador; su instrucción universitaria, los libros y la razón, hacen de él un personaje opuesto a la estructura rentista o gamonal de la familia. Lo que lo une a don Sebastián es su gratitud por haberle dado su apellido.

Las relaciones de género entre los indígenas se revelan como complementarias, apreciándose un sistema de significaciones y valores diferentes,

²⁰ *Ibíd.*, p. 69.

ya que Marcela y Juan Yupanqui, Martina e Isidro Champí, aun sin instrucción, evidencian familias nucleares mucho más democráticas y menos patriarcales. La familia complementa sus labores y comparte sus preocupaciones. Se tratan con afecto, son afables y cariñosos. La relación con sus hijos también revela armonía. Marcela y Martina, en circunstancias difíciles toman la iniciativa y deciden sin pedir autorización a sus parejas.

Marcela Yupanqui asume la misión de ‘salvar’ a Juan quien, agobiado por la presión de los cobradores, ve como salida el suicidio, el de él y su familia. Asimismo, Martina Champí hace todo lo posible por ‘salvar’ a Isidro, quien ha sido acusado y encarcelado injustamente por los mandones del villorrio; éstos lo acusan de haber ocasionado el incidente en la casa de los Marín.

En contraste al coraje y a la fortaleza de las mujeres, la desesperanza reina en los varones. Apreciamos un diálogo entre Juan y Martina:

— Pobre flor del desierto, Marluca —dijo el indio moviendo la cabeza y tomando a la chiquilla Rosalía que iba abrazar a sus rodillas— tu corazón es como los frutos de la penca: se arranca uno, brota otro sin necesidad de cultivo. ¡Yo soy más viejo que tú y yo he llorado sin esperanzas!

— Yo no aunque me digas que imito a la tuna, pero, ayalay, mejor es así que ser lo que tú eres, la pobre flor del mastuerzo, que tocada por la mano se marchita y ya no se levanta. A ti te ha tocado la mano de algún brujo, pero yo he visto la cara de la Virgen, lo mismito que la cara de doña Lucía.²¹

Pero, finalmente, no es Marcela la que ‘salvará’ a Juan, sino la Virgen que para ella representa doña Lucía, una mujer blanca.

En la familia burguesa, a diferencia de la familia de notables, Lucía es capaz de opinar y dialogar, sobre diversos aspectos, con su pareja. Es capaz de reclamar justicia a las autoridades del pueblo. Sin embargo, es el mundo privado-doméstico el que realmente le pertenece; mientras que a Fernando Marín le corresponden “los negocios y las turbulencias de la vida”;²² es decir, la vida pública. Lucía estaba llamada a la maternidad y Margarita sería la “primera discípula en quien ejercitaría la trasmisión de las virtudes domésticas”.²³

El enunciador refiere que Lucía, en su niñez, había leído más de una vez a la escritora española Cecilia Böhl von Faber, quien sentenciaba: “Olvidad pobres mujeres, nuestros sueños de emancipación y libertad. Estas son teorías de cabezas enfermas, que jamás se podrán practicar, porque la mujer ha nacido para poetizar la casa”.²⁴ El hablante se muestra contradictorio, por un lado concibe a la mujer como un ser dócil circunscrito a la vida doméstica; por el otro configura personajes cuyas prácticas en las relaciones de género evidencian actitudes un tanto democráticas,

²¹ *Ibíd.*, p. 53.

²² *Ibíd.*, p. 211.

²³ *Ibíd.*, p. 212.

²⁴ *Ibíd.*, p. 211. Citado por Matto de Turner.

como sucede con los Yupanqui o los Marín. La cita textual de Fernán Caballero,²⁵ seudónimo de Cecilia Böhl von Faber revela escepticismo en cuanto a la emancipación de la mujer, ya que es ella, precisamente, la que transmite o reproduce las relaciones de dominio y de subordinación cuando ejerce el magisterio de la maternidad.

La relación del ‘jefe’ de la familia Marín con las mujeres se representa de modo democrático. Las sabe escuchar, respeta sus puntos de vista, las trata con honestidad y cortesía; las reconoce como sujetos. El enunciador remarca que, por el contrario, para la mayoría de varones la mujer es concebida como un aparato de reproducción, planta ligera o buena cocinera, placer sensación o una madre; pero para el corazón noble y amante como el de Marín “alma del alma”.²⁶ Era lo que también Margarita significaba para Manuel. Esta expresión supone que para el enunciador el sentimiento amoroso, concebido como básicamente espiritual, estaba alejado de las ‘turbulencias’ del cuerpo.

Representaciones de las relaciones etno-sociales

En el pueblo de Kíllac, los mestizos, ‘nuevos notables’, se aferran a los cargos políticos por los privilegios y por el poder que la ley de la costumbre les concede. La llegada de los Marín entorpece o pone en peligro los emolumentos y las rentas de las autoridades civiles y eclesiásticas. Los Marín y Manuel (personajes que representan a la etnia blanca) simbolizan la civilización decantada de los ferrocarriles.

En los diálogos entre Manuel y el cura Pascual se produce una polémica entre la ‘civilización decantada’ de la burguesía naciente y el oscurantismo de los viejos propietarios, entre la ilustración y la ignorancia, entre la libertad y el derecho natural, entre la etnia blanca y la mestiza. El cura Pascual defiende el autoritarismo natural de los mandatarios porque para él son ministros de Dios, teniendo los

²⁵ Fernán Caballero (1796-1877) es el seudónimo de la escritora de origen suizo, pero española de corazón Cecilia Böhl von Faber. La España meridional, tierra de su madre, la apasiona. En sus obras: *La Gaviota* (1845), *La Familia de Alvareda* (1856) y *Clemencia* describe las costumbres andaluzas. Le interesa mostrar la realidad con un sentido moral. Se la considera precursora del realismo español. Como George Sand, hace uso de un nombre de varón, pues, como ella lo afirma, si los lectores se hubieran enterado de su autoría femenina no la habrían leído. Carmen Bravo Villasante, editora de *La Gaviota*, Madrid, Castalia, 1979, en una reflexión sobre Cecilia dice que el ideal femenino de la mujer emancipada se ridiculiza en ese texto y en *Clemencia*; no obstante, Fernán en su propia vida habría demostrado una independencia muy cercana a la emancipación. Agrega que la diatriba contra las jóvenes emancipadas iban dirigidas sobre todo a las ideologías que las animaba. En *Aves sin nido*, la cita tomada de *La Gaviota* parece indicar que la postura del sujeto de la enunciación (alter ego de la autora) frente a las primeras manifestaciones del feminismo es semejante a la de Fernán Caballero. Matto de Turner asume una posición algo distinta en sus novelas *Indole* y *Herencia*, así como en sus ensayos de comienzos de siglo.

²⁶ Op. cit., p. 178.

pueblos y las familias el deber de obedecer. Unos estarían destinados a mandar y otros a obedecer.

A Manuel le interesa promover la rectitud, porque sin ella no habría “ciudadano, ni habría patria, ni familia”;²⁷ estas tres instituciones serían los pilares de una sociedad moderna.

El hablante, a través de las voces de los Marín y de Manuel, revela su conmiseración por los indígenas, por las mujeres del pueblo y sus preocupación por la patria. A través de la voz de Lucía Marín, afirma: “— Para mí no se ha extinguido en el Perú esa raza con principios de rectitud y nobleza que caracterizó a los fundadores del imperio conquistado por Pizarro. Otra cosa es que todos los de la calaña de notables de aquí hayan puesto al indio en la misma esfera de las bestias productoras”.²⁸

El concepto de raza pareciera que es equivalente al de cultura o civilización. La de Lucía no parece ser una posición indianista sino más bien de solidaridad. La oprobiosa condición del indio sería producto de la explotación a la que eran sometidos por los ‘notables’ del pueblo. A través de la voz masculina, blanca y letrada de Fernando Marín, concibe que “si algún día rayase la aurora de la verdadera autonomía del indio, por medio del Evangelio de Jesús, presenciáramos la evolución regeneradora de la raza hoy oprimida y humillada”.²⁹

Lo que atentaría contra la dignidad del indígena sería un problema ético y económico. El pueblo indígena vive “sin los estímulos del buen ejemplo y del sano consejo”,³⁰ por los privilegios de los ‘notables’, por el lucro inmoderado y por la ignorancia conservada por especulación.

Los jóvenes ilustrados, representados por Manuel, entran en pugna con esas legendarias costumbres; la juventud peruana de esas regiones tenía la misión de luchar para que

la civilización tremolando la bandera del cristianismo puro, no tarde en manifestarse, constituyendo la felicidad de la familia y como consecuencia la felicidad social.

— ¿Y sus fuerzas serán suficientes, joven Manuel? ¿Cuenta usted con otros apoyos más del que le ofrece su madre y le brindamos nosotros sus amigos? [...]

— Cuento con que este pueblo no ha tocado en la abyección; sus masas son dóciles, me lo ha probado el suceso mismo que lamentamos, y me parece fácil guiarlo por el buen sendero— repuso Manuel con calor.³¹

²⁷ *Ibíd.*, p. 114.

²⁸ *Ibíd.*, p. 105.

²⁹ *Ibíd.*, p. 106.

³⁰ *Ibíd.*, p. 118.

³¹ *Ibíd.*, pp. 119-120.

Los indios no pueden liberarse por su propia iniciativa, necesitan de los otros. Son ‘masas dóciles’, ingenuas, acaso ‘afeminadas’ que requieren ser guiadas por varones ilustrados.

Fernando y Manuel confían en la administración de Manuel Pardo³² y, hastiados de la ‘tormenta doméstica’ en Kíllac, confiesan su decisión de marcharse a la capital. Fernando considera que Manuel, por ser un muchacho instruido y trabajador como tantos otros que van de las provincias a la capital, “honrrá a la familia”.³³

Manuel decide abandonar el pueblo donde nació porque no hay “garantías para la propiedad y la familia [...] todos los que disponen de medios suficientes para emigrar a centros civilizados lo hacen”.³⁴ El estudio y el trabajo honran a la familia, pero se necesita de centros civilizados y no de pueblos bárbaros como Kíllac. Ni los Marín ni Manuel tienen acceso a la propiedad, no tienen la hegemonía en las relaciones de poder.

Lucía Marín tampoco desea permanecer en el pueblo porque no quiere continuar viviendo librando la sangrienta batalla de “los buenos contra los malos”.³⁵ Y pide a Fernando ‘salvar’ a los Yupanqui. En otro diálogo entre los Marín, Lucía exclama: “¡Oh! ¡pobres indios! ¡pobre raza! ¡Si pudiéramos libertar a toda ella como vamos a *salvar* a Isidro”.³⁶ Sin embargo, son los Yupanqui los que, al acudir en auxilio de los Marín, dan la vida por ellos.

En un diálogo, casi al final del texto literario, entre Manuel y Fernando Marín, éste interroga al primero:

“Así es que usted ha libertado a Isidro Champí, ¡Oh! Y ¿quién libertará a toda su desheredada raza?

— ¡Esta pregunta habría que hacerla a todos los hombres del Perú, querido amigo!”.³⁷

¿Implica esta interrogante una consulta democrática a los pobladores?³⁸ En todo caso, este diálogo vuelve a poner de relieve el proyecto político de una fracción social liberal, blanca y letrada.

³² *Ibíd.*, p. 192.

³³ *Ibíd.*, p. 194.

³⁴ *Ibíd.*, p. 206.

³⁵ *Ibíd.*, p. 64.

³⁶ *Ibíd.*, p. 218.

³⁷ *Ibíd.*, p. 259.

³⁸ Habría que recordar que Manuel es tocayo de Manuel Pardo con quien simpatiza. En 1871, Pardo fundó el Partido Civil y propuso el primer proyecto de modernización. En 1872 asumió el gobierno y ejecutó reformas: estableció los primeros registros civiles para la secularización de la sociedad, intentó avanzar en la descentralización, fundó escuelas. Pero su propia fracción social fue incapaz de comprender su proyecto.

*Imágenes del hombre y de la mujer indígenas
en su relación con los otros*

Marcela y Juan Yupanqui están desesperados por las exigencias del reparto y por las obligaciones que tienen con el cura. La salida de Juan es la muerte, la de él y su familia. Isidro Champí, el campanero acusado injustamente por los dueños del villorrio de haber atentado contra los Marín, comprende las relaciones de dominio y explotación a las que se encuentran sometidos él y los suyos; pero al no saber como enfrentarlas, ansía morir:

— Dices bien, ¿qué vamos a hacer? Los zorros de camisa blanca han robado nuestros ganados como robaron mi libertad, como nos roban el trabajo cada día. [...]

Para la puma y el zorro tenemos la trampa de la piedra amarilla; pero de estos no hay como libertarse. Paciencia, paciencia, Isidro, que la muerte es dulce para el triste, respondió Martina.

Si no tuviéramos estos pollitos qué dichosos moriríamos, eh? [...]

Nacimos indios, esclavos del cura, del gobernador, esclavos del cacique, esclavos de todos los que agarran la vara del mandón [...]

— ¡Indios, sí! la muerte es nuestra dulce esperanza de libertad!³⁹

El sujeto de la enunciación intenta interpretar las voces de los indios, para él el indio es casi un esclavo, su única posibilidad de libertad sería la muerte. Habría que precisar que en la cultura andina la muerte es la prolongación de la vida pero en otras condiciones. Por otra parte, Marcela y Juan Yupanqui expresan sentimientos de reciprocidad y lealtad hacia sus ‘protectores’. Juan jura entregarles sus fuerzas y su vida y así lo hace. Marcela y Margarita prometen servirlos. La mayor aspiración de los Yupanqui es que sus hijas Rosalía y Margarita sean como los Marín, ¿libres?, y se vistan como ellos, aunque, se preguntan, si esto implicaría perderlas. Marcela piensa en el futuro de Margarita:

— Qué linda estará nuestra Margarita cuando sea la ahijada de la señora Lucía ¿eh? [...]

Pero me duele el corazón cuando me acuerdo que ya no nos mirará, cuando Margarita sea una niña. [...]

— ¿Qué estás pensando en eso? La señora Lucía la enseñará a respetarnos-respondió el indio.⁴⁰

³⁹ Op. cit., p. 248.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 91.

Según esto, la libertad de los Yupanqui era posible con la muerte o dejando de ser ‘indios’.

2. LA FAMILIA OLIGARQUICA EN *XIMENA DE DOS CAMINOS*. REPRESENTACIONES DE LA HETEROGENEIDAD HISTORICO-ESTRUCTURAL Y CULTURAL

Ximena de dos caminos (1994), la segunda novela de Laura Riesco Malpartida, al igual que *Aves sin nido* tiene como organizador de los principales acontecimientos argumentales a la familia. Se trata de una familia del valle del Mantaro, en la que se entrecruzan las relaciones espacio temporales, alrededor de los años sesenta de este siglo. De las siete partes en que está dividido el texto, seis se ubican en el Mantaro y una en Lima. Cada capítulo se refiere a un acontecimiento en la vida de Ximena. No hay proporción entre las partes. Cada capítulo es un relato independiente, con la excepción de los dos últimos.

El texto se inicia así:

Se ha llevado la enciclopedia de su padre al comedor para mirar las figuras. Arrodillada sobre un cojín que ha traído de la sala, Ximena pasa las hojas con mucho cuidado. Las páginas son muy delgadas y se pegan entre sí, pero le han prohibido que se moje el índice con saliva para separarlas. Obedece porque la experiencia le ha enseñado que el papel es amargo y que el sabor y la culpa se le quedan en la boca por el resto del día. Mira extasiada la lámina de los hongos venenosos. Los contempla repitiendo los colores que le son conocidos: blanco, amarillo, rojo, naranja. Su madre le ha dicho que son *amanitas* y ella sabe que las letras grandes que encabezan la lámina confirman el hecho maravilloso de que se llamen así y no de otra manera.⁴¹

En presente y en tercera persona, el enunciador presenta la imagen del mundo familiar de Ximena, una niña de aproximadamente cinco años que no sabe leer ni escribir y que, precisamente por esto, se deleita por igual (sin distinciones jerárquicas) al ver las láminas de la enciclopedia de su padre como al escuchar los relatos de su Ama Grande.

En el discurso literario no se hallan los apellidos ni los nombres de los padres de Ximena, solamente se sabe que su padre se llama Enrique. De la madre es posible suponer que proviene de una familia tradicional terrateniente en decadencia. La familia de Ximena supone la coalición de los intereses señoriales (representados por la madre), con los intereses políticos y económicos de una fracción burguesa (representados por el padre) al servicio del capital norteamericano. Se trata de una

⁴¹ Laura Riesco Malpartida, *Ximena de dos caminos*, Lima, Peisa, 1995 [1994], p. 9.

familia oligárquica. Las fotografías se convierten en documentos o fuentes de la historia familiar. Ximena recurre a ellas para identificar a sus ancestros.

En las fotos, las señoras aparecen con sombrillas y con las caderas postizas, los varones ostentan sus leontinas de oro. Mujeres y varones tienen una postura exageradamente erguida y una seriedad hierática. La única que disuena es la abuela, pues “desde muy niña tiró el decoro, para vivir como le dio la gana”.⁴² Así lo afirma la tía Alejandra en un diálogo con la madre de Ximena.

En la familia representada se perciben varias perspectivas. La problematización del objeto literario se avizora por la presencia de esas perspectivas y temporalidades, las cuales conviven no siempre sin conflicto, en la niña, y de modo distinto en los otros miembros de la familia. En el texto, a través de la familia, se explora la heterogeneidad cultural; los tramos finales del orden señorial, un orden oligárquico, una cosmovisión indígena que se resiste sin ser autárquica.

Ximena tiene dos madres, el Ama Grande y su madre. Son dos perspectivas distintas que se entrelazan y se confrontan. Otra perspectiva es la de su padre y, otra, la de su abuela y las tías. La oralidad, el quechua, las historias fantásticas de cóndores, de los reyes del espacio que sufren y que aman, de culebras que se arrastran por la grama, que conocen el pasado y el futuro “porque en el círculo que forman con el cuerpo, gira impertérrito el tiempo”,⁴³ conviven junto a los mitos de la historia clásica, a los cuentos de hadas que le leen o le cuentan sus padres; así como las láminas de las enciclopedias que tanto la entusiasman. La oralidad y la escritura, los dos mundos la cautivan, conviven en ella inacabados en un presente abierto.

Además de la casa-hacienda de esta familia del valle del Mantaro, en donde transitan personajes disímiles, existe un hotel ubicado a dos horas de Lima en el que conviven y transitan varias familias. El hotel tiene demarcados espacios diferenciados; los hay para los indios y para las mujeres pobres como María Eugenia; otros están destinados a la familia Raimondi y a la familia de Ximena que está de vacaciones. Los Raimondi perdieron su hacienda y viven de las rentas obtenidas por las plantaciones de vid. Don Serafino es el mestizo que alberga a las alicaídas familias.

Un tercer espacio es el destinado a las oscuras viviendas de los obreros de la compañía minera.

Desigualdades de género y etno-sociales

En cada capítulo hay referentes que se repiten, de los cuales quisiera referirme básicamente a dos, al cuestionamiento simbólico de la ley del padre y a la

⁴² *Ibíd.*, p. 104.

⁴³ *Ibíd.*, p. 12.

problematización o, más bien, a la inquietud por las desigualdades étnicas y socioculturales.

Representaciones de las relaciones de género

Si bien en todos los capítulos es posible hallar evidencias implícitas y explícitas en torno a las relaciones de género es en el tercer y cuarto capítulos en donde se precisa y plantea ciertas cuestiones que me invitan a reflexionar. Estos capítulos son “Los primos” y “Alcinoe II o las tejedoras”.

Antes de referirme a ellos habría que tener presente la representación de las relaciones de género en la pareja conyugal. La relación entre los padres de Ximena da muestras de una relación jerárquica patriarcal, a la mujer le concierne el mundo privado y al varón la vida pública. La madre es un personaje contradictorio. Sabe el quechua pero evita hablarlo. La conmueve todo aquello que pertenece al mundo andino, los indios, sus condiciones de vida; pero menosprecia a aquellos que no son indios ni blancos. Se muestra intolerante frente al lesbianismo de su prima.

El padre, por el contrario, es tolerante, cordial con los empleados de la compañía minera donde es jefe, así como con los ‘sirvientes’; pero considera que los indígenas tienen hábitos medievales. Confía en los norteamericanos, en el capital extranjero; pero desconfía de los peruanos.

Subversión del orden simbólico

Volvamos a “Los primos”, el capítulo tercero. En este capítulo, Ximena, la niña que refiere oralmente sus vivencias, descubre las relaciones de dominio del varón sobre la mujer durante los momentos de juego con sus primos Edmundo y Cintia. El niño asume un rol autoritario al convertirse en un alcalde prepotente y machista a quienes ‘sus mujeres’ deben obediencia.

Los juegos, permiten a la niña descubrir su cuerpo y diferenciarlo de otro: “Con un escalofrío repentino se le ocurre de pronto que todos serán así, que su padre, su tío, su abuelo, los operarios, todos ellos caminarían a diario, desde la mañana hasta la noche con esa colgadura incómoda en el cuerpo”.⁴⁴

Las dos niñas, por orden del niño-alcalde, con desconcierto y rubor, tocan y acarician el pene del muchacho.

En otro de los juegos, Edmundo les propone sacrificar a un patito amarillo, pero solo él puede tocarlo porque se trata de un acto sagrado. Durante el rito, el niño se transforma, tiene el “rostro ajado y viejo [...] Ahora sí parece un alcalde”.⁴⁵ Edmundo es conminado, obedece el dictado de sus manos.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 65.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 73.

Edmundo desconfía de su prima, se muestra arisco con ella. En cambio Cintia, su hermana, suele ser una muchachita dócil; pero en los últimos tiempos, algo en su actitud ha cambiando, “ha pronunciado un **no** terso y sostenido en una gravedad sin filos”.⁴⁶ Su hermana no es así, no puede ser así. En otro de los juegos, en el que Edmundo muere y resucita sobre un maíz, las niñas siembran los mismos granos de maíz que simbólicamente habrían sido fecundados por el niño.

Cintia es rubia por acción de la manzanilla y del limón, tiene los cabellos largos y rizados que a Ximena la invitan a imaginarla como uno de los personaje salidos de los cuentos de hadas. Ximena posee habilidades que no tienen ni Cintia ni Edmundo. Ellos se sorprenden al ver la facilidad con que salta la acequia. El niño la envidia, mas no se atreve a hacerlo. Al cabo de unos días, Cintia, en reiteradas ocasiones, confiesa a su prima su deseo de saltar. Para hacerlo, le dice, tiene que ‘probarse a los duendes’ con un sacrificio: cortarse el pelo.

La niña se corta el cabello con sus propias manos. En el orden simbólico, el corte supone la fractura de la formación que ha recibido. Esta formación se adecua a los cánones de sumisión y docilidad en que se educa a la mujer. La obligan a tocar el piano, a decir sí a todo, a fabricar una imagen que no es suya; ni el color de sus cabellos ni sus rulos le pertenecen y no es ella quien los ha elegido. Su cuerpo le es ajeno y desconocido. Su deseo de saltar, la conduce a decidir sobre su cuerpo. Esta decisión quiebra la imagen femenina de sumisión y mansedumbre. Con el cabello corto se parece tanto al hermano, que podría confundirse con él; no obstante, algo los distingue. El alcalde que hay en el niño, una imagen elaborada simbólica y culturalmente, es la imagen fálica de autoridad como representante político en la representación lúdica. La sonrisa abierta de la niña de cabello corto, es una imagen definida por ella misma, es una imagen que contrasta con el gesto severo del alcalde.

El corte de pelo ocurre cuando la madre de Ximena y la tía Constanza – madre de los niños– arreglan sus vestidos en el cuarto de costura, mientras se depilan las cejas, se untan clara de huevo en el rostro, se ponen horquillas y tiras de papel. Es decir, mientras realizan prácticas que tienen que ver con el cuidado y la imagen de sus cuerpos que pese a ello les son ajenos.

En el mundo representado la colonialidad del poder perdura en los juicios valorativos que se expresan a través de las relaciones de género y de las relaciones interétnicas. Dos hechos cuestionan las relaciones sociales y culturales del mundo evocado. El primero, el corte de pelo, decisión que por primera vez toma la niña con respecto a su cuerpo y, el segundo, la presencia de la ‘abuelita loca’. Ambos desafían, en el orden simbólico, a la ley del padre.

La confrontación entre la imagen tradicional de la mujer y la que afronta la ley del padre se asoma nuevamente en este capítulo cuando se escucha la risa de la abuela en los instantes en que se oye el ¡ay! de la madre de Cintia al ver a su hija

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 74.

con el pelo corto: su grito “rasgó un dibujo relámpago en el espejo del cuarto de costura donde se vio la imagen de Cintia con el pelo mocho”⁴⁷ detalle que, según el sujeto de la escritura, Ximena no recuerda pero sí recuerda lo que todos callan, la risa de la abuela.

En el objeto literario se entrecruzan varias perspectivas. Los recuerdos de Ximena, su relación con el pasado y la memoria es distinta a la de las otras mujeres, y también difiere de la del hablante-sujeto de la escritura. Cada uno recuerda y olvida desde el lugar en que mira.

En “Alcinoe II o las tejedoras”, el capítulo cuarto, el enunciador alude a la relación entre memoria y olvido. Las fotografías y la escritura constituyen la memoria registrada; las primeras facultan a Ximena la posibilidad de identificar a sus ancestros y de conocer la historia familiar; la segunda le dará la oportunidad de evitar el olvido de los episodios de la película *Cumbres borrascosas* que le han impresionado tanto. Ximena no sabe leer, pero su madre le podrá leer o contar pasajes de la novela del mismo título. El capítulo está escrito del modo en que suelen presentarse en la memoria los recuerdos, de modo fragmentado; lo que no impide su comprensión.

La visita de una familia y de una pareja de lesbianas quiebran la vida cotidiana de Ximena y su familia. También los visitan Robertson, su mujer (una tejedora) y sus dos hijos, quienes forman una familia de trabajadores. Ellos son recibidos en la cocina. Un misterio envuelve la vida de la tejedora. Ximena trata de pegar los fragmentos que logra escuchar a los adultos cuando hablan sobre ella, pero no le es posible comprenderlo del todo. El enigma de su vida le inspira curiosidad. Robertson es chofer, él y la tejedora aportan al hogar. La señora ofrece manteles que han sido tejidos por ella. Ninguno se explica, salvo la tía Angélica y su amiga, que Robertson –que puede ser un ‘gringo’– se haya fijado en una mujer ‘cosita de nada’.

Alejandra y Gretchen son personajes que mantienen una relación lesbiana que escandaliza a la madre; el padre se muestra tolerante, pues estima que los artistas son así y que no le hacen daño a nadie.

La tía Alejandra, prima de su madre; es un personaje libre de prejuicios como la abuelita loca. Ella y Ximena buscan en las fotos a la abuela, la tía le dice que la reconocerá “Cuando encuentres una con el gesto rebelde de gritarle un no decisivo al mundo entero”.⁴⁸

La madre, un personaje con características tradicionales, halla entre las cosas de su prima Alejandra un diario; en él, la tía relata su encuentro con la ‘abuelita loca’. La madre lee en voz alta, sin percatarse de que Ximena está en vigilia. Poco a poco la voz de la madre se va transformando en la voz de la abuela, el sujeto de la escritura se deja llevar por el relato de la niña. La niña escucha la voz de la abuela y

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 85.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 103.

se entera que fue una mujer que no se dejó domar, que tomó decisiones sobre su cuerpo y sobre su vida, y que por eso fue encerrada bajo llave. Fue apartada de la sociedad y privada de su libertad, porque su familia se avergonzaba de ella, incluso su madre desde que tuvo uso de razón. La madre piensa y siente como el abuelo. Este era menos hermoso y menos digno que el rey puma, le confiesa la abuela.

La tía Angélica se siente ligada a la ‘abuelita loca’, las une la insubordinación frente al orden establecido. La exploración del pasado, a partir de la fotografía y la escritura, restituye lo que permanece vigente, el cuestionamiento de la ley del padre. En los primeros enunciados del capítulo, el personaje protagónico imagina verse en un espejo, reconoce su cara de todos los días y la cara que cambia en el instante en que conjura ciertos fragmentos de la película que le ha impactado. La identidad cambia, nunca permanece igual; las imágenes rememoradas e incluso el lenguaje sufren una serie de transmutaciones.

Representaciones de las relaciones entre los grupos étnicos y sociales

Las relaciones de dominación entre los grupos étnicos es otro de los problemas planteados desde los primeros capítulos. Por un lado está el mundo del Ama Grande y por el otro el del padre de Ximena.

El Ama Grande es una mujer india cuyas historias la emocionan y la arrullan, son historias fantásticas de culebras, de cóndores, de reyes, de montañas sagradas, de duendes buenos y malos, de huacas misteriosas, de árboles (abuelos sabios) y de San José, la Virgen, Santa Rosa, del Niño Jesús. Estas historias son contadas también por el Ama Chica y por Pablo, este personaje es un niño indio que aparece en el último capítulo. Los tres son quechua hablantes y tienen el castellano como segunda lengua. Para Ximena los serranos son distintos a los costeños, miran de otro modo.

Ximena cree en los duendes, confía en el Ama Grande porque también es su madre, pero siente que hay algo que las aleja. Los niños indios no tienen los juguetes ni las ropas ni la casa que tiene ella. Los niños indios tienen una expresión adulta, no saben leer ni escribir; ella tampoco sabe, pero porque aún es pequeña.

El mundo del padre es el mundo de los libros, de las enciclopedias, el mundo de las letras ondulantes que le maravillan tanto. La sorprende y la entusiasma como leen los mayores. El mundo del padre es el de los desiertos de la costa que parecen no desagradarle. El mundo de su padre usa el inglés como segunda lengua, los profesores del centro de educación inicial son norteamericanos, su padre trabaja para una compañía norteamericana y confía en ellos más que en los peruanos.

Son dos mundos culturales distintos que conviven en la niña. El Ama Grande transita en los dos aunque en una posición subordinada. Toda una cultura se encuentra subordinada. En “La costa”, el capítulo quinto, uno de los personajes

representa a una niña loca que al parecer es de Oxapampa. La niña corre moviendo los brazos y el cuerpo alrededor de un ficus al cual está atada. La niña carece de palabras, su rostro le recuerda a las niñas campas. La única comunicación que establecen es a través de miradas y de febriles rondas.

Entre los personajes femeninos, la tejedora representa a los mestizos. Es una mujer pequeña, morena, usa zapatos toscos. Para su madre es “una cosita de nada”⁴⁹ y por eso se pregunta cómo es que Samuel Robertson ha perdido la cabeza por ella. Ximena también la ve muy fea, su cara la recuerda a la de los cuyes viejos del valle. Robertson, por el contrario, es rubio, tiene los ojos azules, fue mecánico de la compañía donde trabaja su padre. Lo despidieron en cuanto se enteraron de su relación con la tejedora. El padre se negó a ayudarlos pues concebía que la mujer había hecho algo ‘imperdonable’. No se logra precisar qué era aquello imperdonable, acaso ¿que no era blanca y rubia como Robertson? Y es la misma tejedora quien se siente disminuida y ‘condenada’. Estar condenada, para Ximena implica ‘no tener nada’ y sobre todo ‘no ser nada’.

El hotel San Cristóbal, ubicado a dos horas de Lima, congrega a un conjunto de personajes que representan la heterogeneidad cultural y la desigualdad social.

El grupo cholo es representado por Anacleto y por Libertad Calderón. El primero es un muchacho trabajador y responsable, limpio y ordenado, pero retardado. Ximena y Anacleto se hacen amigos, la niña tiende a hacerse amiga de personajes marginales. Al muchacho le maravillan las letras y los dibujos de las páginas de los libros que le enseña la niña. Ella hace como si realmente leyera cuando le cuenta su mundo imaginado. Sabe que ejerce poder sobre Anacleto y esto la inquieta. Su madre y Libertad Calderón desconfían del muchacho.

Libertad Calderón representa al cholo instruido. Estudia derecho en la Universidad de San Marcos. Sabe el quechua pero se avergüenza de usarlo. Su ceño hostil “como una armadura de acero la protege de los demás”.⁵⁰

Los espacios del hotel están invisiblemente demarcados, en los cuartuchos que están al lado derecho se hospeda una pareja de indios; en las habitaciones del lado izquierdo los Raimondi y la familia de Ximena. El patio es la antesala a la región prohibida, en ese lugar se encuentra atada la niña loca que es hija de don Serafino, el dueño del hotel. Se trata de un mestizo machista y homicida. Existen otros personajes que representan a los pequeños comerciantes, cuya participación es poco significativa.

Es este capítulo también se aprecia la presencia de dos ancianas bondadosas que parecen como salidas de un cuento de hadas y que desde la quietud y la sabiduría que les da el tiempo, pareciera que con serenidad contemplaran todos los sucesos que ocurren en el pueblo y dan la impresión de que supieran todo lo que va a suceder.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 94.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 173.

En el campamento minero, Ximena conoce a Pablo, el niño indio. Entre el terror que le produce el fuego, los disparos y las explosiones; y los maravillosos y terroríficos relatos del niño comprueba las abismales desigualdades que los separa y los acerca. Los trabajadores habían iniciado una huelga que los grupos hegemónicos enfrentaron militarmente. El campamento no era la feria que le pareció ver de lejos, era el lúgubre lugar de vivienda y de trabajo de los mineros; a quienes los hacendados y las autoridades habían usurpado y quitado sus tierras. Al perderlas, se dirigieron a los campamentos para ofrecer su fuerza de trabajo. En este lugar, muchos trabajadores enfermaron y murieron por las pésimas condiciones de trabajo.

3. EL CAMINO Y LA MIGRACION, CRONOTOPO EN *JUYUNGO*

Esta novela de 1943 del ecuatoriano Adalberto Ortiz consta de dieciséis capítulos, cada uno se inicia con un encabezamiento titulado “Ojo y oído de la selva”. Estos encabezamientos, en su mayoría, están escritos como prosa poética. En varios de ellos pareciera que el hablante se dejara llevar por la voz de la naturaleza, es como si la selva fuese la que hablara, aquel: “vaho tibio y aprisionador de la yunga: agarrador, como una mujer de grandes funciones ováricas”.⁵¹

Es como si la yunga con todo su poderío y atributos observara el transcurrir de todo aquello que le pertenece: los hombres y mujeres de Esmeraldas. De modo especial el transcurrir del trabajador negro Ascensión Lastre, el de los mulatos; y de los grupos sociales que se diferencian por su pertenencia a un grupo étnico y por su condición social. Las andanzas y el carácter de estos personajes diferenciados étnicamente se asemejan a un río:

El río viene de arriba, el río va para abajo, viajero de oro, de plata, de barro, de vidrio; cespado como un zambo, liso como un cholo; callado, manso, triste; bullanguero, encabritado, hambriento allá, siempre diferente, sin cansancio, pleno de alma. Es una prolongada risa de negro con el rostro oscuro de la manigua.⁵²

Su contemplación a Ascensión le devolvía la calma. Sosegaba la furia que invadía su espíritu debido a los injustos acontecimientos que enfrentara desde la infancia. En esos instantes de imponente furia era como si la madre del agua, una

⁵¹ Adalberto Ortiz, *Juyungo. Historia de un negro, una isla y otros negros*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1957, p. 83.

⁵² *Ibíd.*, p. 11.

serpiente de siete cabezas que arrasaba con todo lo que encontraba en la creciente del río, se apoderara de su cuerpo.

El sujeto de la enunciación construye a sus personajes haciendo un recuento de los hechos en pasado y desde la tercera persona. Asume cierta distancia que se interrumpe cuando fugazmente se transforma en primera persona en los encabezamientos de los capítulos VI, VIII, X y XI; en los dos primeros en plural y en los últimos en singular. Estas marcas me ayudarán a precisar el lugar de enunciación. Los personajes, en su mayoría trabajadores, se movilizan en la selva esmeraldeña, en Santo Domingo de los Colorados, en la isla Pepepán, brevemente en Guayaquil y, finalmente, en la frontera. Estos personajes mantienen una posición subordinada en las relaciones sociales y étnico culturales. En el plano del enunciado, abarca un espacio temporal de veinte años. Aproximadamente entre 1920 y 1941. Refiere dos momentos históricos, el primero –recordado con frecuencia por Lastre– se remonta al levantamiento de Carlos Concha, un oficial del ejército de Eloy Alfaro, en 1914. Concha resistió durante tres años en la provincia de Esmeraldas. El protagonista evoca este episodio porque un pariente suyo, el comandante Lastre, habría participado (desde la ficción) bravamente en el levantamiento.

El otro episodio histórico referido es el de la guerra con el Perú en 1941. El texto literario concluye con la muerte de los personajes durante ese acontecimiento. Sobrevive únicamente el ex estudiante Nelson Díaz.

El nomadismo de Ascensión se inicia en su infancia, época en que, debido a los maltratos de su madrastra y de su padre, abandona la miserable casa paterna. El padre que había dedicado su vida entera a lavar oro para los ingleses de Playa Rica es hosco con su hijo e indiferente a los movimientos de liberación. Cuando Ascensión conoce a Gástulo Canchigre, un navegante contrabandista, huye de la familia y del pueblo para no sufrir más hambruna ni palos. Y como “en el cuento que echaba su mamá: ‘...salió a correr mundo. Anda que anda, anda que anda. Andar y más andar y más andar’...”⁵³

Se convierte en un trabajador migrante, migra cada vez que peligra su libertad. Y pese a que vuelve a asentarse en una gran familia ampliada, no es ésta el centro organizador del texto, sino más bien las andanzas, el camino. La migración se convierte en el elemento que organiza los principales acontecimientos argumentales del texto literario. No es la aventura porque no es un aventurero. El personaje no se siente sujeto a la tierra ni a una ideología ni a nada; busca transitar con libertad enfrentando todas las trabas sociales que encuentra en el camino. El enunciante revela los conflictos personales y colectivos de este personaje, de los mulatos y también los suyos. Estos conflictos giran en torno a las relaciones de dominación étnica, a las relaciones de explotación, en las que las relaciones de género también están involucradas.

⁵³ *Ibíd.*, p. 16.

Representaciones de las relaciones interétnicas y sociales

La representación de la clasificación social que hace el sujeto de la enunciación se basa en el color de la piel y en la ubicación sociocultural de los personajes, los cuales son mulatos, negros, cholos, indios y blancos, por un lado; y por el otro trabajadores, estudiantes, hacendados, exportadores (capitalista extranjero) y comerciantes.

Los estudiantes universitarios Max Ramírez, Antonio Angulo y Nelson Díaz, que han sido expulsados de su centro de estudios en Quito, vuelven a esa región para trabajar como peones junto a trabajadores negros en la construcción de la carretera en Santo Domingo de los Colorados, faena que para el ingeniero que dirige la obra es solo para la gente de color ‘atávicamente acostumbrada’ y no para ellos.

Este grupo de estudiantes mulatos no es homogéneo, Max Ramírez niega su lado negro, considera que el negro es un factor de atraso, “una fuerza muerta que solo sirve para cantar, dormir y revolcarse con sus sucias mujeres”.⁵⁴ Y como Ramírez aspira a ser como los blancos mantiene una relación servil con ellos. Antonio Angulo y Nelson Díaz, por el contrario, se pliegan a los trabajadores. Dirigen una huelga por lo que son inmediatamente encarcelados.

El mulato tenteenaire y el mulato ilustrado

Angulo a diferencia de Díaz sufre una serie de conflictos personales. En uno de los pocos diálogos que se registra entre los personajes, el primero confiesa a Díaz:

— Una vez leí en algún periódico, que en cierta región de Sudáfrica vive un grupo miserable de mulatos hijos de ingleses y de negros. Los ingleses los desprecian y marginan como es natural, pero lo extraño es que los negros también los repudian. Y nadie se quiere reunir con ellos, de tal modo que tienen que refugiarse en las montañas.⁵⁵

A Angulo le sucede algo semejante, por ser hijo de una mujer blanca y de un negro se siente menos que los demás. Es como si viviera entre dos aguas. Se siente “un tenteenaire. Hubiera querido ser un blanco entero o un negro de verdad y hasta sería feliz”.⁵⁶

A diferencia de Angulo, Díaz, un personaje ‘casi blanco’, se siente bien consigo mismo; sus convicciones son más sólidas, sabe lo que quiere, aunque

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 272.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 133.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 134.

hubiese preferido ser negro. Este personaje es representado como un sujeto unívoco, uniforme y homogéneo; en él se superan las contradicciones. Un proceso de transculturización garantizaría su equilibrio. El ‘salvajismo’ y el caos del mundo negro habría sido controlado por la educación, una formación clasista y el progreso. El carácter contradictorio e inconcluso de los personajes, y la heterogeneidad del sujeto se representan como problema. El décimo capítulo comienza así:

Negros y blancos vinieron hasta mí. Negros y blancos irán después de mí. Después de tí. Pero a nadie odio tanto como a mí mismo. Por eso me aniquilo. Maldita sensación de estar en el aire [...]. Más la brisa sale susurrando entre los árboles de copas alegres, entre los matorrales cerrados, por entre las agudas cañas de azúcar. ¿La vio usted? Yo tampoco pero me ha devuelto la calma y no es mucho [...] será mi abuelo desnudo que ha venido a acompañarme. Mi abuelo de adarga, lanza pronta y tatuajes macumberos. Será mi abuelo. Voy hacia un pozo sin fondo; oscuro, oscuro, oscuro; porque todavía no encontré fiel asidero, aunque con los años se vaya enriqueciendo mi vida interior. Y siempre marchando solo. Brutal soledad cósmica.⁵⁷

El hablante cede la palabra a Angulo, se confunde con él e interroga al lector: “¿La vio usted? ¿Ha visto la brisa que devuelve la calma?” La sensación de estar en el aire le incomoda y exaspera. Por unos instantes, el paisaje le devuelve la calma. El paisaje y sus raíces negras son lo mismo, siente en él la presencia del abuelo. Pero la calma se desvanece, no encuentra aún asidero.

El capítulo XI, “Ojos de aroma y madre del agua”, tiene un encabezamiento que empieza así:

Dame la mano y ven conmigo. Llegemos hasta el barranco que suelta terrones y escuchemos las cuerdas musicales del río, porque en la oscuridad integral el hombre solo guarda relación con el piso que cosquillea bajo sus pies o con el crujido de sus propias articulaciones. Ven conmigo de la mano, que ya no podré volver sobre mis primeros pasos.⁵⁸

El ánimo de Angulo continúa pésimo. La falta de dinero y sobre todo su situación subordinada en las relaciones de poder le ponen en ese estado. Eva, una muchacha mulata segura de sí misma, parece aliviar su estado de ánimo. Se siente atraído por esta joven, le gustaría seguir con ella la corriente del río y el ritmo del suelo que cosquillea sus pasos. La geografía y el paisaje tropical saturan plácidamente sus sentidos, siente en ellos el genio primitivo de sus ‘antepasados bárbaros’. Parece haber conseguido al fin el equilibrio que no le ha dado la ciencia ‘inútil’. Pero también le gustan las mujeres blancas. Además, poseyendo a una

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 151.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 169.

blanca podía ‘ultrajar y vejar a los blancos’ y, sobre todo, podría ser admitido entre ellos.

El sujeto de la enunciación y los personaje mulatos se confunden. Su apuesta es por ellos, sobre todo por aquellos como Nelson Díaz; un personaje que representa la ecuanimidad de los jóvenes instruidos afiliados a una organización política de vanguardia. Díaz asume la misión de organizar a los trabajadores en sindicatos.

El trabajador negro y el mulato ilustrado

Ascensión Lastre es un personaje que se siente orgulloso de ser negro, aprendió a leer gracias a Gástulo Canchigre, no tiene instrucción escolar, tiene un espíritu abierto y libre. Para el hablante es demasiado espontáneo, instintivo, acaso ‘salvaje’. Le falta el autocontrol, la serenidad de sujetos como Díaz cuya ideología le da la capacidad de comprenderlo todo. Ascensión suele recurrir a él para tratar de aclarar sus pensamientos.

El personaje se muestra abierto a todo aprendizaje, a ver, a conocer nuevos hombres, nuevas tierra, nuevas cosas. No es un aprendizaje académico. Así, al convivir con los indios cayapas, “el idioma cayapa se le metió en el cuerpo, como aire de la mañana”.⁵⁹ Aprendió de ellos la idea de tener siempre ordenados y arreglados sus trastos y todo listo para emprender viajes ‘impulsado por un instinto errante’. Aprendió a cultivar la tierra, a labrar finas canoas, a tejer canastos y abanicos. Más tarde emprendió una variedad de trabajos, como maderero, como recogedor de tagua, como peón en distintos lugares.

El encono incontrolable que sentía hacia los blancos renacía cuando evocaba la muerte de su tío, el comandante Lastre; su deseo de venganza se acrecentaba cada vez que se cruzaba en el camino con un patrón blanco explotador. El remanente de odio comenzó a removerse cuando combatió junto a negros, mulatos y personajes casi blancos. El odio de raza empezó a tambalear, puso en duda la frase de su tío: “Estoy montado sobre la raza blanca”,⁶⁰

El año 1926 “Lastre se enroló sin recapacitar”⁶¹ en una revuelta dirigida por un jefe de reconocido valor; se plegaron ‘masas campesinas y urbanas’ y también alguna gente blanca como Díaz; pedían más atención para su lejana provincia, agua potable, luz eléctrica, caminos. Atacaron un cuartel, al cabo de unos tiroteos los soldados sacaron sus banderas blancas. El gobierno les hizo innumerables promesas. Lastre no concebía un triunfo tan fácil. Como resultado de la refriega obtuvo una cobija, dos cortes de dril ordinario y una duda acerca de aquella frase de su tío. La participación de blancos y mulatos en la revuelta habrían fomentado la puesta en duda de la frase de su tío.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 28.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 59.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 57.

A partir de este suceso, Lastre comenzó a reconocer la existencia de gente buena aún siendo blanca. La frase de su tío la reemplazó por la sentencia de Díaz: ‘Más que la raza la clase’. El enunciante a lo largo del texto insiste en esto. En su perspectiva política el color no debía ser un factor de desigualdad sino la posición económica y social. Nelson Díaz encarna esta perspectiva como militante de un grupo político que organiza sindicatos. Y como ya tenía el sindicato de pescadores, el de aserradores y el de estibadores; le habían encomendado formar el Sindicato de Peladoras de Tagua.

“Y vimos palmeras que lloraban su viudez y su soledad. Pero sus nombres no pudimos recordarlos nunca”.⁶² Así comienza el encabezamiento del capítulo VIII. Los trabajadores derrotados migran, unos vuelven a Quito, otros se enrolan al ejército, otros se marchan a la frontera. Lastre, harto de permanecer tanto tiempo tirando tanto pico y lampa y de ver a sus compañeros enfermos y agotados, sintió una agradable sensación de libertad al abandonar aquel lugar. Pero no olvidó la hipocresía del ingeniero ni que a consecuencia de la huelga Angulo y Díaz habían sido encarcelados. Como el primero faltaba con frecuencia a la faena, era Díaz el que realmente había dirigido la huelga.

Díaz representa la inteligencia y la ‘vanguardia’. Los negros son instintivos y poco reflexivos. Hay negros inteligentes como Ascensión, ingenuos como Manuel Remberto Quiñónez, ingeniosos como Azulejo Cangá; pero requieren de la orientación y la vigilancia de hombres ilustrados. Díaz y Angulo cumplían esta labor de catequización.

Grupos etnosociales subordinados

En el grupo étnico negro hay trabajadores honrados y los hay embusteros como el Gran Brujo Tripa Dulce, leídos como don Clemente Ayoví, serviles y brutales como Tolentino Matamba –Cocambo–, quien intentó violar a una niña de once años, ‘negrea’ a sus compañeros y está al servicio del señor Valdez y de Mr. Hans.

Este grupo étnico y social se moviliza para vender su fuerza de trabajo. Después de la huelga en que terminan derrotados y de un largo trayecto, en donde varios enferman y mueren, se establecen en la isla Pepepán, en la casa de don Clemente Ayoví, padre de Cristobalina. Se trata de una familia extensa, a sus miembros los une la solidaridad, la reciprocidad, el deseo de vivir en libertad. Esta familia es desintegrada y rota por las relaciones de poder ejercida por los blancos con el apoyo de algunos negros serviles. Los mulatos se encuentran en una posición subordinada. Se sienten disminuidos étnica y socialmente con respecto a los blancos, pero superiores al grupo negro, a los cholos y a los indios.

⁶² *Ibíd.*, p. 127.

Los indios cayapas son representados más ‘salvajes’ que el grupo negro. El hábito de dejar comida a sus difuntos es concebido como un “salvaje rito precolonial”.⁶³ Los cayapas son agricultores y artesanos, labran finas canoas y tejen canastos y abanicos. Son nómadas. Si las condiciones de vida se vuelven muy difíciles retornan a sus aldeas. Suelen vivir alejados de la ‘civilización’ y el ‘progreso’. Sus vínculos con los negros se representa ambigua. No aceptan convivir con ellos, pero veneran al Gran Brujo Tripa Dulce que es negro. Asimismo, acogieron y protegieron a Ascensión cuando en uno de sus trayectos le encontraron solo; fue admitido entre ellos hasta su adolescencia. Los cayapas, para el hablante, son supersticiosos e ignorantes, pero algo generosos.

Bautista Cheme representa al trabajador cholo, “le llamaban mulato sin serlo. Casi siempre mudo, con su rostro impasible, sin dejar transparentar el más mínimo pensamiento. Daba la conturbante sensación de que no pensaba. Así era él y así eran todos los de su raza”.⁶⁴

Los indios cayapas y los cholos son considerados mucho más salvajes e ignorantes. Sin embargo, se afirma que Ascensión Lastre –Juyungo– había sido toda su vida un negro entre indios. Ascensión aprendió “si no a tenerlos en menos a comprender su ignorancia y sus costumbres”.⁶⁵ En cambio, los indios no quieren al negro, “donde entierra cayapa no entierra juyungo”.⁶⁶ Porque “juyungo es el diablo, juyungo es el mono, juyungo es el malo, juyungo es el negro”.⁶⁷ Cocambo, le llamó despectivamente Juyungo. Ascensión se quedó con este nombre de origen indio.

Fracciones etnosociales hegemónicas

Los grupos hegemónicos están representados por la etnia blanca. Aparece un esbozo del hacendado-ganadero, de los exportadores, se menciona a los comerciantes sirio-libaneses y serranos. También se aprecia los sectores medios y profesionales blancos al servicio de los grupos de poder y de cholos que ‘comercian sucio’; los dos últimos tratan de parecerse a los primeros. Estos personajes son representados con ironía.

El señor Valdez representa al hacendado-ganadero. Es el dueño de la isla Pepepán y aspira a ser legislador, por eso imploró que lo pongan en la lista oficial de candidatos para la legislatura. Es un incondicional del gobierno y un hombre sin escrúpulos. Durante la crisis subió el precio de la carne, prefirió arrojar la leche a la entrada de la población. La crisis no le afectó. Todos se quejaban menos los

⁶³ *Ibíd.*, p. 27.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 68.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 80.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 80.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 49.

hacendados ganaderos. El personaje es representado soberbio con los humildes y servil con la opulencia y el poder. Concibe que los negros son unos salvajes que impiden el progreso y la civilización y que por eso se requiere de gente extranjera que mejore la raza y las costumbres.

Mr. Hans representa al capitalista extranjero. Es el dueño de la Casa Tagua S.A. Cuando el precio de la tagua bajó y el negocio ya no le rindió como antes, decidió comprar la isla Pepepán a Valdez para dedicarse a la agricultura. El nuevo dueño presiona a los habitantes de la isla para que abandonen su nueva propiedad. Este acontecimiento ocasionó la muerte del anciano Clemente Ayoví patriarca de la familia ampliada que residía en la isla hacía muchísimo tiempo, su esposa y algunos de sus hijos estaban enterrados en esa tierras; él y su familia la habían trabajado y les pertenecía. Cocambo, que está al servicio de Mr. Hans, produce un incendio que mata al pequeño hijo de Ascensión y de María de los Angeles Caicedo, causando el trastorno mental de esta mujer.

Felipe Atocha representa a un ex arriero cholo de Cotocachi, solía ‘comerciar sucio’, fiaba a los trabajadores con recargo y sobre prendas, se consideraba socio de los patrones blancos. Es representado codicioso y servil. Cambió a su hija por el puesto de bodeguero en el kilómetro 18, la cedió al ingeniero Martín López y Bueno.

Valerio Verduga y el ingeniero López y Bueno, los dos blancos, representan a los sectores medios, el primero es un corvinero pendenciero y macho. El segundo es un empleado público que dirige la construcción de la carretera en Santo Domingo de los Colorados y que considera a los negros malos y salvajes.

Representaciones de las relaciones de género

Para la mayoría de los varones de todos los grupos étnicos, las mujeres ocupan un lugar subordinado. Se las domina en razón de su sexo y su color. No son sujetos de derecho, sino objetos de placer y obediencia.

Las mulatas son representadas con valores positivos. Eva, además de bella, es segura de sí, inteligente e intuitiva. Y no se vende. No ambiciona ser rica, concibe que se puede ser feliz de otra manera. Había sido pretendida por blancos de ‘buena familia’ y por algunos mestizos. El gringo Mr. Hans había ofrecido a su madre el oro y el moro. Max Ramírez y Antonio Angulo también la pretendieron. Aceptó al mulato Angulo, pero a diferencia de éste, casi nunca se sintió incómoda de su ‘pardo color’ ni de su mestizaje pues no hace distinciones raciales. Pero son los varones los que finalmente deciden. Angulo le ordena que aborte, no quería tener un hijo ‘de color’.

Las mujeres negras están representadas por Cristobalina, Eulogia y Afroditia Cuabú. La primera es una yerbera errante con ‘mal bajo’, hija de don Clemente Ayoví, quien solía afirmar: “—Mi hija es un marimacho— Anda de la seca a la meca.

Pero ella es una mujer libre y puede hacer con su cuerpo lo que le dé su real gana”.⁶⁸

Contradictoriamente, el mismo Clemente Ayoví ordena a Eva, su nieta mulata, que no intervenga en cuestiones de hombres y que se ocupe de asuntos de mujeres. Afrodita Cuabú es una profesora rural sin título. Es una mujer inteligente y atrevida. Fue pareja de Lastre, se aleja de él porque podía perder su trabajo. Eulogia, “era todavía una negra entera, y sobre todo una mujer de trabajo”.⁶⁹ Fue pareja de Manuel Remberto Quiñónez y de Azulejo Cangá. Trabajó como peladora de tagua en la Casa Tagua S.A.

Las mujeres blancas, pobres y viudas, aceptan maridos negros o cholos con cierta resignación. María de los Angeles Caicedo, pareja de Lastre, había sido ‘burlada’. Y la mujer del ex arriero cholo –Felipe Atocha– se avergonzaba de él.

Las mujeres mestizas y cholos no aceptan relacionarse con negros ni mulatos. Jacinta aceptó que su padre la cediese como prenda al ingeniero Martín López y Bueno a cambio de una bodega en el kilómetro 18.

Las mujeres indias deciden sobre sus cuerpos aunque esto les cause la muerte. María, una niña india no permitió, a pesar de los golpes de su padre y del gobernador de los cayapas, que la entregaran al Gran Brujo Tripa Dulce. El enunciator expresa que su rechazo se debía por el hecho de ser el pretendiente negro. ‘La indiecita linda no quiso juyungo’. La niña huyó, al cabo de unos días la encontraron muerta. Panchita, una joven india, no reprime lo que siente, se lo da a conocer a Ascensión sin reparar en su color. Esta joven “carecía de aquel orgullo, o que sería, de la pretendida de Tripa Dulce”.⁷⁰

Las ocupaciones que suelen concebirse convencionalmente masculinas o femeninas, en una pareja de cayapas, se invierten. Francisco se dedica a cuidar a su hijo recién nacido y Juana se dedica a trabajar fuera del hogar con tanto o más energía que el marido.

Las relaciones de género entre los cayapas se representan de modo contradictorio. El autoritarismo del padre de María y del gobernador convive con unas prácticas democráticas que no existen en los otros grupos sociales y étnicos. Las mujeres optan y deciden sobre sus cuerpos. Las mujeres cholos, ex prostitutas, son acogidas por trabajadores negros.

Para Ascensión Lastre y para Angulo, la posesión sexual de las mujeres blancas implicaba humillar y vejar a los patrones blancos. Era una manera de subyugar a la ‘raza’ enemiga. En Ascensión esta concepción comienza a tambalear cuando establece su relación con María de los Angeles y cuando repara en las

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 152.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 144.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 32.

palabras de Nelson Díaz: “Ten siempre presente estas palabras, amigo mío: más que la raza la clase”.⁷¹

En la subjetividad del enunciador las mujeres son seres que esperan siempre la decisión de los otros. En el encabezamiento del capítulo XII compara a las mujeres con los ofidios, éstos van y vienen “silbando, cascabeleando, retorciéndose como mujeres lujuriosas. No eran ofidios, sino mujeres esperando, soñando, siempre soñando”.⁷²

La mayoría de mujeres representadas esperan ser elegidas, esperan que otros decidan por ellas. Y pese a que las mulatas son representadas más seguras de sí y decididas, no es Eva la que decide tener o no el hijo de ella y de Antonio Angulo, sino que es él quien le ordena que lo aborte, porque no quiere tener hijos negros ni mulatos. Esta situación habría sido distinta si hubiesen sido ricos afirma el hablante.

4. CANTO DE SIRENA. PEREGRINACION EN LA MEMORIA. UN DISCURSO TESTIMONIAL

El texto de Gregorio Martínez publicado en 1977, fluye entre la ficción y el testimonio. Es posible distinguir al testimoniante: Candelario Navarro y al sujeto de la escritura que se ocupa de la representación escrita.

El cronotopo sería el camino, la peregrinación en la memoria.⁷³ Los recuerdos transitan en la memoria de Cornelio Candelario Navarro Arenaza, un trabajador negro migrante de 82 años, nacido en Acarí, el 2 de febrero de 1895. Su memoria peregrina, con devoción, por los recuerdos de su nacimiento, su salida del pueblo con Volantelacas, su época de trabajo con Félix y Marcela Denegri, con Fracchia y Grondona, con los Borda, con el arqueólogo Julio C. Tello, su estadía en Lima, su práctica amorosa, su inquietud por aprender, por conocer otros lugares. Su regreso a Coyungo en 1946, después de 32 años de “andaje y peligradero [...] porque en ese entonces, ahorita me sentaba en esta silleta ya me estaba parando para irme a otra parte, no ves que me entaba una comezón en las patas y todo veía camino”.⁷⁴

En el tránsito de Candelario Navarro se intersectan los caminos de otros trabajadores, de hacendados y burgueses, de muchísimas mujeres, de amigos suyos. Estas intersecciones, entre otras, suponen relaciones a nivel de género, a nivel interétnico, entre el capital y el trabajo; así como la relación entre el saber académico y el no académico. Las relaciones se entrelazan y se confrontan.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 97.

⁷² *Ibíd.*, p. 191.

⁷³ El viaje de Candelario Navarro por los recuerdos y la memoria revela cierta devoción, por lo que considero apropiado el cronotopo peregrinación y no migración.

⁷⁴ Gregorio Martínez, *Canto de sirena*, Lima, Mosca Azul, 1979, p. 15.

El texto literario está escrito (en su mayor parte) de modo autobiográfico y alterna los tiempos pasado y presente. El uso del presente denota la soledad de este hombre de 82 años que no deja de asombrarse y de contemplar las maravillas y miserias de su entorno. El texto está compuesto de seis partes y un epílogo en el que desfilan una variedad de personajes que revelan una heterogeneidad formal que no tienen un orden cronológico sino, más bien, secuencial en torno a temas que involucran las relaciones señaladas. Así tenemos, entre otros: “Historia profana I-II”, “Historia científica I-II”. En la introducción, cuyo título es “Noticia”, se presenta el espacio en que mayormente ocurren los acontecimientos relatados por Candelario Navarro; la villa de Coyungo, que fue un lugar de escarnio y padecimiento, de paz y de comercio que se habría a todos los caminos de la costa y de la sierra por la quebrada de Asiento y Uchumarca. En este lugar de escarnio no había faltado el pan ni uno de los mejores vinos que había bebido en su vida ni los manantiales de agua pura y cristalina.

Candelario Navarro realiza su peregrinación en los recuerdos desde la soledad en la arena del desierto, en las afueras de Coyungo bajo la sombra de un guarango en donde se hizo un techo de troncos viejos, los recuerdos le adormecen y se queda ensimismado arrimando la tierra con los pies, mirándose la piel dura y seca de los talones que hasta hace un tiempo no habían cesado de andar. Había dejado mujeres, hijos y destino en los lugares recorridos; desde su punto de vista no lo había hecho por maldad, como los blancos, sino por la energía que le brotaba de un cuerpo que se había dado por entero al trabajo. Muchas veces siente que la soledad le oprime, no se explica de donde le viene el desencanto ni sabe cuando dejó el camino de goce y satisfacción y siente un desapego a la vida; pero también le place sentarse para contemplar el aire y sentir el calor que flamea sumergiéndose en sus sueños. Sueña con saborear nuevos manjares y licores, con contemplar la semilla que nace y que no nace, con recorrer Suiza para conocer el museo que tiene de todo de cuando el humano todavía no era gente y con ver a Gu; también quiere conocer las ruinas de Egipto, Roma, Grecia. Desea que siempre haya una mujer delante suyo. Nunca le ha interesado el oro, la plata, la perlas ni diamantes, ni palacios ni coches. Anhela juntarse con todos los que no tienen “adonde caerse muertos y de un empujón arrimar a los cogotudos que se han hecho dueños de cuanto hay en el mundo y decirles esto se acabó ahora a romperse el lomo para que aprendan a ganarse el bitute y que sus hijos les tengan respeto”.⁷⁵

Anhela ‘joder’ a la gente de los museos que negocian con las piezas. Y, por sobre todo, quisiera que todo lo que se le viene a la cabeza cuando se queda

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 37.

“mirando las musarañas se haga realidad y todos podamos estirar el brazo y agarrar y sentir que es cierto que no estamos soñando o viendo visiones”.⁷⁶

Las ‘dominaciones’. Fracciones sociales. Representaciones de estas relaciones

Candelario Navarro sostiene que en cada época existe una dominación que se rige en principios que estarían escritos en los libros y en la historia. Las dominaciones que sintió y experimentó están representadas por Félix Denegri, Fracchia y Grondona, José Enrique Borda y el Cabezón Ismael Elías: “Don Félix Denegri, era un grandazo, cara mosqueada como huevo de pavo y vivía en la desmesura en una casa hacienda que más parecía un castillo de la antigüedad”.⁷⁷

La dominación la ejercía en tanto representante de la etnia blanca y en razón de su posición económica y social. Gobernaba las haciendas desde un sillón alto, muy lustroso; hablaba solo y ‘granputeaba’ a ratos cada vez que bajaba por el corredor. Con los trabajadores era soberbio, ejercía un señorío absolutista:

se daba sus aires, tan arriba se ponía que para hablarle a uno escribía en un papel y lo botaba, lo tiraba al suelo, y entonces luego uno tenía que agacharse y recogerlo y después haciendo venias, humilde, tenía que ir a traer la garrafa con agua, una agua pura y cristalina que solamente él tomaba y que siempre estaba filtrándose en una piedra fría y porosa.⁷⁸

Los hijos de Félix Denegri fueron todos locos. Las hijas nacieron con sus cinco sentidos, con ellas terminaba la ‘maldición’; los hijos de éstas también nacieron y crecieron en sus cabales. El más loco de los hijos de don Félix fue Alberto Denegri.

En las haciendas se cultivaba caña de azúcar y una pequeña producción de camote, zapallo, yuca y maíz destinado al consumo. A los trabajadores les daban un socorro en efectivo y otra parte en comida, que era repartida en la pampa en donde realizaban la jornada. El socorro les servía para comprarse una camisa, un pantalón; aún así había muchísima gente que no podía comprarse y se cubrían la ‘vergüenza’ con un costal. Unos pocos podían comprarse alguna cosa para el 28 de julio. Los trabajadores rebeldes eran encarcelados o llevados al ‘cepo’ o a la ‘barra’, “que era un pozo profundo y caluroso, oscuro y fétido, de donde el que podía resistir la tortura salía chorreando sudor y boqueando, malgrado para toda la vida”.⁷⁹

Chocavento fue el origen del poderío de Denegri, en su esplendor fue dueño de la tierra entera, hacía y deshacía a su antojo. En su mejor momento fue el dueño

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 37.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 72.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 73.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 75.

de Chavinilla, Tamboviejo, El Arenal, Cascajal, El Molino, Coquimbo, Cerro Colorado; con su muerte acabó todo, incluso los sistemas de enganche y explotación: el socorro, partidarios y locatarios.

La única tierra libre, disfrutada por los trabajadores, fueron las lomas de Pongo. Todos se beneficiaban de ella, llevaban a pastear a sus animales, otros subían para encontrar y enamorar a una muchacha.

Otro grupo de ‘dominación’ estuvo constituido por los Fracchia y Grondona, quienes quemaron los cañaverales y, en su lugar, sembraron algodón país, un algodón de mata grande, como los cultivados en tiempos de los ‘gentiles’. Ya no hubo locatarios ni partidarios, sino peones que recibían un salario. Se eliminó la pequeña producción de camote, yuca y otros. La explotación se acrecentó.

Fracchia y Grondona, primeramente, compraron Coyungo no para sembrarlo sino para criadero de burros, puesto que le facilitaba el tráfico de mercaderías con piaras. Buscaban adueñarse de Punta Caballa para ingresar fácilmente el contrabando que venía de Europa y que era vendido en los almacenes de Lomas, Nasca, Palpa e Ica. Poco después compraron las haciendas de los jesuitas. Candelario ignora lo que habría ocurrido con Grondona, Enrique Fracchia se quedó con todo. A partir de entonces comenzó a aparecer como el benefactor de los humildes en los libros, en un monumento en una Plaza de Magdalena del Mar, en varias casas de enfermos y huérfanos y hasta un colegio llevó su nombre.

Fracchia dejó viuda a doña Anita Roncagliolo, quien encargó a su sobrino José Enrique Borda la administración de las haciendas. Borda nunca vivió en Coyungo, llegaba de visita a controlar, a ‘infundir miedo’ a la gente. Residía en Lima, en el Hotel Bolívar, en los Estados Unidos, donde sus hijos estudiaban, o en Londres; “no ves que para él la vida era un eterno paseo, un eterno regocijo, llegaba a Coyungo a los meses, con botas, con pantalón de montar y camisa amarilla si el algodón estaba en flor”.⁸⁰ Para cada cosecha iba con un color especial, siempre soberbio con la altanería que le brotaba del cuerpo. El año 46 estuvo trabajando para Borda en Lima, éste le ordenó que fuera a Coyungo con el fin de que le consiguiese unos huacos para mandárselos a Perón en la Argentina.

Ana Roncagliolo puso en manos de su sobrino todas sus haciendas, pero en su testamento dejó todo a la Beneficencia Pública. José Enrique Borda, con la impresión, murió. Uno de sus hijos, que había estudiado en los Estados Unidos, consiguió casarse con la hija del Presidente de la República, por lo que estuvo apunto de solucionar el problema su favor, hasta que la hija descubrió que era gay y se fundió todo, porque el Presidente pidió al Papa que anulara el matrimonio.

Los Borda desmantelaron y regalaron los altares y las santerías a los ricos de Lima. Manejaban a las autoridades a su antojo. El juez Torres se encargaba de

⁸⁰ *Ibid.*, p. 68.

encarcelar a los trabajadores que se quejaban de los abusos que cometían los administradores. Esta autoridad, al poco tiempo sirvió a los ‘gringos’ de Marcona.

El Cabezón Ismael Elías era el administrador, el adulete, “el lame culo de los blancos”,⁸¹ cuidaba las haciendas mejor que “un perro guardián, carajeaba a peones que silenciosos, con la mirada puesta en donde iban hundiendo la lampa, sentían pasar a José Enrique Borda”.⁸²

La ‘dominación’ está representada por la etnia blanca. Los blancos ejercen el dominio en razón de su ‘superioridad’ justificada colonialmente por el color de la piel. Esta *herencia colonial* les daba el ‘derecho’ de maltratar y menospreciar a los otros. El trabajo no está hecho para ellos, por eso explotaban el cuerpo y el trabajo ajeno.

Candelario Navarro rememora los cambios que sufrieron los grupos hegemónicos. Félix Denegri representaría a los gamonales. La Sociedad Fracchia y Grondona representa a la fracción burguesa agroexportadora y comercial que perseguía cierta modernización aunque teñida de dominación señorial.

Como sabemos, la dominación oligárquica se fundó en la coalición de la dominación señorial y la dominación burguesa, esta no era posible sin la otra. Esta condición “raquílica y señorializante de la burguesía dependiente”,⁸³ era la que hegemonizaba el poder político.

Otra de las ‘dominaciones’, referida someramente, es la de los ‘gentiles’, el algodón del país que cultivaban ellos no era una mata de casi media arroba sino del tamaño de un árbol y daba una que otra madeja, lo que le hace suponer que para recoger un quintal habría sido todo un sacrificio, pues seguramente habrían tenido que azotar a los muchachos y a las mujeres para que apañasen. Esa desconsideración le hierva la sangre. Candelario expresa su solidaridad con los dominados de todos los tiempos.

Los trabajadores de Coyungo, en momentos de crisis y resolución, exigieron las tierras para trabajarlas. Candelario piensa que al patrón se le podía enfrentar con el sindicato o el comité, reclamar a la Beneficencia era más difícil, ya que ésta aparecía como la benefactora de los humildes. Por eso Coyungo quedó en el abandono, cundió el hambre y el desánimo. Los trabajadores comenzaron a marcharse. Otros, como Candelario, inventaron nuevos oficios sin embrollarse con mentiras ni con la ‘adulonería a favor de los poderosos’. El año 23 fue uno de los mejores para Candelario Navarro; según sus palabras, se volvió malo:

me contagié de los blancos la altanería, agarré de ellos el desplante, el hambre de acaparar todo sin ponerme a pensar en la necesidad de los otros, me acuerdo que como me iba de viaje [...] hice cortar todas las naranjas del árbol que estaba frente a

⁸¹ *Ibíd.*, p. 67.

⁸² *Ibíd.*, p. 69.

⁸³ Aníbal Quijano, *Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú*, Lima, Mosca Azul, 1985, p. 63.

mi casa, las hice cortar todas, y luego todavía me puse a buscar entre las hojas, me nacía ese capricho de joder a quienes habían estado pensando aprovecharse de mi ausencia para cosechar ellos.⁸⁴

Al impedir que otros compañeros suyos se beneficiaran, desde su perspectiva, actuó como un blanco, acto que desde luego (en sus palabras) pagó caro; pues llegó a perderlo todo. Sin casa, sin techo, sin mujer, se fue a Lima en donde trabajó en la hacienda del ministro Venturo; estuvo allí hasta 1945. Ese mismo año viajó a Nasca como guardaespaldas de José Enrique Borda, que fue candidato para diputado. Los apristas decían a los trabajadores que no votaran por él, puesto que quería tener un cargo político para poder explotarlos más y que debían votar por el doctor Molina, un prieto como ellos que los curaría gratis.

Los trabajadores agrícolas de las haciendas estuvieron sujetos a relaciones de explotación y dominio por el hecho de ser negros. Fracchia y Grondona eliminaron el socorro, los sistemas partidarios y locatarios, en su lugar establecieron el salario. Esta fracción oligárquica continuó y acrecentó las relaciones de dominio y explotación. Los trabajadores en todo momento, de modo individual y grupal, buscaron formas que de algún modo aliviaran la humillación y la explotación a la que estaban sometidos.

Candelario rememora que al sentirse humillado por la soberbia actitud de Félix Denegri cada vez que tiraba el papel al suelo y él tenía que recogerlo sin demora, se le venía a la cabeza un pensamiento. Un día, recuerda que

me decido y agarro, me lavo bien la pichula, y voy, sin el menor remordimiento y la meto en la garrafa de agua y la dejo un rato remojándose, después miré el agua a contraluz y ví que seguía limpiecita, transparente [...] Mientras subía al torreón, llevando en una bandeja, la garrafa con agua, sentí un alivio enorme, una pausa grande dentro del corazón, y desde entonces cada que don Félix tiraba un papel con la orden que deseaba agua, con gusto le alcanzaba agua de pichula.⁸⁵

Otro acontecimiento en que los trabajadores se sintieron liberados, fue cuando destruyeron con ‘entusiasmo montaraz’ los horcones y la campana que había estado allí desde tiempos de Fracchia. La campana “se mantuvo en su lugar, bien puesta, golpeando las horas, marcando con avaricia cada jornada, recordándole a cada uno su destino, era un tañido triste que se esparcía lento”.⁸⁶ Su destrucción supuso un acto de justicia.

Documento de identidad y ciudad letrada

⁸⁴ Op. cit., p. 104.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 74.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 150.

Candelario Navarro no tenía documento de identidad. Cuando regresó por segunda vez a Acarí, fue en busca de su partida de bautizo; pues, “aunque el papel no tenga boca, él es el que habla, más que cualquier pico de oro”.⁸⁷ Sin documento había sufrido humillaciones y maltratos. No tener documentos era un motivo suficiente para que los trabajadores no blancos sean tratados como ‘estropajos, al que no tiene lo joden eternamente’. Se sentía como un ‘burro sin marca’ como un animal suelto del monte, sentía que no podía dar razón de sí mismo. La obtención del documento de identidad implica ser reconocido por la ciudad letrada.

El saber y las ‘dominaciones’

El saber y las dominaciones también están en los libros. Según Candelario los libros registrarían los principios de las dominaciones, los orígenes de la creación “hasta la actualidad de hoy día que estamos aquí viviendo, pisando este suelo, lo malo es que la vida no alcanza para revisarlo todo, ni diez vidas tampoco ni cien”.⁸⁸

En los libros también estarían: “Todo lo que descubrimos con el doctor Tello en Pachacámac, en Paracas en Cahuachi, en Estanquería”.⁸⁹ El también es partícipe de tales descubrimientos y saberes.

La oralidad y la escritura

Recuerda que le pusieron al colegio cuando tenía doce años. Leyó los libros de urbanidad de Luis Astete y un librito de rezo en quechua con letras de pergamino. Candelario ponía todo en cuestión, incluso la virginidad de María y a la ‘santísima trinidad’. Los libros de Astete invitaban a leer, tenían su ‘dicho y antedicho’ como en un repique. “Ese contrapunto me despertaba algo que yo tenía adentro dormido. Hasta los más majarros dejaban el vicio, el vicio y la testarudez y se avenían a la lectura”.⁹⁰ El dicho y su antedicho sería una práctica rítmica de la oralidad, su representación escrita invitaba a la lectura porque el ritmo lo tenía dentro, en la energía del cuerpo. Su madre y Galarza también hablaban en verso y a punta de refranes. La gente abandonaba sus quehaceres para escucharlos.

Candelario está interesado en conseguir esos libros y los ha buscado en todas las librerías. Le respondían como a un estúpido, él atinaba a decirles: “no soy cojudo, vengo del monte pero no soy ningún cojudo”.⁹¹ Para evitar ser maltratado tuvo que buscar a otras personas con apariencia de leídos.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 148.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 48.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 47.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 48.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 47.

El testimoniante cuenta que desde muchacho solía escribir en un diario de viajes porque le parecía que

escribiendo a uno se le desatan las ideas que tiene en la cabeza bien amarradas, formando un embrollo con mil nudos que estando en ese retén forzoso cualquier rato revientan y de ese alboroto le brota a uno la chifladura, de manera que es más positivo que tengas un desfogadero, sea de una forma, sea de otra.⁹²

La escritura le induce a ordenar las ideas que le rondan por el pensamiento y también hace posible el desfogue de todo aquello que guarda en su interior, es como si le ayudara a desatar la energía acumulada. Entre otras cosas, Candelario anotaba minuciosamente, por sobre todo, su relación con la mujeres que había gozado.

Saberes no académicos

Además del saber de los libros, Candelario descubre otros saberes que no están en ellos. Don Cecilio Uvidia, un viejo sabio e inventor de máquinas, le hizo una sonda con mecha para excavar y huequear. Alva, el cuidador de borregos también es considerado sabio, pues sabe reconocer en el monte qué hierba es comestible y cuál no. Juan Garlásquez le explicó la razón por la cual las lomas de Pongo estaban verdes, le dijo que todo era obra de la naturaleza y que había que aprovechar la bendición. Candelario había pensado que un buitre pudo comer a un borrego entero en cuyo ‘mondongo’ habrían semillas. El buitre habría ido a retozar en las lomas, “a la hora que se le antojó la cagadera, cayó y dejó en el cerro pelado las semillas”.⁹³

A Candelario Navarro le interesa observar, aprender. Su curiosidad lo llevó a saber de medicina, de magia, de cocina, de arqueología, de lances amorosos. Y pese a su edad y a su creciente soledad, le interesa continuar aprendiendo novedades y tratar de ser feliz, como lo ha sido tantas veces:

En estos años que faltan quiero avanzar algo más en el goce, en la satisfacción, no quiero quedarme en lo que ya está hecho, no es mi norma, empalaga estar en lo mismo, en la actualidad tengo 81 años andando los 82 pero sigo con la ventolera de cambiar de sazón, si no mejor me hubiera quedado donde nací, tranquilo, sin ningún calentamiento de cabeza, pasteando vacas y comiendo camarón crudo en el río como mis padres, don Manuel Ramos y doña María Ester que nacieron en El Molino y se murieron sin haber puesto los pies nunca más allá de Chocavento.⁹⁴

⁹² *Ibíd.*, p. 59.

⁹³ *Ibíd.*, p. 21.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 50.

El aprendizaje supone movimiento, cambios e innovaciones en el mundo exterior e interior; los cuales promueven la reflexión, la reorganización mental e interna del sujeto en lo concerniente al cultivo de sus aptitudes creativas y de argumentación.

En ese proceso, Candelario Navarro ha aprendido que el ser humano necesita creer; sin embargo, estima que es necesario buscar un sentido a las creencias y no aceptarlas silenciosamente y sin pensar:

porque toda relación tiene un significado, una explicación, como cuando veo que aparece el chirringo y escucho decir a la gente ya no tarda en llegar el agua nueva, y entonces yo no sé me quedo pensando, hasta que viene un viejo y rapidito me saca de dudas, en menos de lo que demoro para acomodarme y escucharlo ya me sacó de la ignorancia: ¡cómo carajo, me dirá, ¿no sabes que esa calor que brota de la tierra cuando ya se acerca el agua nueva hace salir de sus madrigueras a los chirringos?, y efectivamente tiene razón, solo que algunos tenemos la cabeza únicamente para criar piojos!⁹⁵

El aprendizaje no académico de Candelario pasa por lo que él denomina especulación, lo que presupone una actitud reflexiva. El aprendizaje supone movimientos externos y en el pensamiento, se requiere migrar, explorar; es como un viaje de exploración. Precisa la búsqueda de sentidos, de vías –evitando las necedades–; pues, como bien sostiene el testificante, no es posible ir derecho cuando se está viendo ‘que es torcido’. Por eso a este personaje le interesa experimentar, ‘saber las cosas positivamente, aunque muchas veces salga el tiro por la culata. La contemplación permite el disfrute. Así aprendió a preparar tónicos y otros menesteres.

Representaciones de las relaciones de género

En la vida de Candelario Navarro han circulado mujeres de todas las edades y colores, y solía registrarlas en su diario de viajes como lo hacía don Emilio Barahona. Pese a esto, es poco lo que dice acerca de ellas. Básicamente se refiere a los lances amorosos y a sus actitudes frente a los hombres.

Las mujeres siempre esperan, esperan ser elegidas; esperan resignadas que al hombre le guste lo que aparentan, afirma el testificante. En una ocasión encontró a una que no esperaba, Candelario la considera mañosa y perversa. Las mujeres tenían con él el compromiso de la fidelidad, las discusiones entre ellas y con él por celos o por envidia estaban fuera de lugar, ya que al hombre no se le debía tener sujeto ni amarrado.

Candelario ha tenido varios hijos, entre ellos Eduardo, con quien se lleva muy bien. Se casó con Victoria, ella era “la verdadera no por mí, sino por la ley”,⁹⁶ afirma. La madre, doña Eutimia, se llevó a la hija por considerarlo ‘mujeriego’, se

⁹⁵ *Ibíd.*, pp. 78-79.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 102.

quejó donde Nicolás Roncagliolo, autoridad que era el “promotor del relajo y la putería”.⁹⁷ Había tenido más de cien mujeres y muchos hijos.

Las autoridades y los blancos como Alberto Denegri abusan de las mujeres, las violan como a la hija de Andraya, la mística nacida de la relación incestuosa entre hermanos. Esta muchacha no había ‘conocido hombre’ porque su sueño era ser monja y servir al señor. También abusó de la mujer del tambero. Todos los abusos quedaban impunes. Para Candelario, los blancos no buscan la satisfacción sino el vicio y la degeneración.

Al referirse a su familia, recuerda a su sobrina Amalia, una muchacha curiosa, a quien la alegría le brincaba en el cuerpo. De su tía Norberta refiere que coincidentemente nacieron el mismo día, pero en años distintos. Ella vivía con sus hijos, sin marido, ‘era corremarido’, el apego le duraba el momento del goce; “de algún lugar secreto sacaba sus encantos y envolvía al hombre en una ternura perniciosa que hasta producía delirio porque yo he visto hombres desorbitados salir de la casa de mi tía Norberta”,⁹⁸ afirma. La relación entre sus padres, doña María Ester Arenaza y don Manuel Ramos Navarro, no aparece representada, simplemente señala que el único mundo que percibieron fue la tierra donde nacieron, se criaron y dejaron sus huesos; ellos trabajaron en el trapiche, en la paila y en los cañaverales, y de vez en cuando participaron de las fiestas encandeladas donde se bailaba el sambamalató, a oscuras, con el solo brillo encandelado que les salía de los ojos.

Un símbolo de masculinidad, era Perico Ortiz el mejor amigo de su padre; le llamaban “tresgüevos” porque la naturaleza le dio tres y eso le llenaba de orgullo. Cuando estaba sano era manso como un cordero, apenas tomaba se ponía a lucir su ‘hombría’. Alberto Denegri, al enterarse de tamaño prodigio, ordenó al escultor Epifanio Benites le hiciera una estatua en su homenaje. Monseñor Undurruga escandalizado se opuso y declaró que serían castigados por la ley divina. En lugar de la estatua, esculpieron a unos ángeles que tenían el rostro de Perico.

Candelario menciona a tres mujeres blancas: Marcela Denegri, Ana Roncagliolo y Gu. La primera se ocupaba del cuidado de sí misma, Candelario estuvo a su servicio personal. La segunda, viuda de Fracchia, es tratada con consideración por el testimoniante, Y, la tercera, Gu (a quien recuerda con aprecio) trabajó con él y con Julio C. Tello. En el habla de Candelario no existe la palabra negro.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 102.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 53.

CAPÍTULO II

Heterogeneidad, colonialidad y subalternidad

Cada enunciado –texto literario– como forma objetiva de la cultura (que incluye formas lingüísticas y literarias) aparece en un momento histórico y en un medio social. Al fluir entre lo intersubjetivo y lo individual no puede dejar de tocar miles de ‘hilos dialógicos’ porque el enunciado, en tanto discurso, es una práctica social que está atravesado por las relaciones de poder. No constituye un reflejo de esas relaciones porque la dimensión literaria tiene su propia estructura lingüística, pero participa activamente en las relaciones dialógicas que están cruzadas por las relaciones de fuerza. Como lo afirma Bajtin, cada enunciado surge al interior de un diálogo, vive en la frontera entre su contexto y el contexto ajeno, entre el productor del texto y su interlocutor (lector u oyente). Las relaciones dialógicas se producen entre el mundo representado y el que se encuentra fuera de este mundo. Los lectores oímos voces. Si abordamos los enunciados como portadores de discursos, éstos forman parte del dominio de la cultura de la que no puede ser apartada la producción literaria.

Las fronteras de cada enunciado como unidad de la comunicación discursiva se determinan por el cambio de los sujetos discursivos, es decir, por la alternación de los hablantes. Todo enunciado, desde una breve réplica del diálogo cotidiano hasta una novela grande o un tratado científico, posee, por decirlo así, un principio absoluto y un final absoluto; antes del comienzo están los enunciados de otros, después del final están los enunciados o respuestas de otros (o siquiera una comprensión silenciosa y activa del otro, o finalmente, una acción respuesta basada de tal tipo de comprensión). Un hablante termina su enunciado para ceder la palabra al otro o para dar lugar a su comprensión activa como respuesta. El enunciado no es una unidad convencional sino real, delimitada con precisión por el cambio de los sujetos discursivos.¹

Los enunciadorees y los oyentes-lectores nos encontramos en tiempos y espacios distintos, separados por muchos o pocos años de distancia; pero en el momento del diálogo nos situamos en un momento histórico. Por eso, en tanto oyente-lectora, mi interpretación corresponde a esta época y a mis circunstancias.

¹ Mijail Bajtin, *Estética de la creación verbal*, Madrid, Siglo XXI, 1992, p. 260.

Los enunciados, textos seleccionados, son productos culturales que pertenecen a prácticas discursivas discontinuas y a sistemas históricos culturales disonantes, en donde la mayoría de mujeres y los trabajadores se encuentran en condición de dominados. En este contexto, vale la pena precisar la pregunta que se hace y nos hace Antonio Cornejo Polar:

¿Qué pasa cuando quien emite la palabra es el subalterno? Por lo pronto no voy a caer en el elegante sofisma de Spivak para quien el subalterno como tal no puede hablar; primero porque es obvio que sí habla, y elocuentemente, con los suyos y en su mundo, y segundo porque lo que en realidad sucede es que los no subalternos *no* tenemos oídos para escucharlo, salvo cuando trasladamos su palabra al espacio de nuestra consuetudinaria estrategia decodificadora.²

Los estudios culturales cuya propuesta parte de la fractura-transgresión de las fronteras disciplinarias (por eso la denominación de prácticas transdisciplinarias),³ y que Jorge Brioso denomina paradisciplinaria porque no es un trabajo fronterizo y marginal, sino un trabajo sobre los conceptos de límites, de margen y de frontera,⁴ incorpora en el debate la categoría subalternidad como consecuencia (entre otros factores) de la irrupción de los ‘marginados’ en el mundo en lo racial, sexual, cultural y socialmente; lo que pone en crisis la representación en las instituciones sociales, políticas y discursivas (ciencias sociales, literatura, etc.). Esta categoría involucra a los discriminados, oprimidos y explotados. Los subordinados en las relaciones de poder, al tomar la palabra descentrarían la hegemonía de la alta cultura. El debate sobre estos aspectos está en curso. Y dado que no todo está dicho y acabado, en esta ocasión uso la categoría subalternidad no en reemplazo de la categoría clase ni tampoco pretende ser, al menos en este trabajo introductorio, un término armónico, un todo coherente; lo que sucede es que en estas circunstancias me permite relacionar en las representaciones discursivas (que no son ajenas a las relaciones de poder) a las etnias, clases y género subordinados.

² *Escribir en el aire*, op. cit., p. 220.

³ La escuela de Birmingham –universidad periférica creada después de la II Guerra Mundial por el gobierno laborista de Inglaterra– fue en cierto sentido, como lo señala John Beverley (ver: “Sobre la situación actual de estudios culturales”, [1995] artículo basado en una conversación que sostuvo Beverley con Goffredo Diana y Vicente Lecuña –alumnos suyos– y que circuló entre los estudiantes de la maestría en Letras de la UASB [1996] gracias al autor-profesor) el modelo fundador de la idea de estudios culturales. Stuart Hall, Thompson y Williams, miembros de esta escuela y asociados al marxismo; desde la historia y la sociología problematizaron sus disciplinas y el marxismo, lo que se acrecentó con el impacto de la crisis de representación, el impacto de los nuevos movimientos sociales y del pensamiento posestructuralista. En América Latina las fronteras disciplinarias no se han establecido con la rigidez de otras experiencias. Los estudios de Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui, Antonio Cornejo Polar y Aníbal Quijano, entre otros –en el caso peruano–, parecen demostrarlo.

⁴ Jorge Brioso, “Los estudios culturales y la cultura cubana a partir de la década de los 80”. Texto que circuló entre los estudiantes de la maestría en Letras de la UASB (1996), gracias al profesor Julio Ramos.

Aunque como lo señala Baronov éstas pueden ser incompatibles,⁵ yuxtaponerse, ignorarse o coincidir. Así, la subyugación de la mujer se relaciona con el dominio y la explotación de los recursos simbólicos, socioculturales y económicos de otros grupos etnosociales. La subjetividad de cada grupo social se establece en diálogo con otras subjetividades.

La delimitación del corpus tiene un corte de género y étnico que implica problematizar la relación entre literatura y subalternidad. Para fines de este trabajo defino subalternidad, como las múltiples y diversas formas de discriminación, dominio y explotación que se definen como resultado de las relaciones de poder y que se legitiman en el imaginario como signos de inferioridad y subordinación en específicas condiciones históricas.

Sin esencializar al subalterno, en las líneas que siguen, ensayo interpretar lo que ocurre cuando los grupos subordinados en lo etnosocial y en las relaciones de género abordan el discurso literario canónico, ¿se descentra esta autoridad?, ¿se liberan voces alternativas? Asimismo, indago sobre las representaciones de los elementos que se consideran referentes ‘propios’ de los grupos subordinados. Para esto relacionaré las luchas simbólicas o sistemas de dominación por lo que y por medio del cual se lucha, así como sus códigos de autonomía, con las formaciones objetivas de los grupos subordinados; las cuales estarían vinculadas a los acontecimientos que transitan en las heterogéneas esferas de producción económica que pertenecen a heterogeneidades histórico-estructurales y culturales que, como lo expresa Quijano, no se refieren solamente a la diversidad o a la multiplicidad de formas de la realidad, sino, en primer lugar, a

fenómenos de carácter distinto, con procesos y tendencias propias, que sin embargo pueden articularse o ser articulados en una estructura conjunta y tendencias o ‘lógicas’ de movimiento conjunto. Segundo, a diferencia del eurocentrismo, en cualquiera de esas versiones, exige una idea de totalidad como articulación de discontinuidades y heterogeneidades. Esa es una de las piedras de toque de una racionalidad no-eurocentrista.⁶

Los puntos de vista de Aníbal Quijano, sobre la colonialidad del poder y del imaginario, permitirán ubicar históricamente la categoría subalternidad, ya que aquella empezó en 1492 con una sistemática represión que recayó sobre los diversos modos de conocer, de “producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual

⁵ David Baronov, “Historiografía marxista y subalternidad. ¿El proletariado desplazado o el proletariado desfigurado?”, en *Anuario Mariáteguiano*, compilado por Aníbal Quijano en el capítulo la Escena Contemporánea (Lima), 8 (1996).

⁶ Aníbal Quijano, “El silencio y la escritura”, *Quehacer*, (Lima), 107 (1997): 81.

o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes”;⁷ por lo que la subalternidad en América Latina estaría vinculada estrechamente a la colonialidad del poder.

Sin embargo, los dominados reelaboran y resemantizan los códigos simbólico-culturales porque suelen encontrar resquicios y fragmentos de autonomía que les permite sobrevivir y resistir y/o, a la vez, ser dominados.

El universo de relaciones intersubjetivas en América Latina, está constituido no solo de subjetividades diversas, sino históricamente heterogéneas y al mismo tiempo clasificadas y jerarquizadas en un poder cuyo carácter básico es su colonialidad. Esas subjetividades buscan liberarse de esa colonialidad, no únicamente por vocación de identidades, diferencias y exclusiones, sino porque solo de ese modo puede ser posible, realmente, que las gentes sean libres de optar por las orientaciones culturales que sus necesidades, facultades o preferencias requieran.⁸

Pese a las distancias que pueden haber entre Bajtin y Foucault, también se hallan puntos de encuentro, como cuando se refieren a la posibilidad del devenir de un espíritu unitario en el discurso literario;⁹ y consideran que, por el contrario, lo que suele ocurrir es la contraposición de muchas conciencias que no se funden en la unidad.¹⁰ Parten del reconocimiento que detrás de una voz hay muchas voces, voces que se producen en un lugar de enunciación; de este modo, en el discurso se traducirían las luchas simbólicas que estarían ligadas al deseo y al poder. Esto puede percibirse en lo que Bajtin denominó textos monológicos y polifónicos. En los primeros, el enunciante controla los discursos de los personajes; en los segundos se descubren campos de poder que se expresan en las voces heterogéneas que dialogan y/o se enfrentan. Entendemos, como finalmente lo reconoce Cornejo Polar, que “en términos de Bajtin no todo diálogo es dialéctico”.¹¹ Es decir, el diálogo no supone, necesariamente, una síntesis superadora de los conflictos.

Si la escritura, entre otros factores, fuese el lugar desde donde la palabra de los grupos sociales subalternos desencajaría y desterritorializaría, de modo paradójico, la cultura letrada y el falocentrismo, habría que interrogarse si esto implica la descolonización, la ruina o, más bien, la tensión de las representaciones (entendida como en lugar de), lo cual presupondría el surgimiento de discursos

⁷ Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, *Perú Indígena* (México), 29 (1991): 12.

⁸ “El silencio y la escritura”, op. cit., p. 81.

⁹ En la teoría del discurso, incluso los textos no literarios son relatos.

¹⁰ Mijail Bajtin, *Problemas de la poética de Dostoievski*, Bogotá, FCE, 1993. Michael Foucault, *El orden del discurso*, España, Tusquets Editores, 1987.

¹¹ Antonio Cornejo Polar, “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”, en *Asedios a la heterogeneidad cultural*, compilación de José Antonio Mazzotti y de Juan Zevallos, USA, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, p. 55.

contrahegemónicos con respecto a una voluntad de verdad saber-poder que, como lo sostiene Foucault, ha buscado apoyo sobre lo verosímil, sobre el discurso ‘verdadero’, institucionalizando un orden del discurso. La tensión sería ocasionada por las múltiples fuerzas heterogéneas que viven en el límite, en los bordes, en la periferia en relación a lo simbólico cultural sociomascuino de la cultura letrada y a toda relación de poder.

1. EL HABLANTE EN LOS CUATRO TEXTOS

Sujeto escindido. Discurso monológico y homogenizante en *Aves sin nido*

En *Aves sin nido*, el sujeto de la enunciación es una mujer en cuyo discurso se conjugan dos universos culturales y un discurso burgués liberal positivista, teñido de una versión señorial-misti y cristiana. Sus personajes, a pesar de representar campos de poder heterogéneos, no fluyen libremente, pues la enunciativa controla sus discursos. Oye las voces hegemónicas, discute con ellas; pero quien tiene la última palabra, finalmente, es ella.

Su enfoque de género está ligado a la imagen sacralizada de la mujer que proviene de la imagen cristiana de la Virgen madre. El virtuosismo de María se traslada a los personajes mujeres ya sean indias, blancas o mestizas. Todas ellas, pese a encontrarse en una situación subordinada en las relaciones de género, son consideradas superiores a los varones por ejercer el magisterio de la maternidad. Este natural virtuosismo debía ser encaminado y guiado por los varones ilustrados.

La enunciativa sostiene:

Si la mujer, por regla general, es un diamante en bruto, y al hombre y a la educación les toca convertirlo en brillante, dándole los quilates de satisfacción, también a la naturaleza está confiada mucha parte de la explotación de los mejores sentimientos de la mujer cuando llega a ser madre.¹²

Este magisterio las haría nobles, bondadosas, capaces de cualquier sacrificio y, por lo mismo, capaces de asumir la misión de salvar a sus parejas y por lo tanto a sus familias. No obstante, la única que encarna la imagen de la Virgen es Lucía Marín; una mujer blanca, a quien Marcela Yupanqui recurre porque ha visto en ella la cara de la Virgen, y es esto lo que le inspira confianza para pedirle ayuda con el fin de salvar a Juan, quien atormentado por las presiones del reparto, ha pensado en el suicidio.

¹² Clorinda Matto de Turner, op. cit., p. 70.

— Tú tienes la cara de la Virgen a quien rezamos el ALABADO, y por eso vengo a pedirte. Yo quiero salvar a mi marido. El me ha dicho al salir: “Uno de estos días he de arrojarme al río porque ya no puedo con mi vida, y quisiera matarte a ti antes de entregar mi cuerpo al agua” y ya ves, señoracha, que esto es desvarío.¹³

Mientras doña Petronila y Martina Champí también asumen la misión de salvar a sus respectivos maridos, Lucía Marín, en ausencia de su esposo, asume la misión de ‘salvar’ a Juan Yupanqui y a su familia. Haciendo acopio de amabilidad, razonamiento y valentía; buscó entrevistarse con el cura Pascual y con el gobernador Sebastián Pancorbo, a quienes, en la entrevista respectiva, exigió: “— En nombre de la religión cristiana, que es puro amor, ternura y esperanza; en nombre de vuestro Maestro, que nos mandó dar todo a los pobres, os pido, señor cura, que deis por terminada esa deuda que pesa sobre la familia de Juan Yupanqui”.¹⁴ Lucía es la única mujer que tiene el coraje de enfrentarse a las autoridades del pueblo. Su representación de mujer blanca, instruida y cristiana, así como su pertenencia a una nueva fracción social desconocida en el pueblo le da cierto poder para enfrentarse a ellas.

Pese a que la mayoría de las mujeres de todos los grupos sociales y étnicos se encuentran en una situación subordinada en las relaciones de género, se les considera el ‘ángel del hogar’; casi todas representan el bien y la virtud como cualidad natural proveniente del ejercicio materno. Mientras que la mayoría de varones, sobre todo los mestizos, los nuevos ‘notables’ en las relaciones de poder: el gobernador, el subprefecto, el cura encarnan el mal. Juan Yupanqui e Isidro Champí, personajes indígenas, son representados como sus mujeres, ingenuos, laboriosos y buenos; pero tienen el ánimo quebrantado y solo ansían morir. Manuel y Fernando, por el contrario, tienen una conducta intachable, basada en una sólida formación cristiana; además, son ilustrados y blancos, y junto a Lucía Marín se convierten en paladines de la batalla de los buenos contra los malos. En la representación de las relaciones de género se entrecruzan una concepción cristiana y positivista con un punto de vista aún patriarcal, pese al surgimiento de las primeras manifestaciones del feminismo. Además del virtuosismo y la pureza de María, la naturaleza habría dotado a la mujer de una innata capacidad afectiva muy superior a la del varón; y a éste de una innata inteligencia. Esa capacidad afectiva se expresaría incluso en las ‘bellas letras’. La mujer escritora debía hacer uso de esa capacidad en la creación literaria, pues la literatura como institución debía cumplir una función social, ética y política:

la novela tiene que ser la fotografía que estereotipe los vicios y las virtudes de un pueblo, con la consiguiente moraleja correctiva para aquéllos y el homenaje y admiración para éstas [...]

¹³ *Ibíd.*, p. 41.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 31.

Amo con amor de ternura a la raza indígena, por lo mismo he observado de cerca sus costumbres, encantadoras por su sencillez, y la abyección a que someten esa raza aquellos mandones de villorrio, que, si varían de nombre, no degeneran siquiera del epíteto de tiranos.¹⁵

La enunciadora, en primera persona y en mayor parte en tercera persona, expresa su simpatía y solidaridad hacia la ‘raza’ oprimida. Le interesa denunciar sus condiciones de vida, porque la mayoría de los peruanos las ignoran:

Era preciso ver de cerca aquellas desheredadas criaturas y escuchar de sus labios en su expresivo idioma, el relato de su actualidad, para explicarse la simpatía que brota sin sentirlo en los corazones nobles, y como llega a ser parte en el dolor, aún cuando solo el interés de estudio motive la observación de costumbres que la mayoría de peruanos ignoran y que lamenta un reducido número de personas.¹⁶

Los indios viven en pueblos de ‘costumbres viciosas’, alejados de la verdadera civilización y del progreso, en donde la falta de escuelas, de la buena fe de los párrocos y la deprivación de las autoridades, hacen que unos pocos “comercien con la ignorancia y la consiguiente sumisión de las masas”.¹⁷

Al enfoque cristiano de las relaciones de género se une un discurso liberal progresista y de solidaridad con los grupos sociales étnica y socialmente dominados. La abismal desigualdad social se debe a las relaciones de dominio y de explotación que ejercen los ‘notables’ sobre los naturales; estas relaciones despóticas y autoritarias habían convertido en ‘bestias productoras’ a los “hermanos que sufren, explotados en la noche de la ignorancia, martirizados en las tinieblas que piden luz”.¹⁸

Las nuevas autoridades son mestizos arribistas. El nuevo estatus lo consiguieron al contraer matrimonio con alguna hija de notable caída en desgracia por la acción de un mal cura o por favores políticos. Matrimonios de este tipo y unos elementales años de instrucción hicieron posible la movilidad social de los mestizos. Se convirtieron en jefes de las familias terratenientes-gamonales.

La ignorancia de las masas debía ser combatida con una instrucción basada en la creencia de un ser superior, sin ella, afirma la enunciadora: “contemplantos convertidos en lobos rabiosos a los corderos apacibles de la víspera”.¹⁹

El sujeto de la enunciación se muestra contradictorio, pues en los primeros enunciados ruega a Dios la extinción, la muerte del pueblo indígena:

¹⁵ *Ibíd.*, ver proemio.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 40.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 66.

¹⁸ *Ibíd.*, ver proemio.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 66. Los canibus y huachipaires, “tribus salvajes de las incultas montañas del Ucayali y el Madre de Dios”, representan la barbarie.

¡Ah! plegue a Dios, que algún día, ejercitando su bondad decreta la extinción de la raza indígena, que después de haber ostentado la grandeza imperial, bebe el lodo del oprobio.

¡Plegue a Dios, la extinción, ya que no es posible que recupere su dignidad ni ejercite sus derechos.²⁰

Más adelante, a través de los Marín y de Manuel, sostiene que la educación basada en los principios del cristianismo puro, la tecnología y el trabajo serían los elementos centrales de un proyecto que permitiría liberar a los indígenas del oprobio con la consiguiente mejora de los pueblos del país. En primera persona y en plural interpela: “Ataquemos las costumbres viciosas de un pueblo”,²¹ teniendo como cimiento la instrucción basada en un ‘Ser Supremo que dé nociones de humanidad y de respeto a los derechos de otro’.

La enunciadora –alter ego de la autora– y la fracción social representada por los Marín, Manuel e incluso los lectores persuadidos por su discurso, constituirían un *nosotros*, cuyo proyecto sería integrar una gran familia. El discurso literario propone unificar a la patria fragmentada para hacer de ella una gran nación que integre y homogenice a la sociedad peruana. La nación se convierte en un proyecto comparable a una gran familia patriarcal que debía estar dirigida por una fracción social burguesa, cristiana, blanca y letrada; e integrada por los esfuerzos de intelectuales representados en espíritus jóvenes como Manuel. Los indios (desindianizados) se convertirían en una pujante y laboriosa fuerza de trabajo.

Polifonía y heterogeneidad en *Ximena de dos caminos*

En *Ximena de dos caminos* el sujeto de la enunciación es una mujer que cede la palabra y dialoga con el personaje protagónico. El enfoque de género y las relaciones étnicas y sociales se representan y establecen a partir de los recuerdos de Ximena, los cuales refieren los diálogos que se habrían producido entre ella y los miembros, empleados y amigos de su familia. El pasado aparece muy escasamente, como guardando un distanciamiento que clausura ciertos significados por el dolor que causa al personaje:

El portón estaba cerrado, pero Ximena no tuvo dificultad en mover el pasador de fierro que brillaba y le calentaba casi hasta el dolor la yema fría de los dedos. Como siempre que cruzaba a la zona prohibida, al otro lado del patio, el pecho le latía furiosamente en la anticipación de atreverse a mirar a la loca atada al gigante ficus del fondo.²²

²⁰ *Ibíd.*, p. 16.

²¹ *Ibíd.*, p. 66.

²² Laura Riesco, op. cit., p. 131.

El uso del presente para referirse al pasado es una manera de expresar que éste está vivo e inacabado. El uso de la tercera persona induce a pensar que el sujeto de la enunciación asume la distancia necesaria para adoptar la decisión poética de dejar fluir a los personajes. Sin embargo, en un párrafo de “La costa”, el quinto capítulo, la tercera persona desaparece para convertirse en un nosotros: “A veces cuando el mar está muy bravo o cuando llegamos demasiado temprano y hace fresco para quedarnos en la playa, nos vamos a buscar choros”²³

La enunciativa se involucra, sube, baja con Ximena, la acompaña; se identifica con ella, pero también se distancia, no es ella. No es la niña que ve con sorpresa su imagen en una charca, no tiene la melena corta y lacia, los brazos escualidos de Ximena. La enunciativa dialoga con el personaje, le dice que ella y su imagen se reconocen y desconocen, se llaman y se niegan:

quieren hacerse una, líquida y corpórea a la vez, y son para cada una irreversiblemente dos. Se distancian convencidas de que nunca llegarán a plasmarse en una sola y en tanto que la otra te mira tu miras el mundo contenido en esa poza y que en esos momentos la contiene libre y más allá de tu alcance.

En los ratos que pasas a la orilla de tu charca las sombras que te persiguen como una nube de mariposas nocturnas se van poco a poco esfumando. Tú carga de culpas, la certeza de tus mezquindades diarias se aligeran en tu pecho y ausentándote por entero de lo que no sea una entrega total a tu charca, vas borrando tus temores en una comunión sin palabras.²⁴

El desdoblamiento de su ser no le produce temor sino más bien sorpresa y más tarde sosiego, pues le da acceso a un proceso de liberación y de reconciliación consigo misma. Este mismo proceso se da entre el sujeto de la escritura y el personaje protagónico. La tensión, entre ambos revela que los personajes tienen cierta autonomía y que representan varias perspectivas y temporalidades. Cada uno tiene un carácter inconcluso y por lo tanto abierto, no son dimensiones finitas ni objetuales. Al identificar un tú, el hablante afirma el yo ajeno.

En el último capítulo, aparece en escena una mujer que parece representar a la enunciativa y/o a Ximena adulta, tiene un bloc en las manos con las páginas en blanco. La mujer le pide que la ayude a recordar sus invenciones: “— Porque a pesar de que hay cosas que no puedo recordar de mi mundo imaginado o que quizá sin darme cuenta he querido borrar de mis memorias inventadas se muchísimo de ti. Anda, dime tú a tu manera qué es lo que te pasó y yo lo escribiré como mejor pueda”.²⁵

Dialogan la oralidad y la escritura. La ficción del testimonio oral de Ximena es recogida por una mujer letrada que la conmina a hablar, quiere recapitular la memoria imaginada como si estuviese frente a un diván. Ximena no quiere pero se

²³ *Ibíd.*, p. 165.

²⁴ *Ibíd.*, p. 173.

²⁵ *Ibíd.*, pp. 217-218.

siente conminada a hacerlo. Recuerda a Pablo, que le trae a la memoria a todos los niños indios que ha visto en su vida. Le cuenta sobre él y sus relatos. Prefiere no recordar los sucesos vividos en los últimos tiempos, la huelga de los obreros, el incendio, la presencia de los soldados. La mujer la conmina a retornar sobre sus huellas. Es una mujer que nunca ha visto aunque reconoce en ella ciertos ademanes y rasgos de sus padres. Empieza a hablar, la mujer escribe, se vuelca del todo en el papel, está y no está frente a ella. La mujer le pide que le cuente la historia que le dio tanto miedo:

Si me la cuentas, al escucharla de tu propia voz y al escribirla de mi propia mano, ese relato tal vez deje de aterrarte a ti por las noches y a mí por igual se me aligeren un poco la culpa y la pena –y en un susurro casi inaudible, pero intenso, agrega–: Recuérdalo siempre: nunca podremos ni debemos olvidar del todo.²⁶

El sujeto se reconstruye mediante la memoria. Se confrontan las imágenes fragmentadas de la mujer/sujeto de la escritura con los recuerdos de Ximena. El hablante provoca el discurso del personaje, produciéndose una forma de diálogo que, en términos del diálogo socrático referido por Bajtín, se denomina anácrisis.²⁷

En frases que salen como trozos fragmentados, la niña rememora el relato de Pablo sobre el último rey de los indios que fue decapitado por los españoles que fueron tan soberbios como él. Algunos de los súbditos ocultaron y enterraron su cabeza. Wiracoha vaticinó que al cabo de varios siglos, una pareja de campesinos, una tejedora y un pastor desenterrarían la cabeza con la ayuda del aire, de las aguas, de las montañas y de la tierra misma; y que mientras ella la arrullara y regara con sus lágrimas, el cuerpo iría creciendo. Resucitaría el Inca y los indios de todas partes formarían ejércitos invencibles y derrotarían “a todos los que una vez lo humillaron, los matarán sin piedad y recuperarán de ese modo lo que había sido suyo desde el principio de los tiempos”.²⁸

Esta historia la aterró porque creyó que todo era verdad, le aclara la mujer que sabe mucho sobre ella. Ximena no sabe distinguir lo que es verdad de lo que es mentira, y Pablo se lo contó con el cuerpo como lo hacía el Ama Grande; se lo contó con rabia y su voz no la engañaba. La niña se sintió condenada porque era cómplice imperdonable de su familia. Pablo adujo que el ama era también su madre y que ella la salvaría y que él también la ayudaría en la hora del juicio final.

El texto literario se inicia y concluye insistiendo en los mismos problemas, en la relación entre la oralidad y la escritura, en la relación entre la memoria y el olvido que estarían involucrados en las relaciones de dominación y discriminación social y étnica que se manifiestan en la coexistencia violenta de una diversidad de

²⁶ *Ibíd.*, p. 229.

²⁷ *Problemas de la poética de Dostoievski*, op. cit., cap. IV.

²⁸ Op. cit., p. 230.

culturas con la hegemonía del grupo étnico y social mestizo ablandado que tiende a imitar o a transmutarse artificialmente hasta adoptar la imagen de los ‘gringos’. Los relatos míticos del Ama Grande, del Ama Chica y de Pablo se convierten en signos y símbolos culturales del grupo social indígena del espacio social representado. Son sujetos orales e iletrados con una lógica distinta a la del grupo hegemónico.

En las relaciones de poder, uno de los factores que construye a los grupos sociales subalternos en las relaciones de género radica en el orden simbólico. Edmundo, el niño alcalde, representa la imagen fálica de autoridad; su cuerpo y su palabra representan la ley del padre, un orden vertical y autoritario, pero que las niñas Cintia y Ximena logran transgredir cuando deciden sobre sus cuerpos.

Son igualmente transgresoras la ‘abuelita loca’, la tía Alejandra y Gretchen, quienes mantienen una relación lesbica. Estos personajes fracturan la imagen de sumisión y mansedumbre que los referentes simbólicos y la cultura marca en los cuerpos de las mujeres.

En las relaciones étnicas cada personaje representa un grupo etno-social, los grupos sociales indios, cholos y mestizos se encuentran en una posición subalterna con respecto al grupo étnico criollo ablandado. Estos grupos son profundamente heterogéneos. A diferencia del grupo indio, los cholos y mestizos son representados con rasgos física y moralmente negativos: retardados, feos y homicidas.

Así, el grupo cholo está representado por Anacleto y Libertad Calderón. El primero, un muchacho trabajador e ingenuo, es un sujeto oral, iletrado y retardado; para él la escritura se convierte en el objeto deseado. Ximena sabe que ejerce poder sobre Anacleto cuando hace como si leyera los cuentos de los libros que cautivan al muchacho. Libertad Calderón, por el contrario, es una muchacha letrada, la escritura le permite cierta movilidad social que la hace rechazar el mundo de su padre, un minero quechuahablante.

Los mestizos se representan igualmente disminuidos en su aspecto físico como moral. La tejedora, una ‘cosita de nada’, al parecer ha transitado por los caminos de la prostitución; mientras que el dueño del hotel es un machista homicida.

El grupo étnico ablandado y letrado, representado por el padre de Ximena y el grupo étnico indio representado por el Ama Grande, los niños indios y el Ama Chica, son universos culturales contrapuestos que conviven en la niña. No se mezclan para formar algo híbrido, sino que hacen de la niña un sujeto heteróclito e inconcluso. En ella se ponen en contacto dos mundos que dialogan en igualdad de condiciones (sin jerarquía en la subjetividad de la niña); el mundo de las letras de su padre y el mundo oral del Ama Grande y de Pablo –que hablan con el cuerpo–. Ximena ha ido atando rastro por rastro, hilacha tras hilacha, la sospecha de que hay algo que distancia a esos dos mundos. Los últimos acontecimientos y su conversación con Pablo han abierto las heridas que confirman su sospecha, es algo que no quisiera volver a recordar.

La niña percibe las abismales desigualdades sociales que serían algunos de los posibles referentes de los grupos sociales subalternos. Los niños indios y campas, la niña loca, los hijos de la tejedora, el Ama Grande y el Ama Chica, los trabajadores y jóvenes como Anacleto, no tienen la instrucción ni los privilegios ni las comodidades que tienen los miembros de una familia como la suya, aun en decadencia. Y hasta pueden ser acusados y encarcelados injustamente. Todo esto la hiere y la asusta. Sabe que estas injustas desigualdades han ocasionado el incendio y la muerte de muchos trabajadores en la Compañía Minera donde trabaja el padre.

El sujeto de la escritura no resuelve los conflictos, su palabra no es concluyente. El enunciado tiene un final abierto que, de cierto modo, privilegia la palabra escrita como una tecnología de contacto entre dos mundos distantes y distintos. Una carta hará que su Ama Grande no la olvide, aun cuando ésta no sabe leer, sabrá que es de Ximena. El papel habla. La palabra escrita como la fotografía conservan la memoria.

Heterogeneidad del sujeto. Discurso homogeneizante y redentor en *Juyungo*

En *Juyungo* el discurso del enunciador revela dos acentos, dos horizontes culturales (aunque finalmente apuesta por uno), y una lógica que hace de la clase una categoría armónica capaz de construir sujetos fuertes y sólidos. La mayoría de personajes representados son sujetos heterogéneos; esta condición marca un signo de inferioridad. Los personajes carecen de autonomía. La última palabra la tiene el hablante. Los dos horizontes que luchan en el campo discursivo del enunciador son el mundo negro y el mulato. La autoridad la tienen los mulatos, no el tenteenelaire, sino aquel cuya individualidad es homogénea y sin conflictos. Su pertenencia a una organización política de vanguardia, que representa a los explotados, le da la ecuanimidad, la seguridad, y la capacidad reflexiva necesaria para dirigir y orientar a la 'masa' ingenua y aún salvaje.

Los grupos sociales subalternos se definen por su pertenencia a grupos sociales diferenciados étnicamente. Negros, indios, cholos y mulatos son subalternos con respecto a la etnia blanca. Los grupos indios y negros son subalternos, a su vez, en relación a los mulatos, los distancia el color de la piel y el carácter letrado de los últimos.

La subalternidad étnica estaría dada por la naturaleza salvaje de los hombres y mujeres negros representados. Son como la yunga, frondosos, silvestres y salvajes. No poseen tierras ni saben cultivarla; la ausencia de propiedades y pertenencias no los sujeta a la tierra ni a ideología alguna, son nómadas y espontáneos; pero 'más salvajes' e ignorantes son los indios cayapas y los indios colorados (se dice muy poco de ellos, hay una escasa solidaridad entre indios y negros). Su naturaleza espontánea e instintiva y la falta de instrucción, según el hablante, no les permite tener el autocontrol de los mulatos.

Otra diferenciación y desigualdad social es la de clase. A través de Nelson Díaz, se insiste reiteradamente en que la confrontación es de clase y no de raza: 'más que la raza, la clase'. Díaz trata de infundir esta premisa en Ascensión. Los trabajadores no debían olvidar este principio. El enemigo es el hacendado gamonal y el capitalista extranjero.

Ascensión Lastre representa al trabajador negro emigrante. El enunciador lo muestra inteligente, curioso, con un carácter abierto a todo aprendizaje; pero por sobre todo es instintivo, agresivo y salvaje; y es esto lo que habría acabado con su vida en la guerra del 41. El único sobreviviente es Nelson Díaz, el intelectual mulato.

En las relaciones de género, la subalternidad estaría ligada al color de la piel. Los varones negros o cholos que tienen una mujer blanca, se sienten en primera instancia en una condición superior a la de los demás varones de su grupo étnico. La mujer blanca acepta a un negro o a un cholo con resignación, lo hacen porque son pobres, porque han sido abandonadas o porque son viudas. Las mujeres mulatas se representan más seguras, se sienten orgullosas de su color. Rechazan a los blancos porque perciben que las pretenden como objetos. Y aunque deciden sobre sus cuerpos, el que tiene la última palabra es el mulato tenteenaire. Las mujeres negras son representadas voluptuosas y sin encanto, mientras que las mujeres indias son más libres. Las mujeres cholas aceptan ser compradas por los blancos.

La frase del tío de Ascensión, "estoy sentado en la raza blanca", que supone la posesión sexual de una mujer blanca para ultrajar a los blancos se convierte en lo contrario. La mujer blanca (no siempre) usa objetualmente al varón negro o cholo. La mujer de Felipe Atocha se avergüenza de tener un marido cholo.

El hablante no negro supera la ambivalencia de su discurso, asume la misión de guiar, organizar y dirigir a los trabajadores. Los intelectuales como Nelson Díaz representan y hablan por los trabajadores. El nomadismo, a la vez que los libera de cualquier tipo de atadura, no les da el referente de pertenencia a una cultura secular; el hablante pareciera afirmar que no la tienen. Por eso son representados en estado 'natural y salvaje'. La representación jerárquica de la relación entre naturaleza (negros, indios y paisaje) y cultura (Díaz) expresa una mirada y concepción aún eurocéntrica.

Paisaje natural y promesa moderna

La selva, naturaleza sorprendentemente bella pero bárbara y salvaje como los grupos negros e indios, se convierte en varios momentos en un personaje-escenario protagónico. Como lo sostiene Richard Renault, el hablante del primer

encabezamiento “Oído y ojo de la selva”, es el poeta-selva.²⁹ La selva y él son testigos de lo que acontece en este territorio. En otros encabezamientos, como lo he indicado, el hablante cede la palabra al mulato Antonio Angulo.

Cada personaje subordinado –indios, negros, cholos, mujeres– se asemeja y se confunde con objetos geográficos y naturales como el río, la madre del agua, los ofidios. De cada uno de estos personajes-naturaleza emana un ritmo silencioso y sonoro:

Hubo una lluvia de oro sobre los guayacanes florecidos, que iba dorando las lomas montañosas. Cabezas de negros descomunales. Locos verdoros del trópico mío en el sexo velludo del planeta. ¿A quién no le llega la emoción de su paisaje?

Sacudiendo sus alas, cantó un coro de guacharacas madrugeras en la sombra. El viento jugaba con sus plumas, color de zanahoria y su cloqueo conocido a la distancia tenía interpretación.

— Trabajáaaa, trabajáaaa, piden las hembras.

— Para quéee, para quéee, replican los machos.

— Para comé, para comé, para comé, para comé.

Un gringo colorado dijo relamiéndose.

— La guacharaca es nuestro faisán.³⁰

Los ritmos son arrobadoramente atractivos pero salvajes. La selva, geografía y tierra pródiga, de la que forman parte los grupos indios y negros, está siendo destruida, expoliada y explotada por el capital extranjero. Este territorio y sus hombres, aún en estado salvaje, requieren de la coherencia de un proyecto civilizado ‘socialista’–moderno–redentor capaz de homogeneizar, dominar y orientar su indómito estado natural. Los grupos progresistas, a través del discurso literario, proponían el mestizaje-transculturación como proyecto para articular y desarrollar la modernización e integración cultural. Este proyecto representado por el intelectual mulato Nelson Díaz intenta convertir a la patria en una gran nación. La muerte de la mayoría de los combatientes negros e indios en la guerra del 41, entre ellos Ascensión Lastre y la sobrevivencia de Díaz manifiesta el etnocidio cultural de los pueblos ‘bárbaros’ y el futuro promisorio del mestizaje encarnado en Díaz.

La familia en Juyungo

Las familias en este texto aparecen tangencialmente. La familia de los grupos negros, como la constituida por Eulogia y Manuel Remberto Quiñónez, Ascensión Lastre y María de los Angeles Caicedo; y la familia ampliada de

²⁹ Richard Renauld, “Un ejemplo de lirismo épico y cósmico de Adalberto Ortiz”. Análisis del primer poema (encabezamiento) en prosa de la novela. *Cultura: revista del Banco Central del Ecuador* (Quito), 5 (1979): 57.

³⁰ *Juyungo*, op. cit., p. 211.

Clemente Ayoví son fracturadas y destruidas por las pésimas condiciones de vida y por las fuerzas que representan y sirven al capitalista extranjero. Mr. Hans, con Cocombo a su servicio, al usurpar la pequeña propiedad no le interesa aniquilar y matar a estas familias.

El comerciante cholo y ex arriero Felipe Atocha y una mujer viuda y blanca establecen una alianza matrimonial. Son dos 'identidades' étnicas que desean conservar y mejorar su estatus. El cholo da a la mujer blanca seguridad económica y ésta permite a aquel relacionarse con los grupos hegemónicos blancos. La unión conyugal de un hombre negro y una mujer blanca, representada por Ascensión y María de los Angeles, supone para el primero vejar a los blancos. Esta concepción es superada por Lastre gracias a la educación clasista de Díaz. María de los Angeles, que había sido 'burlada', tiene escasas posibilidades de elegir; por eso, no le queda otra alternativa que aprender a convivir con las 'bárbaras' costumbres del grupo étnico negro. Todo esto implica un proceso de transculturación.

La heterogeneidad del sujeto. Ruptura del sujeto unidimensional, fuerte y armónico en *Canto de sirena*

Como se ha señalado, *Canto de sirena* es el testimonio-ficcionado de un trabajador migrante de 82 años. No es un hombre fuerte y armónico; por el contrario, es un sujeto escindido, plural e inconcluso. En su peregrinaje por la memoria distingue abismales desigualdades sociales.

Candelario refiere su testimonio en la soledad del desierto de Coyungo. En él dialogan varios tiempos y varias épocas. Los acontecimientos van apareciendo en la memoria fragmentariamente, desde una incompleta contemporaneidad. Se reconoce como un trabajador migrante que ha aprendido a ganarse el 'bitute' con su esfuerzo y no como los 'cogotudos que se han hecho dueños de cuanto hay en el mundo sin romperse el lomo'. Pero también reconoce que hubo un tiempo en que se comportó tan altanero y codicioso como los blancos. Las 'dominaciones' suponen relaciones coloniales de poder. La subalternidad estaría definida, en primer lugar, por su condición de trabajador y por su nomadismo. Como sujeto móvil busca nuevas experiencias y un lugar donde sentirse libre. En tanto tal representa a un sujeto colectivo que habría asumido ciertas formas de resistencia a las relaciones de explotación; como cuando destruyeron la campana y los horcones que les recordaba 'su destino'.

Su pertenencia a un grupo étnico no blanco es otro de los factores que le da un referente colonial de subalternidad. La falta de documento de identidad agravaría esta condición, pues su carencia supone estar al margen de una ciudad letrada que no le reconoce derechos ciudadanos; por eso sufre maltratos, como si fuera un 'burro sin marca'.

En las relaciones de género, Candelario es dueño de un cuerpo dado por entero al disfrute y al goce sexual. Reconoce haber dejado mujeres e hijos en los lugares recorridos, pero considera que no lo ha hecho por maldad como los blancos. Su energía sexual es incontrolable. La mayoría de mujeres son subalternas en la vida sexual porque esta se circunscribe a la reproducción de la especie. Son muy pocas las que toman la iniciativa. Concibe que tanto las mujeres como los varones negros en las relaciones de género son subalternos con respecto a los blancos. Los mestizos son considerados ‘lameculos de los blancos’.

Distingue, además, los saberes no académicos de los académicos. Los primeros, cuyos aprendizajes y prácticas pertenecen a los grupos sociales no letrados (en este caso a los trabajadores) para Candelario Navarro son tan valiosos como los segundos. No son saberes inmutables, ambos suponen movimientos en el pensamiento, cambios e innovaciones en el mundo material y en la subjetividad, los cuales, como se ha señalado, promueven la reflexión y la reorganización interna de los individuos en lo que concierne al ejercicio de sus de aptitudes creativas y de razonamiento lógico. Por último, considera que la escritura le permite ordenar sus pensamientos y registrarlos para evitar olvidarlos.

2. REFERENTES DE SUBALTERNIDAD

Indios, niños y mujeres: cuerpos subyugados. Derecho natural y derecho jurídico

La práctica discursiva de los sujetos de enunciación, desde una posición subordinada en las relaciones de género tanto en *Aves sin nido* como en *Ximena de dos caminos*, plantean las relaciones de poder a través de estos acontecimientos discursivos que corresponden a condiciones históricas específicas.

En *Aves sin nido*, el saber político y ético-religioso toma la forma literaria para hablar de las desigualdades que han transformado a los indígenas en ‘bestias productoras’ y para referirse a la patria y a la mujer en su condición de oprimidas. Los datos que refieren el monto de los repartos antelados y el precio de quintal de lana (fijado por los comerciantes potentados) son fidedignos, pues coinciden con un documento de queja encontrado por Nelson Manrique,³¹ el cual fue presentado por los indígenas de Quiñota (provincia de Chumbivilcas), ante la prefectura del Cusco. *Aves sin nido* es, pues, un intento de testimonio histórico; cuando la enunciativa enfatiza que “la novela tiene que ser la fotografía que estereotipe los vicios y las virtudes de un pueblo, con la consiguiente moraleja correctiva para aquellos y el homenaje de admiración para éstas”, manifiesta ese esfuerzo. El derecho canónico

³¹ Op. cit. en la introducción.

instaurado por la ley de la costumbre y la batalla entre el mal y el bien fijan en cada familia, lo lícito y lo ilícito. La familia es una institución de reproducción de los signos y de distribución de los roles y juegos del poder que se entretajan en la vida social.

Las relaciones de poder se perciben en las relaciones de género y en las relaciones étnicas y sociales que gravitan en los espacios familiares. La subalternidad de género, en este caso, plantea las desigualdades no desde las relaciones de producción, sino de lo más cercano que le brinda el mundo de la cotidianidad: los grupos de familia.

A partir del mundo privado de la familia cuestiona los problemas sociales y políticos. De lo privado va a lo público. Así, la exploración del mundo familiar gamonal pone en evidencia que la alianza de este grupo con los mestizos a través de las relaciones de parentesco instaurado por los lazos del matrimonio (recordemos que la hija de un notable se casa con un mestizo), permiten a la mujer mantener el 'honor' de la familia y al mestizo le concede la posibilidad de movilizarse socialmente. La mujer de este grupo familiar es subalterna con respecto al género pero no étnica ni socialmente. El varón mestizo adquiere prestigio y ejerce poder por el honor que le otorga, en lo simbólico, la sangre de notables blancos y porque sabe leer y escribir aunque no muy bien. De este modo se enlazan familiar y políticamente la sangre, un elemento de las relaciones pre-modernas, y la letra como símbolo de la modernidad y el progreso.

Los indígenas se encuentran subordinados étnica y socialmente. Son considerados obedientes y sumisos, bestias productoras, masas indefensas, ignorantes y dóciles como las mujeres de todos los grupos sociales. Estas 'cualidades' supuestamente femeninas, trasladadas a los indios les da una imagen 'afeminada' en la representación. No obstante, conforman familias con rasgos democráticos. La relación entre sus miembros se representa sin jerarquía.

El reparto antelado y las torturas a que son sometidos quienes no cumplen con pagar a tiempo las deudas contraídas, son maneras de controlar el cuerpo y el trabajo de la familia indígena. La mita en la casa parroquial es otro de los modos en que se somete y atormenta el cuerpo de las mujeres. Estos actos son 'lícitos' para los grupos hegemónicos, pues son ejercidos como consecuencia del derecho natural otorgado por Dios, la costumbre y la fuerza.

La presencia de los Marín y de Manuel implica la fractura de estas relaciones 'naturales' de poder. El orden propuesto por la enunciadora a través de estos personajes reside en el derecho legal y el que emana del cristianismo 'puro'. Para los indígenas, desde el punto de vista del hablante, el derecho es el 'bien' representado en el rostro de virgen de Lucía Marín. Sus cuerpos no les pertenecen, pertenecen a Dios y a sus protectores.

En *Ximena de dos caminos* la enunciadora dialoga con su personaje. Ximena, una niña de aproximadamente cinco años, percibe las desigualdades sociales en el ámbito de la familia. Desde este lugar da rienda suelta a su

curiosidad, se interroga y reflexiona sobre un mundo que va descubriendo en la cotidianidad y que queda marcado por algunos sucesos que suelen aparecer fragmentariamente en su memoria.

En las relaciones de poder, los referentes de subalternidad se expresan en las relaciones de género, en las relaciones étnicas y sociales, y en las relaciones entre el mundo adulto y el mundo de la infancia.

En las relaciones de género, a las mujeres de todos los grupos sociales les corresponde el mundo privado de la familia y a los varones el mundo público. Las trabajadoras indias y cholos ocupan igualmente un lugar subalterno por el hecho de ser mujeres y por la discriminación y desigualdad étnica y social que las convierte en fuerza de trabajo. A estas mujeres no se les reconoce su condición de sujetos, con la excepción de Libertad Calderón; a quien su instrucción universitaria le cambia socialmente su condición. Libertad, para ser aceptada en el mundo de los blancos, considera preciso borrar toda huella de su ascendencia indígena: una manera de hacerlo es rehusándose a hablar en quechua.

El orden del capital y la razón se ampara y legitima en la ley (derecho jurídico) y en la fuerza. La ley está hecha para ser cumplida por los trabajadores. Si la infringen son castigados por ella o por la fuerza de las armas. La institución militar garantiza y resguarda este orden.

Unos hablan con el cuerpo, otros con la ‘fuerza’ de la ‘razón’

El mundo indígena representado como cultura oral y el mundo del padre, representado por el mundo de las letras y los libros, conviven en la niña hasta cierto punto sin conflicto. Su curiosidad la hace descubrir con dolor que existen relaciones de poder que los separan y los confrontan.

El mundo del Ama Grande, del Ama Chica, de Pablo y de los trabajadores es el mundo de la oralidad, de los encantadores y también aterradores relatos que le son contados con la emoción del cuerpo. El mundo indígena habla con el cuerpo. Las palabras no están separadas del cuerpo. El aire, el agua, las montañas tienen vida y por eso sus cuerpos hablan. La naturaleza y la especie humana no están escindidas, son lo mismo. Naturaleza y cultura conviven en equilibrio. Es este mundo subordinado, que a través de la voz de Pablo, anuncia un futuro nuevo sin ‘jefes ni patrones’. La enunciativa remarca la influencia ideológica de los estudiantes.

El mundo del padre es el mundo de las letras, de los mitos griegos que la maravillan tanto. Pero también es el mundo que ha convertido la naturaleza en objeto, a la palabra en un instrumento de poder. El mundo letrado no habla con la espontaneidad del cuerpo, le gobierna el cálculo, el capital y la razón.

Batallan el ‘mal’ y el ‘bien’

En *Aves sin nido* la confrontación se da no solo en las relaciones sociales y étnicas, sino sobre todo entre el mal y el bien. La hegemonía es la del mal y está representado en la explotación servil de los indígenas y en la violencia sexual a que están sometidas las mujeres notables e indígenas. El mal es ejercido por los varones mestizos: terratenientes gamonales y por los curas, así como por los indígenas salvajes de la Amazonía. El bien, representado como ingenuidad, lealtad y sacrificio, está encarnado en los indios no amazónicos y en las mujeres de todos los grupos sociales. La familia burguesa también es un símbolo del bien, por ser sus miembros intachables y justos, cristianos ilustrados y modernos. El mal está asociado a la fealdad y a la deformidad de los mestizos. El bien, por el contrario, se asocia a la belleza y a la bondad de los grupos sociales subordinados.

La batalla entre el mal y el bien en las familias se reproduce en el tejido social y le da al discurso literario un tono melodramático (éste está asociado a las relaciones de parentesco) que se acentúa con la exacerbación del sacrificio (como cualidad natural) de las mujeres. Este sacrificio provendría de ejercer el magisterio de la maternidad. Es esto lo que circunscribiría a la mujer al mundo privado de la familia y a ver desde allí, desde las relaciones de parentesco, a la patria. Esta es concebida como una gran familia que requiere del bien y la virtud, y de la buena salud de grupos sociales civilizados y cristianos como la familia burguesa.

En *Ximena de dos caminos* el mundo de los adultos es el de la ‘razón’, el cálculo y el interés, es el mundo del ‘bien’ y del porvenir. En cambio, el mundo de la infancia es el reino de la espontaneidad y de los impulsos ‘salvajes’ que no obedecen a convenciones impuestas socialmente. En el tiempo de la infancia reina el ‘mal’ y el presente. Ximena se deja llevar por el eterno presente. Cintia, al cortarse el cabello, obedece sus impulsos y hace caso omiso a las convenciones inculcadas por su madre. Ninguna piensa en el futuro. El mundo de la infancia representa el mundo de la irracionalidad y la espontaneidad, el mal que los adultos y la sociedad con la razón deben corregir y encaminar.

La ficción pone al descubierto los mecanismos que transgreden la ley del padre a través de la actividad lúdica de los niños. Dicha transgresión es posible cuando los grupos subordinados afirman su individualidad, lo que supone el reconocimiento y la toma de decisiones sobre sus cuerpos. Dejando así de ser objetos para convertirse en sujetos. Lo mismo sucede con la abuelita loca y la tía Alejandra, pues al decidir sobre sus cuerpos, que no les son ajenos, se enfrentan y fracturan las relaciones simbólicas de poder.

Ximena recuerda constantemente algunos episodios de la película *Cumbres borrascosas*, la emociona Heathcliff, pues encarna aquello que Bataille denomina “la verdad primera, la del niño que se rebela contra el mundo del Bien, contra el mundo de los adultos y es arrastrado, por su revuelta sin reservas al partido del mal”.³²

³² Georges Bataille, *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus, 1977, p. 25.

La niña se deja llevar por sus impulsos y por su curiosidad, se deja llevar por la espontaneidad del 'mal'. No sabe lo que es bueno o lo que es malo, aunque finalmente descubre que el mundo de su padre, que es parte suya, es el mundo del orden de la injusticia y se siente culpable porque se considera cómplice de su familia. Es este orden lo que separa al Ama Grande y al mundo de su padre; pero no puede hacer nada, acaso solo escribir. Ensaya escribir sus primeras palabras a su querida Ama Grande y aunque ésta no sabe leer, sabrá que el papel escrito es de Ximena y no la olvidará porque para ella la escritura, como la fotografía, conserva la memoria y pone en contacto las culturas.

Espontaneidad y errancia de los cuerpos subyugados

En *Juyungo*, como en *Canto de sirena*, el lugar de los sujetos de enunciación se ubica en una posición subordinada en las relaciones étnicas y de clase. En el primer enunciado, la práctica discursiva del hablante plantea y cuestiona las relaciones de poder a partir de una perspectiva que conflictúa la relación étnica mulata-mestiza con los otros grupos sociales y étnicos. En el saber político y ético del hablante se entrecruzan dos horizontes culturales: el universo cultural negro y el mestizo. La geografía y el atractivo paisaje natural, pero bárbaro y salvaje como el mundo de los negros es cautivante e irracional como ellos.

La ficción se convierte en un instrumento pedagógico y político que toma partido por el grupo étnico mulato-mestizo que se siente bloqueado por la hegemonía étnica y de clase de los blancos, quienes los tratan como negros sin serlo.

El hablante, a lo largo del texto, se esfuerza por señalar que lo determinante en las relaciones de poder es la clase y no la raza. No obstante, los mulatos letrados y con conciencia política son representados coherentes y unívocos, por lo tanto superiores al grupo negro y a los mestizos sin conciencia política, pues, a diferencia de los primeros, son representados conflictivos, incoherentes e inconclusos. Por eso, es posible señalar que en el discurso se desliza una posición que no deja de lado el factor étnico entendido como racismo. Así, el único sobreviviente es Díaz, personaje mulato que representa la ecuanimidad, la inteligencia y la prudencia que le da una ideología de vanguardia. La heterogeneidad del sujeto, su espontaneidad, su carácter inconcluso, difuso y múltiple es planteado como inferioridad. Se plantea la configuración de sujetos definidos, homogéneos, autosuficientes y sin contradicciones. Y si bien es posible apreciar la heterogeneidad formal y cultural en el discurso, por la presencia de dos universos culturales que se traducen en el lenguaje literario; la oralidad y las relaciones simbólicas y míticas del grupo social negro, aparecen subordinadas a las del grupo mulato. El hablante considera que los primeros no saben hablar bien, no piensan bien; por eso configura un sujeto que

tiene la imagen unívoca de un sujeto romántico y apuesta por un proceso de mestizaje que homogeneizaría y superaría los conflictos.

La subalternidad en las relaciones de género están imbuidas de discriminación racial. Los varones no blancos aspiran a ser blancos, por eso desean a las mujeres blancas. Estas se resignan a aceptarlos con el fin de enfrentar las circunstancias que las han postrado en la pobreza y el abandono.

Las mujeres mulatas no tienen autonomía sobre sus cuerpos, como sí la tienen las indias cayapas que son representadas sin prejuicios raciales. Las mujeres cholos se venden fácilmente y las negras 'enteras' (supuestamente más salvajes) ocupan el último escalón social, esta situación cambia cuando tienen algo de instrucción.

Las relaciones de poder se entretajan en las relaciones de género, étnica y de clase. Se problematizan con mayor intensidad las dos últimas. Los subordinados étnica y socialmente se movilizan en diferentes espacios para huir de la hostilidad de sus mundos y para vender su fuerza de trabajo, las mujeres los siguen. La desigualdad se plantea desde la posición itinerante de los estudiantes expulsados de sus centros de estudio y de los trabajadores. Esta itinerancia permite explorar las relaciones económicas de explotación que se cruzan con las relaciones étnicas y de género.

Canto de sirena, ficción y testimonio, es un texto que parece eliminar (no sin tensión) el patrimonio individual de la autoría. El testimoniante o narrador oral, un trabajador migrante subordinado étnica y socialmente, al romper con el ritmo progresivo que el objeto literario suele tener, invade la 'ciudad letrada' y la institución literaria haciendo que el escribiente, sin perder totalmente el suyo, se adecue a su propio ritmo; además sabe y suele escribir, y se interesa por los libros que están escritos con ritmo (un ritmo que se parece al habla de su madre). Candelario Navarro se reconoce como un humilde trabajador que durante toda su vida no ha hecho otra cosa que errar y tratar de ser feliz. Desde un desierto, al aire libre como cuando nació, rememora y refiere su historia. Una historia de derrotas y desencantos, pero también de sueños y de fiesta que muestra a un sujeto escindido, inconcluso y vital. Candelario se solidariza con todos los trabajadores de todos los tiempos. Aspira a juntar a todos los que no tienen y arrimar a las 'dominaciones' que se han adueñado del mundo.

El nomadismo de Candelario sacia relativamente su deseo de observar, conocer, experimentar y aprender en nuevos ambientes y circunstancias. Este carácter errante obedece a un impulso espontáneo que brota de la energía de un cuerpo que ansía ser libre. Su errancia y la espontaneidad de sus actos no es algo totalmente inconsciente, que le conduce a realizar actos que quedan en el vacío; por el contrario, se convierten en factores de resistencia que le inducen a interrogar y a reflexionar, a reelaborar y a sistematizar el aprendizaje cotidiano. Estos son algunos resquicios de autonomía, en los cuales también es posible seleccionar y resemantizar los productos simbólicos culturales de los grupos hegemónicos. De

este modo, los grupos subordinados producen saberes no académicos (no reconocidos por una lógica pretendidamente universal) que, para Candelario, son tan importantes como los académicos. Sin embargo, en las relaciones de género, Candelario suele concentrar el poder, lo que varía cuando se relaciona con una mujer blanca.

La espontaneidad y la errancia no son exclusivamente un fenómeno biológico de los cuerpos, puesto que están atravesados (en tanto ejecutados por éstos) por la historia. El cuerpo y la historia producen energías en movimiento, saberes que interactúan con el medio ambiente. El aprendizaje es una especie de viaje de exploración y trabajo. Es un ir y venir. El aprendiz está abierto a aprehender y a crear, especula y experimenta aunque le salga el tiro por la culata.

3. SUBVIRTIENDO LA COLONIALIDAD DEL PODER

Familia, migración y peregrinaje son zonas de contacto de universos culturales heterogéneos. Los sujetos de la enunciación organizan el argumento novelesco, en el caso de las mujeres desde una posición subalterna en el mundo privado de la familia tanto en *Aves sin nido* como en *Ximena de dos caminos*. Los varones lo hacen desde una posición subordinada en un espacio público como el camino, la migración, el peregrinaje; en su condición de mestizos y trabajadores que desean una mejor ubicación en las relaciones de poder en *Juyungo*, y que aspira a mejores condiciones de vida, libre de toda opresión, en el caso de *Canto de sirena*.

Los hablantes de *Aves sin nido* y de *Juyungo* convierten a la ficción en la autoridad estética que asume el rol de imaginar y configurar naciones capaces de organizar, homogeneizar e integrar las patrias fragmentadas. El intelectual, a través de la institución literaria, proyecta los modelos de comportamiento y las normas que debían subordinar al mundo bárbaro y salvaje. El intelectual-enunciador asume la función de educar y civilizar (cristianamente en *Aves* y clasistamente en *Juyungo*) tratando de legitimar el discurso literario, como estrategia para la configuración de un sujeto uniforme y totalizador, dentro de un proyecto moderno y redentor; en el que la categoría clase es un todo capaz de integrar y armonizar lo heterogéneo. Lo cual constituye una mirada aún eurocéntrica en la reflexión intelectual y en la manera de producir conocimiento.

Sin embargo, estos lugares de enunciación en la producción literaria no son unívocos. En el caso de *Aves sin nido*, la subordinación de género de la enunciativa, alter ego de la autora, al recuperar la voz a través de la escritura (recordemos que las mujeres en las relaciones de poder son consideradas obedientes, sumisas, castas y silentes) transgrede las relaciones de sumisión y mansedumbre; es decir, las construcciones simbólicas de una cultura masculina

letrada, aunque paralela y contradictoriamente refuerza el mito positivista de la feminidad ‘natural’ que provendría de la capacidad de ser madres.

Desde las relaciones de clase, asume la representación y la dirección de los grupos sociales subordinados en la lucha por la hegemonía en las relaciones de poder. Se convierte en una trabajadora de la palabra que confía en las promesas de la razón y la modernidad.

En *Ximena de dos caminos* y en *Canto de sirena* se cuestiona la estructura social y cultural oligárquica, así como el imaginario señorial y burgués expresado (no sin tensiones) en una pluralidad de voces, en el que el diálogo de los tiempos y de las fuerzas sociales subalternas revela la posición no autoritaria de los enunciadores. A diferencia de *Aves sin nido* y *Juyungo*, estos hablantes no son sujetos excepcionales capaces de ordenar y conducir al progreso el desorden existente. Son sujetos vulnerables, heteróclitos e inconclusos, capaces de reconocer y afirmar el yo ajeno. El reconocimiento de un tú que deja de ser objeto para convertirse en sujeto pone en crisis (no sin conflictos) la representación. En el epílogo de *Canto de sirena* desfilan varios personajes que representan las voces de los grupos subordinados: un escolar que se reconoce coyungano y no peruano, varios trabajadores y una mujer que afirma que nadie sabe cuánto han sufrido.

En *Ximena de dos caminos* se reivindica la naturaleza y la barbarie a través de la voz infantil, cuya ingenuidad y espontaneidad dialoga en igualdad de condiciones con horizontes culturales en pugna. En el discurso de Candelario Navarro, el testimoniante de *Canto de sirena*, las relaciones simbólicas de poder se fracturan. Hay un intento de autorepresentación que pone en crisis la representación y las instancias de producción literaria. Se producen varias rupturas: la mirada eurocéntrica y la autoría unívoca; en términos del lenguaje, la oralidad invade el texto literario. El acto ilocutorio se plasma en una escritura que no se esfuerza en representar la oralidad, sino en ponerse a su servicio aunque quiebre las leyes de las sintaxis y otras normas. Todo esto supone la subversión del orden colonial en lo concerniente a las relaciones simbólicas y a la manera de producir conocimiento y productos culturales.

Canto de sirena parece colectivizar las condiciones de posibilidad. ¿Son coautores el testimoniante oral, que encarna a las ‘minorías’ de Coyungo y el escribiente (que ficciona el testimonio)? ¿Subvierten, la barbarie (el invasor de la ciudad letrada) y la civilización (el escribiente), las estructuras sintácticas y semánticas del lenguaje de una voluntad de saber que se irroga la representación del otro? Se podría afirmar que es un testimonio mediatizado, aún así, considero que esta práctica discursiva deterritorializa, desde una posición subordinada, la cultura letrada y la mirada eurocéntrica.

Consideraciones finales

En estas palabras finales no pretendo formular conclusiones exhaustivas ni definitivas, tan solo son algunas apreciaciones que marcan un momento que corresponde a esta investigación.

La ubicación y la heterogeneidad de los grupos subordinados establecen diferencias a partir de sus lugares de enunciación. Las mujeres, desde el mundo privado de la familia dirigen su mirada a lo público. Los trabajadores miran su entorno individual, familiar y social desde la migración y el camino.

Estas desiguales miradas no son producto de un origen biológico-natural que sería la esencia de lo femenino y lo masculino, pues no son entidades empíricas sino constructos que “pertenecen al orden de las representaciones; son el resultado de una operación simbólica, son significantes que, como el signo lingüístico en la concepción de Saussure no remiten a objetos sino a otros signos. Ninguno tiene valor en sí mismo”.¹ El valor depende de su posición en un sistema histórico específico.

La imagen materna, sumisa y sacrificada de la mujer en *Aves sin nido* se problematiza en *Ximena de dos caminos*. Son dos épocas y enunciadoras distintas. Sin embargo, en los dos textos se pone en cuestión la imagen falocéntrica de autoridad y las relaciones de poder. El primero, a partir del discurso crítico a las instituciones sociales, eclesiásticas y políticas representadas por los grupos de familia, plantea el ‘problema indígena’ y la opresión de la mujer como un problema ético, educativo y político. La mujer blanca, mestiza e india es un instrumento de placer y obediencia; y el indio lo es esencialmente de obediencia. Se interrelacionan así, la subordinación etnosocial y la de género. La enunciadora, al tomar la palabra (mundo masculino), subvierte y quebranta los valores de sumisión y mansedumbre que ponen en una misma condición a la mujer y al indio. Su discurso, a fines del siglo XIX, se convierte en una demanda política moderna (ciertamente liberal y con un claro sentimiento patriótico en confrontación con el oscurantismo eclesiástico y los grupos terratenientes-gamonales), lo que supone la exigencia democrática de derecho de ciudadanía, la fe en la educación y el progreso, en las enseñanzas del ‘verdadero cristianismo’; la esperanza en un Estado nación capaz de integrar a todos los peruanos, la fe en una utopía liberal progresista y cristiana que reivindica el ‘bien’, el saber y las costumbres nacionales, aunque contradictoriamente reclama el etnocidio cultural de la población indígena.

¹ Silvia Turbet, *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria*, Madrid, El Arquero, 1988, p. 227.

En los círculos intelectuales de fines del siglo XIX fluía un halo romántico y la reflexión positivista. Era evidente el pensamiento eurocentrista, pero también había elementos nativos. El Perú no estaba formado solo por criollos y mestizos, había una gran ‘masa de desheredados’: el mundo andino y su cultura. El reclamo de su inclusión en la sociedad peruana produjo polémica. Los ideales de libertad, que fluyeron durante la Independencia y a lo largo del siglo XIX, iban acompañados de desilusión; la República no era lo que esperaban, la fraternidad y la libertad no existen; los males se acentúan: el desorden, la falta de patriotismo, la desolación de los pueblos chicos del Perú, las condiciones de subordinación del indígena y de la mujer se agravan. Es así que una nueva fracción social, una ‘burguesía’ emergente pero aún minoritaria, disputa espacios de dominación, Manuel Pardo a través del civilismo y Manuel González Prada desde la Unión Nacional. Clorinda Matto convirtió el discurso literario en un discurso político que coincidía con las denuncias y propuestas de González Prada, y le impregnó sus propias convicciones e inquietudes.

Casi cien años después de la primera publicación de *Aves sin nido*, en *Ximena de dos caminos* se insiste en las abismales e injustas desigualdades que discriminan, oprimen y explotan a las mujeres, a las poblaciones indígenas, a los niños y a los trabajadores. Los campesinos, antes dedicados a sus tierras, han sido despojados de ellas, pero sus recursos simbólicos y culturales permanecen vivos e inacabados en un presente abierto. Frente a la coexistencia violenta de una diversidad de culturas con la hegemonía de un grupo étnico-social mestizo ablandado que tiende a emular a los ‘gringos’ hasta transmutarse en una imagen de éstos, pues sus subjetividades están imbuidas por la colonialidad del poder; no plantea un proyecto que homogenice e integre a la patria fragmentada sino, más bien, abre la posibilidad de una convivencia que respete la heterogeneidad cultural y el derecho a la autorepresentación de los cuerpos y pueblos subyugados. El encuentro de Ximena (la niña que descubre la existencia de mundos contrapuestos, relacionados jerárquicamente por la colonialidad del poder, desde su condición de hija de una familia oligárquica en decadencia) y Pablo, el niño indio, representan esta posibilidad.

En este texto, se cuestiona el orden simbólico-cultural patriarcal, regido por la ley del padre que está representado en la figura del niño alcalde; vinculándose así la institución familiar con las instituciones políticas y sociales. Se percibe la influencia del discurso feminista y un discurso antioligárquico que intenta respetar la pluralidad de sujetos y sentidos; paralelamente queda en pie una probable ‘utopía andina’ que proviene de las clases medias y que se expresa en alguno de los relatos narrados por Pablo.

En *Juyungo* se pone al descubierto la discriminación y la explotación de la población afro-esmeraldeña. La categoría clase se convierte en un todo coherente y armónico capaz de organizar y solucionar todos los problemas de opresión y explotación de los trabajadores, desconociendo –aun cuando en el texto están

presentes— las otras relaciones de poder que se entretajan en la estructura social y en el imaginario. El enunciador mulato propone un proceso de transculturación (mestizaje) mediante la educación clasista de la población negra y de los trabajadores que articule y desarrolle la modernización e integración de la nación.

En 1889, se sostiene que la ‘barbarie’ requiere de la civilización y el progreso de un proyecto moderno-liberal progresista y cristiano. En 1943 se sugiere un proyecto moderno-‘socialista’ redentor. Ambos promueven el etnocidio cultural de las poblaciones indias y negras, y expresan una certera esperanza en el progreso y en las promesas de la modernidad.

En *Canto de sirena*, al tomar la palabra la ‘barbarie’, se pone en crisis la representación y el discurso literario canónico. El testimoniante se reconoce como un trabajador migrante que huye de mundos hostiles en búsqueda de mejores condiciones de vida y de disfrute. Su carácter errabundo le hace descubrir mundos distintos que le permiten interrogarse sobre las relaciones de dominación entre el saber y el no saber, entre la oralidad y la escritura, entre el capital y el trabajo, entre los grupos sociales no negros y los grupos negros. Y exige se le reconozca y respete como un ciudadano con derecho a ser libre y a ser feliz, cuya mayor aspiración consiste en que todo lo que sueña se haga realidad. Uno de sus mayores sueños y deseos consiste en juntar a los humildes y a los trabajadores para ‘arrimar’ a las dominaciones que impiden una relación democrática y alegre entre los hombres.

En el epílogo de *Canto de sirena*, como lo señala Gregorio Martínez, desfilan varios personajes y la escritura tiende a diluirse, “así como se fue conformando al inicio, para dejar al lector frente a la realidad”, evitando de este modo el “fetichismo de la letra”.² El texto concluye con las palabras finales de Maura Figueroa: “nadie sabe cuánto hemos sufrido, carajo”;³ como afirmando que, pese al testimonio de Candelario, la palabra escrita no ha dado cuenta de la realidad de las mujeres y/o de los grupos sociales subordinados y nos devuelve a esta realidad, abriéndonos así un mundo heterogéneo y subordinado, por la relación colonial, que sí habla (aún en el silencio) y que pide ser escuchado.

Los proyectos homogeneizadores planteados en *Aves sin nido* y en *Juyungo* por sujetos en apariencia centrados y definidos, se fracturan en *Ximena de dos caminos* y en *Canto de sirena*. El sentido único se desarma y se agrieta. Se convierten en sujetos inacabados, heterogéneos y abiertos.

En los cuatro textos, los discursos ponen en movimiento a subjetividades subordinadas en un haz de relaciones que obedecen a unas prácticas discursivas en lucha por la hegemonía, ya sea para una mejor ubicación en las relaciones de poder y/o para minarlo. Las operaciones simbólicas de los grupos sociales subordinados cuestionan las relaciones de poder específicas que se ejercen entre el varón y la

² Gregorio Martínez, “La sirena popular de Gregorio”, *Runa* (Lima), 6 (1977): 35.

³ *Canto de sirena*, op. cit., p. 164.

mujer, entre el adulto y el niño, entre el intelectual y la ‘masa’, entre el saber y el no saber, entre naturaleza (indios, niños y negros) y cultura (no indios, adultos y no negros), entre el capital y el trabajo; ya que el poder no se ejerce solamente desde los aparatos del Estado, sino que es una red que entreteje todo el cuerpo social y se legitima en el imaginario.

Las construcciones simbólicas –subjetivas e intersubjetivas– que marcan la subalternidad etnosocial y de género (en este caso: mujeres, indios, negros, niños, trabajadores) en específicos acontecimientos y condiciones históricas que entretejen la dominación aún colonial, giran en torno a referentes de obediencia, sumisión y mansedumbre, ignorancia, instinto espontáneo y natural muchas veces atractivo, pero bárbaro y salvaje como la naturaleza; formas de expresión de las culturas orales, experiencias inconscientes (irracionales) y espontáneas. Las cuales al invadir la ciudad letrada desacralizan una voluntad de saber que se irroga la representación de objetos ‘mudos’, ‘salvajes’ y del ‘no saber’.

La invasión de la ciudad letrada supone abrir un espacio y deslizarse para trazar caminos que afiancen las relaciones de dominio y explotación o para liberar los caminos, porque la escritura como la oralidad (al parecer) es una “constante travesía que cruza el umbral entre acontecimiento y narración, entre autoridad y dispersión, entre represión y representación, entre impotencia y poder, entre pretexto anónimo e inscripción textual”.⁴ Los saberes como los hombres y las mujeres que los sistematizan y recrean son móviles, migran constantemente. Son formas discontinuas no establecidas para siempre, lo cual no niega las posibles continuidades que también se arraigan.

Las prácticas discursivas de los sujetos que no “asumen la indignidad de hablar por los otros”⁵ ponen en tensión y/o quebrantan las leyes simbólicas, las instituciones sociales y las relaciones de dominación colonial que persisten entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Pero esto no supone la unidad de los cuerpos sublevados.

Los grupos subordinados no constituyen en absoluto un todo homogéneo. La subalternidad no es un todo coherente y fijo, definido por sí mismo; es también un constructor que asume múltiples formas históricas, cuyos procesos de afirmación en la heterogénea producción discursiva de la región andina se caracterizan por su discontinuidad y en los últimos tiempos por su tendencia a la polifonía. Por cierto, los grupos subordinados pueden reproducir el dominio y la opresión sobre otros, todo esto depende de su posición y práctica en las históricas relaciones de poder. Y esta posición es oscilante.

⁴ Iain Chambers, *Migración, cultura, identidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1994, p. 26.

⁵ Michel Foucault, *La microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, p. 80.

Bibliografía

- Aguinaga, Susana. *El lenguaje de la opresión en la narrativa de Adalberto Ortiz*, Quito, PUCE, Departamento de Letras, tesis de doctorado, 1982.
- Bajtin, Mijail. *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1991.
- . *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1992
- . *Problemas de la poética de Dostoievski*, Bogotá, FCE, 1993.
- Baronov, David. “Historiografía marxista y subalternidad. ¿El proletariado desplazado o el proletariado desfigurado?”, en *Anuario Mariateguano*, vol. VIII, Lima, Amauta, 1996.
- Bataille, George. *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus Ediciones, 1977.
- Beverly, John. “Sobre la situación actual de los estudios culturales”, en *Asedios a la heterogeneidad cultural*, compilación de José Antonio Mazzotti y Juan Zevallos, USA, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.
- Brioso, Jorge. “Los estudios culturales y la cultura cubana a partir de la década de los 80”, inédito.
- Bueno, Raúl. “Sobre la heterogeneidad literaria y cultural de América Latina”, en *Asedios a la heterogeneidad cultural*, compilación de José Antonio Mazzotti y Juan Zevallos, USA, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.
- Caballero, Fernán (Cecilia Böhl von Faber). *La Gaviota*, Madrid, Ed. Castalia, 1979.
- Chambers, Iain. *Migración, cultura, identidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1994.
- Cornejo Polar, Antonio. “Clorinda Matto de Turner: para una imagen de la novela peruana del siglo XX”, separata de la *Revista Escritura* (Lima), Biblioteca Nacional del Perú (1977).
- . *Escribir en el aire*, Lima, Horizonte, 1994.
- . “Sobre el concepto de heterogeneidad. A propósito del indigenismo literario”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (Lima), 24 (1989).
- . “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”, apéndice de “Comentarios a mestizaje, transculturación, heterogeneidad” de Roberto Fernández Retamar, en *Asedios a la Heterogeneidad Cultural*, compilación de José Antonio Mazzotti y Juan Zevallos, USA, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.
- Denegri, Francisca. *El Abanico y la Cigarrera*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1996.
- Duchesne, Juan. “Etnopoética y estrategias discursivas”, en *Canto de sirena, Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (Lima), 20 (1984): 189-205.
- Foucault, Michael. *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores, 1972.
- . *La microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979.
- . *La historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1985.
- . *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1987.

- Kristal, Efraín. *Una visión urbana de los Andes, génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1848-1930*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1991.
- Landázuri, Mariana. *De la raza a la clase*, Quito, PUCE, Departamento de Letras, tesis de licenciatura, 1985.
- Lohmann, Catalina. “Dos mujeres, muchos caminos”, *Quehacer* (Lima), 94 (1995): 96-99.
- Manrique, Nelson. “Clorinda Matto y el nacimiento del indigenismo literario”, *Debate Agrario* (Lima), 6 (1989): 81-99.
- Martínez, Gregorio; “La sirena popular de Gregorio”, *Runa* (Lima), 6 (1977): 33-35.
 ——— *Canto de sirena*, Lima, Mosca Azul, 1979.
- Matto de Turner, Clorinda. *Aves sin nido*, Cuzco, H.G. Rozas, 1948, [1889].
- Montoya, Rodrigo. *De la utopía andina al socialismo mágico*, Lima, inédito.
- Ortiz, Adalberto. *Juyungo. Historia de un negro, una isla y otros negros*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1957, presentación de Benjamín Carrión.
 ——— *Juyungo*. La Habana, Casa de las Américas, 1987, prólogo de Salvador Bueno.
- Quijano, Aníbal. *Dominación y cultura*, Lima, Mosca Azul, 1980.
 ——— *Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú*, Lima, Mosca Azul, 1985.
 ——— “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, *Hueso Húmero* (Lima), 26 (1990): 8-33.
 ——— “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, *Perú Indígena* (México), 29 (1991).
 ——— “El silencio y la escritura”, *Quehacer* (Lima), 107 (1997): 79-81.
- Rama, Angel. *La ciudad letrada*, USA, Ediciones del Norte, 1984.
 ——— *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1985.
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, México, FCE, 1989.
- Renauld, Richard. “Un ejemplo de lirismo épico y cósmico de Adalberto Ortiz en Juyungo”, *Cultura: revista del Banco Central del Ecuador* (Quito), 5 (1979): 57.
- Riesco, Laura. *Ximena de dos caminos*, Lima, PEISA, 1995.
- Rodríguez Luis, Julio. *Hermenéutica y praxis del indigenismo. La novela indigenista, de Clorinda Matto a José María Arguedas*, México, FCE, 1980.
- Stolcke, Verena. “Sexo es a género lo que raza a etnicidad”, *Márgenes* (Lima), 6 (1992): 65-90.
- Tamayo Herrera, José. *Historia del indigenismo cusqueño, siglos XVI-XX*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1980.
- Turbet, Silvia. *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria*, Madrid, El Arquero, 1988.

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica internacional autónoma. Se dedica a la enseñanza superior, la investigación y la prestación de servicios, especialmente para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos. La universidad es un centro académico destinado a fomentar el espíritu de integración dentro de la Comunidad Andina, y a promover las relaciones y la cooperación con otros países de América Latina y el mundo.

Los objetivos fundamentales de la institución son: coadyuvar al proceso de integración andina desde la perspectiva científica, académica y cultural; contribuir a la capacitación científica, técnica y profesional de recursos humanos en los países andinos; fomentar y difundir los valores culturales que expresen los ideales y las tradiciones nacionales y andina de los pueblos de la subregión; y, prestar servicios a las universidades, instituciones, gobiernos, unidades productivas y comunidad andina en general, a través de la transferencia de conocimientos científicos, tecnológicos y culturales.

La universidad fue creada por el Parlamento Andino en 1985. Es un organismo del Sistema Andino de Integración. Tiene su Sede Central en Sucre, capital de Bolivia, una sede nacional en Quito, Ecuador, y oficinas en La Paz, Cali y Caracas.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. Ese año suscribió con el gobierno de la república el convenio de sede en que se reconoce su estatus de organismo académico internacional. También suscribió un convenio de cooperación con el Ministerio de Educación. En 1997, mediante ley, el Congreso incorporó plenamente a la universidad al sistema de educación superior del Ecuador, lo que fue ratificado por la Constitución vigente desde 1998.

La Sede Ecuador realiza actividades, con alcance nacional y proyección internacional a la Comunidad Andina, América Latina y otros ámbitos del mundo, en el marco de áreas y programas de Letras, Estudios Culturales, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Integración y Comercio, Estudios Latinoamericanos, Historia, Estudios sobre Democracia, Educación, Salud y Medicinas Tradicionales, Medio Ambiente, Derechos Humanos, Dirección de Empresas, Economía y Finanzas, Estudios Interculturales e Indígenas. En conjunto con la Escuela Politécnica Nacional ofrece programas en Informática y en Ciencias (Matemáticas y Física). Realiza también programas de intercambio académico.

Universidad Andina Simón Bolívar

Serie Magíster

1

Mónica Mancero Acosta,
ECUADOR Y LA INTEGRACION ANDINA, 1989-1995:
el rol del Estado en la integración entre países en desarrollo

2

Alicia Ortega,
LA CIUDAD Y SUS BIBLIOTECAS:
el graffiti quiteño y la crónica costeña

3

Ximena Endara Osejo,
MODERNIZACION DEL ESTADO Y REFORMA JURIDICA,
ECUADOR 1992-1996

4

Carolina Ortiz Fernández,
LA LETRA Y LOS CUERPOS SUBYUGADOS:
heterogeneidad, colonialidad y subalternidad
en cuatro novelas latinoamericanas