

“Rostro algo blanco, corazón indio”. Narrativas de la resistencia decolonial en la correspondencia entre José María Arguedas y Hugo Blanco (Perú, 1969).

Francisco Wainziger Friedheim.

Cita:

Francisco Wainziger Friedheim (2013). *“Rostro algo blanco, corazón indio”. Narrativas de la resistencia decolonial en la correspondencia entre José María Arguedas y Hugo Blanco (Perú, 1969)*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/1059>

**XIV Jornadas
Interescuelas/Departamentos de Historia
2 al 5 de octubre de 2013**

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: 123

Título de la Mesa Temática: Las fuentes de la historia desde el género poscolonial/
decolonial

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: Hernández, Graciela e Hilda Beatriz
Garrido

**“ROSTRO ALGO BLANCO, CORAZÓN INDIO”. NARRATIVAS DE LA
RESISTENCIA DECOLONIAL EN LA CORRESPONDENCIA ENTRE JOSÉ
MARÍA ARGUEDAS Y HUGO BLANCO.**

REFLEXIONES DESDE LA (DE)COLONIALIDAD Y EL GÉNERO.

Pucci, Valentina

Wainziger Friedheim, Francisco

UNT

franwain@gmail.com

valpucci19@gmail.com

El siguiente trabajo parte de la reflexión en torno a la colonialidad desarrollada por el denominado Programa Modernidad/Colonial latinoamericano, proponiendo insertar la narrativa del autor peruano José María Arguedas en la larga genealogía del pensamiento crítico latinoamericano, en clave decolonial, proponiendo que su obra sería factible de ser leída desde esa perspectiva, no sólo como objeto de estudio (esto es el análisis de un corpus literario desde una perspectiva teórica particular), sino como sujeto productor de una narrativa, que hoy denominamos decolonial, pudiendo iluminar a partir de su obra y su praxis las tensiones inherentes a la producción de conocimiento y la práctica política emancipadora, en un contexto de producción particular, las décadas del 1950 y '60 en el espacio andino.

Lo que presentamos a continuación es una propuesta posible de análisis, por lo que nos limitaremos a presentar una primera sistematización, a modo de incipiente acercamiento, de los postulados en torno a la categoría de colonialidad, y describiremos brevemente, a fin de evidenciar el potencial que encierra el diverso narrativo arguediano, las tensiones principales presentes en una breve correspondencia que el escritor y antropólogo mantuvo con el dirigente campesino Hugo Blanco, días antes de suicidarse. Así, aludiremos a la correspondencia referida en el título en el trabajo, como intento de expresar la decolonización de saberes y las tensiones, presentes permanentemente en el Programa MC, en las relaciones entre la episteme formalizada, aunque resistente, que se adecua, o puede hacerlo, a los parámetros eurocéntricos de escritura y análisis y la práctica concreta de lucha política, expresada en la narrativa de Hugo Blanco.

Por otro lado, consideramos que uno de los principales desafíos no resueltos por la propuesta MC es la articulación con el desarrollo teórico feminista, tal vez la principal narrativa inherente a todo proyecto decolonizador. Es por ello que aludiremos a un episodio narrado en la única novela de Arguedas mencionada en el intercambio epistolar, *Los Ríos Profundos*, en relación a la propuesta superadora de abordaje de Rita Segato (2011).

El programa Modernidad/Colonialidad latinoamericano. La colonialidad y sus dimensiones

A lo largo de la primera década del siglo XXI se desarrolló en América Latina una corriente de estudios que se propuso revisar la constitución histórica de la modernidad y sus transformaciones en la región, a través de la articulación de la categoría *colonialidad*, entendida como la contracara inescindible de la modernidad¹. Conocidos bajo la denominación dada por Arturo Escobar (2003), esto es “Programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano” (MC), se nuclearon un grupo de intelectuales, estructurándose en red en torno a algunos “nodos” institucionales y una serie muy fructífera de encuentros y publicaciones.

En diálogo y debate con las teorías críticas en ciencias sociales, tanto las clásicas, como el marxismo y las relativamente recientes como los estudios poscoloniales, surgidos en las antiguas colonias británicas, con fuerte influencia del posestructuralismo, y los estudios subalternos hindúes, vinculados a la conceptualización gramsciana, que tuvo ecos en nuestro continente a partir de la década del 90; se reconocieron en la tradición del pensamiento latinoamericano, como la filosofía de la liberación, la teoría de la dependencia, la pedagogía de Paulo Freire, entre otros. El modelo interpretativo disparador fue el análisis del “sistema-mundo” del teórico norteamericano Immanuel Wallerstein.

Santiago Castro Gómez (2007) entiende en este sentido la propuesta del grupo como una superación de la dialéctica “humanista” de los estudios poscoloniales y la “economicista” de los análisis del “sistema mundo”

De esta manera construyeron una armazón teórica, intentando dotar de un nuevo lenguaje que les permita no solamente producir nuevas herramientas analíticas para el análisis social en y desde América Latina, sino abrir la posibilidad de (re)pensar un *saber otro* cuestionador del modelo Eurocéntrico de la ciencia occidental y articularla fuertemente a un proyecto político emancipador. De allí la centralidad de una serie de

¹ Dice Anibal Quijano “Colonialidad es un concepto diferente aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El *colonialismo* es, obviamente, más antiguo, en tanto que la *colonialidad* ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aun, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado” (2007, nota 1)

categorías propuestas por el grupo, atendiendo sobre todo a las múltiples dimensiones de la colonialidad.

En principio, el *leit motiv* que atraviesa las reflexiones MC es la concepción de que Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. En palabras de Nelson Maldonado Torres

Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. (2007:131)

Así, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. Según el autor,

la misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente. (2007:131)

Por otro lado, la colonialidad no es simplemente el resultado o la forma residual de cualquier tipo de relación colonial. Esta emerge en un contexto socio-histórico, en particular el del descubrimiento y conquista del continente americano. Fue en el contexto de esta empresa colonial, la “más ambiciosa en la historia de la humanidad”, que el capitalismo, se conjugó con formas de dominación y subordinación, que fueron centrales para mantener y justificar el control sobre sujetos colonizados.

Siguiendo con este razonamiento, el proyecto de colonizar a América proveyó además “el modelo de poder, o la base misma sobre la cual se iba a montar la identidad moderna, la que quedaría, entonces, ineludiblemente ligada al capitalismo mundial y a un sistema de dominación, estructurado alrededor de la idea de raza” (Escobar, 2007:132). Este modelo de poder está en el corazón mismo de la experiencia moderna. Esto se entrelaza con la afirmación de Walter Mignolo de que la modernidad, usualmente considerada como el producto, ya sea del Renacimiento europeo o de la Ilustración, tiene un lado “oscuro” que le es constitutivo². La modernidad como discurso y práctica no sería posible sin la colonialidad, y la colonialidad constituye una dimensión inescindible de discursos modernos.

² Ver Mignolo Walter, *The Darker Side of the Renaissance* Literacy, Territoriality and Colonization. The University of Michigan Press, 1995.

Desde esta base, el sociólogo peruano Aníbal Quijano va a desglosar una categoría central para el proyecto MC, la de *colonialidad del poder*, para caracterizar un patrón de dominación global propio del sistema-mundo moderno/capitalista originado con el colonialismo europeo a principios del siglo XVI. Según su palabras,

La colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico -que después se identificarán como Europa-, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de ese específico patrón de poder (Quijano, 2007: 93-94).

Siguiendo a Pablo Quintero (2010), el desarrollo teórico³ del concepto implica para Quijano dos ejes. El primer eje consiste en un sistema de dominación asentado en un entramado de relaciones sociales intersubjetivas, basadas en la clasificación social jerárquica de la población mundial, sostenida en la configuración y naturalización de la idea de "raza". La idea de raza como primera categoría social de la modernidad, ha desempeñado un papel central dentro de las nuevas identidades geoculturales globales que se constituyeron con el colonialismo hispánico a principios del siglo XVI, articulándose posteriormente con otras formas de clasificación social basadas en las ideas de clase y de género/sexualidad. La idea de raza ha configurado “profunda y duraderamente todo un complejo cultural, una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que no cesa de estar implicado en las relaciones entre las gentes, inclusive cuando las relaciones políticas coloniales ya han sido canceladas” (Quijano, 1993: 167 en Quintero).

³ Dice este autor sobre la pertinencia del término “teoría” aplicado a la categorización de Quijano: “Los planteamientos de Quijano y del proyecto MCD son nombrados y considerados aquí con el estatus de “teoría”. Aun cuando este epítome puede resultar incompleto, pues en realidad el conjunto de reflexiones que se articulan en torno a la idea de la colonialidad del poder, representan más bien una profunda perspectiva epistémica y política que no puede ser reducida en su conjunto a la dicción de “teoría” pues abarca mucho más que esto último. No obstante, y aunque resulta más adecuado referirse a este conglomerado epistémico y político como “perspectiva”, preferimos en este texto hablar atenuadamente de “teoría” al reducirnos aquí a la dimensión explicativa y sistemática de los postulados principales de Aníbal Quijano en relación a la colonialidad del poder.”

Es lo que Walter Mignolo (2003) denomina “diferencia colonial” entendiéndolo por ello “la clasificación del planeta de acuerdo con el imaginario moderno/colonial, representado por la colonialidad del poder”. En palabras de Garcés “una energía y una maquinaria que transforma las diferencias coloniales en valores. En tal sentido, la diferencia colonial se articula a la colonialidad del poder mediante aquello que se denomina modernidad.”

El segundo eje de la colonialidad -siguiendo con la conceptualización que de Quijano realiza Quintero- como actual patrón de poder, está compuesto por un sistema de relaciones sociales materiales que se gestó en el mismo movimiento histórico de producción y de control de subjetividades que da origen a los ejercicios clasificatorios descritos en el primer eje. En este sentido, con la conquista de América, comienza a gestarse paralelamente un nuevo sistema de control del trabajo, que consiste en la articulación de todas las formas conocidas de explotación en una única estructura de producción de mercancías para el mercado mundial, alrededor de la hegemonía del capital. El capitalismo articula (además de diferentes formas de explotación) múltiples contextos históricos y estructuralmente heterogéneos, configurando con todos ellos un único orden mundial encarnado en el actual patrón global del control del trabajo.

En definitiva,

“Sobre la configuración de estos dos ejes, por un lado, la producción de nuevas identidades geoculturales (indios, negros, blancos, y en otro sentido, América, Europa, Occidente, Oriente, etc.) y por otra parte, el control del trabajo a través del surgimiento de nuevas relaciones sociales materiales de producción, se conforma la colonialidad como patrón de poder global. Aunque posee un carácter global, es claro que la colonialidad del poder se ha gestado en los diferentes espacios y tiempos planetarios de forma específica y heterogénea, sufriendo además constantes transformaciones históricas pero no por eso dejando de existir como fundamento de las relaciones de dominación, explotación y conflicto”. (Quintero, 2010. Versión online)

Ahora bien, la colonialidad del poder es inscripta en lo que Santiago Castro Gómez (2007) denominó la “estructura triangular de la colonialidad”, junto a la colonialidad del ser y la colonialidad del saber

Es que la colonialidad del poder no sólo clasifica a los seres humanos en escala de inferior a superior de acuerdo con su raza, sino que también ordena los conocimientos y las maneras de saber de aquellos a quienes clasifica. De esta manera, el conocimiento

que produce el hombre blanco es generalmente calificado como “científico”, “objetivo” y “racional”, mientras que aquel producido por hombres de color (o mujeres) es “mágico”, “subjetivo” e “irracional”. De allí que Edgardo Lander (2000) denominara a este proceso la *colonialidad del saber*, entendido como dispositivo que organiza la totalidad del espacio y del tiempo de todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados, en una gran narrativa universal, en la cual Europa es, simultáneamente, el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal. Este pensamiento monotópico moderno ha sido posible, en palabras de Mignolo (2000) gracias a su poder para subalternizar el conocimiento ubicado fuera de los parámetros de su racionalidad. El eurocentrismo entonces, cuya genealogía ha sido revisada constantemente por el grupo, en especial en uno de sus volúmenes colectivos fundadores⁴, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno, y que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder.

El eurocentrismo es entonces una actitud colonial frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico/raciales. Afirman Castro Gómez y Grosfoguel que la superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano. Solamente el conocimiento generado por la elite científica y filosófica de Europa era tenido por conocimiento “verdadero”, ya que era capaz de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación, lo que fue denominado por Castro Gómez como el “punto cero”, privilegiado como el ideal último del conocimiento científico.

⁴ Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Ciccus-Clacso. Buenos Aires, 2000.

La tercera dimensión de la lógica de la colonialidad es la propuesta y analizada por Nelson Maldonado Torres, la “colonialidad del ser”, a partir de una formulación de Mignolo

“la ciencia (conocimiento y sabiduría) no puede separarse del lenguaje; los lenguajes no son sólo fenómenos ‘culturales’ en los que la gente encuentra su ‘identidad’; estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser. [(Mignolo (2003) en Maldonado Torres (2007:130)

Intentaremos centrarnos brevemente en el desarrollo teórico de esta categoría por parte de Maldonado Torres (2007) entendiendo con él que, si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje. El surgimiento del concepto colonialidad del ser responde, entonces, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos.

Con ello no se pretende proceder meramente a la reducción de lo particular a la generalidad del concepto o a un horizonte de sentido específico, sino, aclara el autor, a la “violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter” (Maldonado Torres, 2007:150).

La colonialidad del ser aparece en proyectos históricos e ideas de civilización, que incluyen como parte intrínseca de los mismos gestos coloniales de diversos tipos, inspiradas o legitimadas por la idea de raza y por el escepticismo misantrópico que la funda. Siguiendo esta línea, la colonialidad del ser está relacionada con

la producción de la línea de color en sus diferentes expresiones y dimensiones. Se hace concreta en la producción de sujetos liminales, los cuales marcan el límite mismo del ser, esto es, el punto en el cual el ser distorsiona el sentido y la evidencia, al punto de y para producir un mundo donde la producción de sentido establecido sobrepase la justicia. La colonialidad del ser produce la diferencia ontológica colonial, lo que hace desplegar un sinnúmero de características existenciales fundamentales e imaginarios simbólicos. (Maldonado Torres 2007:151)

Así, a partir de la deconstrucción del *dictum* cartesiano, slogan fundante de la modernidad, y valiéndose de Frantz Fanon, Maldonado Torres concluye que la

colonialidad del ser es un concepto que intenta capturar la forma en que la gesta colonial se presenta en el orden del lenguaje y en la experiencia vivida de sujetos. La colonialidad del ser también se refiere a dinámicas existenciales que emergen en contextos definidos o fuertemente marcados por el dicho moderno/colonial y racial. Es ahí en donde sentimientos de superioridad e inferioridad, la esclavitud racial, la indiferencia ante los diferentes, el genocidio y la muerte se hacen patentes como realidades ordinarias. El hombre imperial (el “ego conquiro”) y el condenado (el damné de Fanon) son el resultado de esa gesta. En definitiva la colonización y la racialización son los modos concretos y conceptuales por medio de los cuales estas ideas y modos de ser son iniciados.

2.2 Giro decolonial y género

La descripción somera del concepto de colonialidad y sus lógicas que hemos realizado se complementa con la propuesta política de “de-colonización”. Si se conviene en decir en que al finalizar la guerra fría ha terminado, el “colonialismo de la modernidad”, se constata que ello dio lugar al proceso de la “colonialidad global”. Es por eso que desde el programa MC preferirán hablar del “sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial” (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007) y no sólo del “sistema-mundo capitalista”, y partir de allí articular propuestas que amplíen los horizontes de lucha, resistencia y transformación cuestionando abiertamente el mito de la descolonización y la tesis de que la posmodernidad nos conduce a un mundo ya desvinculado de la colonialidad.

Por ello afirman que, desde el enfoque llamado ‘decolonial’, el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente.

Es así que la decolonialidad tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una decolonialidad que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad

es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político (Castro Gómez y Grosfoguel 2007).

Surge así el desafío de desarrollar un nuevo lenguaje que dé cuenta de los complejos procesos del “sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial” sin depender del viejo lenguaje heredado de las ciencias sociales decimonónicas. El giro de-colonial implica fundamentalmente, primero, un cambio de actitud en el sujeto práctico y de conocimiento, y luego, la transformación de la idea al proyecto de la de-colonización.

Dicho en palabras de Maldonado Torres (2007) el giro decolonial representa, en primer lugar, un cambio de perspectiva y actitud que se encuentra en las prácticas y formas de conocimiento de sujetos colonizados, desde los inicios mismos de la colonización, y, en segundo lugar, un proyecto de transformación sistemática y global de las presuposiciones e implicaciones de la modernidad, asumido por una variedad de sujetos en diálogo. La decolonización como proyecto es entonces un quehacer epistémico tanto como expresamente político. Al nivel político, el giro “de-colonial” requiere observar cuidadosamente las acciones del condenado, en el proceso de convertirse en agente político.

Desde nuestro lugar, consideramos que el enfoque presentado (a manera de esbozo muy simplificado) y la consiguiente propuesta decolonial, no solo resulta atractiva sino fundamental en el sentido de articular propuestas teóricas con la práctica política en pos de una reflexión emancipadora desde y en un pensamiento situado latinoamericano, enriquecido con las perspectivas de dialogo Sur-Sur, en busca de la construcción de paradigmas otros. Si bien escapa por mucho a los objetivos del trabajo, afirmamos que las reflexiones en torno a la colonialidad es una herramienta que viene a articularse con la rica genealogía de pensamiento crítico desde la subalternidad y la contrahegemonía, en la cual NuestrAmerica ha aportado grandemente. Pero esto requiere reconocer, en el ejercicio propuesto en nuestra introducción, que debe atenderse a los múltiples debates y consiguientes críticas que tuvo como protagonista a la corriente MC. Atendiendo a los fines de este trabajo, y siempre en relación a la búsqueda de articulación y superación, nos detendremos en la que los mismos protagonistas reconocen como su principal falencia, la relación con el feminismo y la categoría género, pero centrándonos en una propuesta posible de articulación, la desarrollada por Rita Segato (2011) que nos servirá para revisar una escena de la novela de Arguedas.

Ya en el 2003, en un artículo, Arturo Escobar afirma que la primera y más acuciante área de importancia que ha permanecido largamente fuera del proyecto MC es la de *género*. Desde su óptica el tratamiento de género por parte del grupo hasta ese momento había sido, en el mejor de los casos, inadecuado, si bien como vimos esta dimensión está presente y enunciada como categoría clave de clasificación y ordenador jerárquico de las relaciones sociales y de poder en el sistema mundo colonial moderno. A pesar de la atención que le prestan Dussel y Mignolo a la cuestión, “estos esfuerzos difícilmente han retomado el potencial de las contribuciones de la teoría feminista para el encuadre MC” (Escobar 2003:72).

Esto sin embargo, más que cerrar el debate abre la perspectiva, habida cuenta de los múltiples puntos de convergencia (“actual o potencial”) entre el feminismo y la teoría MC, como la sospecha radical por el discurso universalista o el carácter situado de todo conocimiento.

Como afirma Karina Bidaseca:

“Desde la propuesta política de la (des)colonialidad del ser y del saber que Aníbal Quijano produce como matriz del conocimiento/poder de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América latina, se plantea la colonialidad del género como una nueva episteme que nos permita comprender las vidas de las mujeres de color latinoamericanas. Para nosotras se trata de complejizar este pensamiento tomando al género como objeto de análisis y así construir un pensamiento que parta del borde entre la episteme occidental y las epistemes de los pueblos colonizados, e instale a América latina y los llamados países del Tercer Mundo como lugares legítimos de enunciación no pretendidamente universales. Por consiguiente, tres conceptos se tornan fundamentales en el proceso de aprendizaje como herramientas analíticas del pensamiento decolonial, esgrimidos tempranamente por Quijano y Dussel, y luego por el Programa Colonialidad/Modernidad, son tres los niveles en que opera la “lógica de la colonialidad”: del poder (economía y la política); del saber (epistémico, filosófico, científico, relación de lenguas y conocimiento) y del ser (control de la subjetividad, sexualidad y roles atribuidos a los géneros).” (2007)

Esta autora sin embargo llama la atención de las reflexiones de María Lugones y Breny Mendoza, que muestran la limitación del pensamiento de Quijano al considerar al género anterior a la sociedad y a la historia, lo cual naturaliza las relaciones de género y heterosexualidad y los efectos de la postcolonialidad. Es por ello que se abre la consideración de que la raza opera en las teorizaciones de Quijano como un concepto totalizador y debe ser pensada interseccionada por el género/sexo (en vez de entender la

raza superpuesta a ellos), ya que “las mujeres africanas e indígenas cayeron bajo el dominio de los hombres colonizadores y colonizados”. Es que, la ausencia del tratamiento del género/sexo en los escritos decoloniales para América latina “parte de la hegemonía de pensadores hombres, blancos, de clases medias...”

Rita Segato propone entonces examinar el cruce entre colonialidad y patriarcado y las originaciones que de éste se derivan: el patriarcado colonial moderno y la colonialidad de género, para intentar percibir cómo las relaciones de género se ven modificadas históricamente por el colonialismo y por la episteme de la colonialidad cristalizada y reproducida permanentemente por la matriz estatal republicana.

Ahora bien, no se trata meramente de introducir el género como uno entre los temas de la crítica “descolonial” o como uno de los aspectos de la dominación en el patrón de la colonialidad, sino de darle “un real estatuto teórico y epistémico al examinarlo como categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno”.

Es que las relaciones de género son, a pesar de su tipificación como “tema particular” en el discurso sociológico y antropológico, una escena ubicua y omnipresente de toda vida social.

Por ello considera necesario, a la hora de abordar el estudio latinoamericano desde esta óptica, pensar el género en lo que ella llama el contexto “pre-intrusión colonial moderna”, que persiste en los márgenes y pliegues de la colonial modernidad, en oposición al mundo incluido en el proceso constante de la expansión de los estados nacionales y, con ella, de incorporación en el canon de la ciudadanía en la colonial/modernidad. Este orden “pre-intrusión” podría ser definido como el

pliegue fragmentario que convive consiguiendo mantener algunas características del mundo que precedió a la intervención colonial, mundo – aldea: ni palabras tenemos para hablar de ese mundo que no debemos describir como pre-moderno, para no sugerir que se encuentra simplemente en un estadio anterior a la modernidad y marcha hacia ella inevitablemente (Segato, 2011)

Se trata de realidades que continuaron caminando,

junto y al lado del mundo intervenido por la colonial modernidad. Pero que, de alguna forma, al ser alcanzadas por la influencia del proceso colonizador, primero metropolitano y después republicano, fueron perjudicadas sobre todo en un aspecto fundamental: exacerbaron y tornaron perversas y mucho más autoritarias las jerarquías que ya contenían en su interior, que son básicamente las de casta, de estatus y de género, como una de las variedades del estatus. (Segato, 2011)

Esta postura viene a presentarse como un intento de destrabar la oposición entre una la visión del feminismo eurocéntrico, que entiende al patriarcado como universal y ahistórico y posiciones como la de Lugones y Oyewumi, quienes plantean la inexistencia del género pre colonial. En efecto Segato constata la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afro-americanas, lo que la lleva a identificar en las sociedades indígenas y afro-americanas una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental y que podría ser descripta como un “patriarcado de baja intensidad”, con el siguiente corolario de no considerar ni eficaz ni oportuno el liderazgo del feminismo eurocéntrico y su retórica salvacionista.

A pesar de que la colonialidad es una matriz que ordena jerárquicamente el mundo de forma estable, esta matriz tiene una historia interna: hay no solo una historia que instala la episteme de la colonialidad del poder y la raza como clasificador, sino también una historia de la raza dentro de esa episteme, y hay también una historia de las relaciones de género dentro mismo del cristal del patriarcado. Ambas responden a la expansión de los tentáculos del Estado modernizador en el interior de las naciones, entrando con sus instituciones en una mano y con el mercado en la otra, desarticulando, rasgando el tejido comunitario, llevando el caos e introduciendo un desorden profundo en todas las estructuras que aquí existían y en el propio cosmos. (Segato, 2011)

De esta manera se pone de manifiesto que una de las distorsiones que acompaña este proceso es, el agravamiento y la intensificación de las jerarquías que formaban parte del orden comunitario pre-intrusión.

Arguedas y las narrativas decoloniales

Es a partir de estos postulados que buscamos proponer, en una suerte de hipótesis a resolver en investigaciones futuras, que estas construcciones teóricas, que consideramos necesario exponer en una sintética descripción, pueden servir como herramienta doble (en principio) para el “rescate”, no tanto por olvido sino por reapropiación de cierto canon hegemónico “contra-insurgente”, en términos de Guha (2002), de la narrativa de José María Arguedas. Herramienta doble en tanto buscamos exponer la figura de

Arguedas en tanto constructor de una narrativa, que hoy, con algunos de los autores mencionados, podríamos denominar decolonial, con un fuerte potencial político, al mismo tiempo que tamizar su obra con estos enfoques analíticos, en concreto atendiendo al cruce, imprescindible, entre género y colonialidad. En este sentido nos limitaremos exclusivamente a presentar indicios fragmentarios, a modo de llaves para desarrollar investigaciones a futuro, sin entrar en consideraciones analíticas que escapan a los límites del trabajo, y expresan más bien una intuición a explotar, dadas las características de primer e incipiente acercamiento tanto a la complejidad teórica reseñada como a la obra específica del autor en cuestión.

1

José María Arguedas nació en 1911 en Andahuaylas, Perú. Un punto destacado en su biografía es el hecho de, a pesar de su “rostro blanco”, haberse criado entre la servidumbre india de una estancia peruana, forzado por la crianza de una madrastra que lo rechazó. Por ello la lengua en que se cría es el quechua, no hablando castellano hasta los 10 años en que su padre lo aloja en Abancay como interno en el colegio Miguel Grau, regentado por los Padres Mercedarios, escenario de, tal vez, su más famosa novela, *Los ríos profundos* publicada por primera vez en 1958.

El análisis clásico literario suele ubicar su producción en el neoindigenismo, entendiendo por este la superación de un indigenismo ingenuo. Este último, fechado en torno al década de 1920, si bien, a decir de Mariátegui (1976) tenía como principal característica la sincera preocupación por la injusta situación del indio y su deseo de cambiarla, intentaba presentarnos “al poblador americano condicionado por las apremiantes urgencias de su existencia. El indigenismo (...) concibe al indio como problema que compromete el desenvolvimiento de la cultura americana.” (Urrello 1974: 21). Siguiendo un modelo romántico, salpicado de influencias socialistas y miradas paternalistas, en estas obras “el indio aparece idealizado, muy alejado de la verdadera condición en que vive, satisfaciendo el deseo de presentarlo dentro de un marco exótico; un personaje de tarjeta postal que despierta un aparente deseo de conocerlo en sólo su función decorativa” (Urrello 1974: 21).

La visión de Arguedas trastoca en cambio esta visión tanto desde la forma como el contenido. Según Urrello la experiencia infantil ocasiono que

“Le produjera indignación y lo decidiera a escribir sobre esa realidad que él conocía muy de cerca. Nos describe a los indios como lo que son: sus semejantes y, evidentemente, nadie estaba más capacitado para desarrollar esta empresa porque, cultural y afectivamente, era un indio. Por eso no puede pedir compasión, sino igualdad para con sus semejantes” (Urrello 1974:78-79)

En este punto son decisivas las influencias del pensamiento de Mariátegui, en especial al poner el acento en la relación del indio con los gamonales⁵ y el problema de la tenencia de la tierra. Aquí es donde se torna relevante el acercamiento al dirigente Hugo Blanco, en los últimos días de su vida, ya que, su intención no es simplemente relatar la opresión sino, desde sus construcciones literarias contribuir a la transformación de esa realidad. En esta situación se pone de manifiesto su intención de relatar “desde adentro” y allí se torna la reflexión alrededor del lenguaje y lo que Garcés (2007) denomina “colonialidad lingüística”. En efecto, el eje que podemos vislumbrar como clave que atraviesa la tensión aguerdiana con la modernidad/colonialidad es el de la lengua y es lo que late en la correspondencia con el líder campesino.

El intercambio epistolar, consta de cuatro cartas, la primera fechada el 14 de noviembre de 1969 y la última, enviada por Blanco, el 25 de noviembre del mismo año, cuatro días antes de que Arguedas se disparara, y que, aparentemente nunca llegó a leer.

La correspondencia es iniciada por Hugo Blanco (1934-), dirigente “campesino indígena”, formado en su juventud en la Universidad de La Plata, cuya figura cobro relevancia en el escenario político peruano a raíz del levantamiento campesino de 1962 durante el gobierno de [Ricardo Pérez Godoy](#), que concluye con un arresto y posterior condena a muerte. Por fuerte presión internacional su pena se “reduciría” a veinticinco años, condena que se halla cumpliendo al momento de la redacción de las cartas. Un año después sería amnistiado y se vería forzado al exilio hasta su retorno definitivo a comienzos de la década de 1990.⁶

Blanco inicia su primera carta justamente con la cuestión de la lengua quechua

Taytáy José María:

Casi me has hecho llorar, este día, al saber lo que me contó tu esposa. Me dijo: "eso te envía ("Todas Las Sangres"); escribió mucho en quechua y después, puede tener vergüenza de mí diciendo, se arrepintió y no puso sino estas escuetas palabras en castellano". Cuando me dijo eso,

⁵ Los gamonales es el nombre con el que se conoce al terratenientes peruanos.

⁶ Actualmente dirige el periódico campesino *Lucha Indígena* y está fuertemente vinculado a la resistencia contra la mega minería en Perú.

yo me dolí mucho; casi lloré: ¿Cómo es posible, tatyá, que entre nosotros podamos avergonzarnos de cuanto nos podemos decir en nuestra lengua tan dulce?⁷

Efectivamente el autor incluye en el “nosotros” a Arguedas, denotando la construcción identitaria, independientemente de toda esencialización, en función de la condición de “blanco” del novelista. Aun más, el texto, breve pero profundamente lírico, incluye una identificación de tipo política, para “alegrar” el corazón de Arguedas:

Cuánta alegría habrías tenido al vernos bajar de todas las punas y entrar al Cusco, sin agacharnos sin humillarnos y gritando calle por calle: “¡Que mueran todos los gamonales! ¡Que vivan los hombres que trabajan!”. Al oír nuestro grito los “blanquitos” como si hubieran visto fantasmas, se metían en sus huecos, igual que pericotes. Desde la puerta misma de la Catedral, con un altoparlante, les hicimos oír todo cuanto hay, la verdad misma, *lo que jamás oyeron en castellano; se lo dijimos en quechua*. Se lo hicieron oír los propios maqt`as, esos que no saben leer, que no saben escribir, pero sí saben luchar y saben trabajar. Y casi hicieron estallar la Plaza de Armas esos maqt`as emponchados. (El subrayado es nuestro)

La respuesta de Arguedas comienza con una referencia a *Los ríos profundos*, que veremos más adelante, pero que efectivamente relaciona la escena narrada por Hugo Blanco con un episodio en el final de su novela en que los colonos, “invaden la ciudad de Abancay sin temer a la metralla y a las balas, vencéndolas”

Lo interesante de subrayar aquí, esa vergüenza inicial de Arguedas en torno al quechua, lengua omnipresente en su novelística a pesar de la predominancia del castellano. En efecto las cartas se desarrollan originalmente en quechua. Esa tensión identificadora, resuelta en el desarrollo epistolar, se resume en la obsesión arguediana en torno a la lengua y dispara comentarios sobre la denominada colonialidad lingüística. En efecto Fernando Garcés (2007), teórico del grupo MC, reflexiona justamente sobre esta categoría ubicado en el espacio andino, “intentando pensar dichas categorías desde el lugar campesino-indígena y la lengua quechua/quichua, frente al dogma universalista de la modernidad euro-globalocéntrica y frente al linguocentrismo del castellano y las demás lenguas modernas.” Para Garcés la colonialidad lingüística se halla en relación al proceso por el cual las lenguas europeas, derivadas, sobre todo, del latín y del griego, se tornan las únicas en las que es posible expresar el conocimiento verdadero y válido,

⁷ Todas las citas de las cartas están tomadas de la publicación compilada por Néstor Espinoza y publicada en el sitio web de Hugo Blanco: <http://www.luchaindigena.com/2009/05/cartas-entre-jose-maria-arguedas-y-hugo-blanco/>. Última consulta: Mayo de 2013

dando como resultado un proceso de subalternización de todas las demás lenguas y saberes que quedaban fuera del horizonte interpretativo europeo.

En el capitalismo los otros órdenes de la vida funcionan de igual manera que la economía; ocasionando una distribución geopolítica del conocimiento y de las lenguas. Desde esta perspectiva, América Latina resulta una consecuencia y un producto de esta geopolítica del conocimiento, que a su vez es un conocimiento fabricado e impuesto por la modernidad o por aquello que es fruto de la autodefinición de modernidad.

“América Latina se fabricó como algo desplazado y periférico con respecto a la modernidad: los intelectuales de nuestros países asumieron tal desplazamiento y se esforzaron por ser modernos, como si la modernidad fuera el punto de llegada y no la justificación de la colonialidad del poder”. (Garcés, 2007:225)

Desde esta perspectiva, esta colonialidad lingüística muestra una doble cara:

“por un lado, la modernidad subalternizó determinadas lenguas en favor de otras, pero, por otro lado, además, colonizó la palabra de los hablantes de dichas lenguas. Es decir, no sólo se subalternizaron determinadas lenguas, sino también la propia palabra y el decir de los hablantes colonizados. La palabra de un quechua-parlante, por ejemplo, aunque se exprese en castellano, siempre será menos valorada que la palabra de un hispano-hablante, sobre todo si es urbano, blanco, mestizo, varón, titulado, etc.; es decir, la valoración de la palabra sigue dependiendo de la trilogía colonial señalada por Quijano: clase, raza, género” (Garcés 2007:227)

Entonces surge la pregunta

¿De qué manera responden las comunidades tradicionalmente llamadas campesinas e indígenas a esta danza colonial/imperial y capitalista euroglobalcéntrica? ¿De qué manera articulan y rearticulan sus estrategias y subjetividades individuales, colectivas y subalternizadas? ¿Cómo comprender las dinámicas descentradas de los procesos identitarios colectivos latinoamericanos en la colonialidad global? (Garcés, 2007:231)

En este punto la revisita a Arguedas, tomando como punto de partida sus palabras en la correspondencia, simplemente a modo de muestra, pone de relieve esta cuestión y podría ofrecer, sino respuestas, algunos indicios en torno a las estrategias que adopta y el conflicto que subyace, a partir de la indagación de su obra.

Por otro lado, otra preocupación central que evidencia su relato epistolar es la llave que nos abre a una profundización posterior en torno a la tensión entre la producción de narrativas y su correlato de involucramiento en procesos de cambio social protagonizado por los sujetos subalternos. La preocupación por resolver una tentativa de

narración situada y “desde dentro” del mundo indígena, puesta de relieve en su irresoluble discusión interna en torno al lenguaje y al quechua, se conjuga con su desesperación por la necesidad de una lucha social efectiva, declamando en tono mesiánico si existe algún tipo de “líder salvador” referenciando así a su interlocutor

¿Y después hermanos? ¿No fuiste tú, tú mismo quien encabezó a esos “pulguientos” indios de hacienda, de los pisoteados el más pisoteado hombre de nuestro pueblo; de los asnos y los perros el más azotado, el escupido con el más sucio escupitajo? Convirtiendo a esos en el más valeroso de los valientes, ¿no los fortaleciste, no acercaste su alma? Alzándoles el alma, el alma de piedra y de paloma que tenían, que estaba aguardando en lo más puro de la semilla del corazón de esos hombres, ¿no tomaste el Cusco como me dices en tu carta, y desde la misma puerta de la catedral, clamando y apostrofando en quechua, no espantaste a los gamonales, no hiciste que se escondieran en sus huecos como si fueran pericotes muy enfermos de las tripas? Hiciste correr a esos hijos y protegidos del antiguo Cristo, del Cristo de plomo.

Es en este punto que ubica la expresión que da título al trabajo y expresa su condición de identificación plena con el mundo indígena

Hermano, querido hermano, como yo, *de rostro algo blanco, del más intenso corazón indio, lágrima, canto, baile, odio.* (...).

Como en el corazón de los runas que me cuidaron cuando era niño, que me criaron, hay odio y fuego en ti contra los gamonales de toda laya; y para los que sufren, para los que no tienen casa ni tierra, los wakchas, tienes pecho de calandria; y como el agua de algunos manantiales muy puros, amor que fortalece hasta regocijar los cielos.

Hugo Blanco en su respuesta termina de sintetizar esa comunión identitaria al decir que “Desde mucho antes sabía que éramos un solo corazón, no solamente leyendo ‘Los Ríos Profundos’, sino que, leyendo cualquier cosa que escribes, mirando cualquier cosa que hace, se trasluce *tu ser indio*”

Lo interesante en este punto es que el mismo Arguedas ubica su producción como una parte fundamental de esa lucha que encarna Hugo Blanco

Yo hermano, sólo sé bien llorar lágrimas de fuego; pero con ese fuego he purificado algo la cabeza y el corazón de Lima, la gran ciudad que negaba, que no conocía bien a su padre y a su madre; le abrí un poco los ojos, los propios ojos de los hombres de nuestro pueblo, les limpié un poco para que nos vean mejor. Y en los pueblos que llaman extranjeros creo que levanté nuestra imagen verdadera, su valer, su my valer verdadero, creo que lo levanté en alto y con luz suficiente para que nos estimen, para que sepan y puedan esperar nuestra compañía y fuerza; para que no se apiaden de nosotros como del más huérfano de los huérfanos; para que no sientan vergüenza de nosotros, nadie.

Esas cosas, hermano a quien esperaron los más escarnecidos de nuestras gentes, esas cosas hemos hecho; *tú lo uno y yo lo otro*, hermano Hugo, hombre de hierro que llora sin lágrimas; tú tan semejante, tan igual a un comunero, lágrima y acero

Si bien, a la luz de los hechos posteriores, las palabras de Arguedas cobran una dimensión trágica, en principio parecieran sintetizar algunas cuestiones relevantes para (re)pensar la construcción de narrativas decoloniales, y es por ello que, nos parece un punto de partida para analizar la producción del autor peruano en ese sentido. Hemos optado por, en los límites del trabajo, exponer unos breves fragmentos sin detenernos en su análisis para mostrar que encierran ese potencial y que amerita una revisión exhaustiva de su obra en clave decolonial, habida cuenta de las consideraciones teóricas iniciales, para leerlo como un autor factible de ser insertado en la genealogía del pensamiento decolonial de Nuestra América.⁸

2

¿Acaso en tu novela “Los Ríos Profundos” no relatas en forma encantadora lo de nuestra madre chichera? ¿Acaso leyendo esas cosas no llegué a llorar en silencio en mi rincón de la cárcel de Arequipa? ¿Y así iba a decir de ti “No habla de la lucha del hombre común”? Y no sólo eso, padre. A ti, ya estando en la cárcel de Arequipa, te conocí bien. Y al conocerte dije: “¡Ya está carajo, ahora el mismo indio está hablando!” (Segunda carta de Hugo Blanco a José María Arguedas)

En función de la posibilidad de lectura de Arguedas, a partir de la propuesta de pensar al género decolonial, en base a lo propuesto por Rita Segato, el episodio de la “madre chichera” aludido por Blanco en el epígrafe, nos resulta ilustrativo.⁹ La novela, protagonizada por el niño-héroe, Ernesto, relata el itinerario interno que el protagonista, a partir de su experiencia en un colegio de Abancay, realizara desde su condición de estudiante blanco a través de una serie de experiencias que condicionaran, hacia el final

⁸ Al respecto hemos encontrado una primera (y por el momento solitaria) referencia que ubica a Arguedas en esta línea de análisis en un trabajo de García Bedoya (2011) para quien el escritor realizaría “una clara apuesta por (...) cancel[ar] la pesada herencia colonial, esa persistente colonialidad del poder que ha teorizado Aníbal Quijano. En todos los terrenos someramente examinados, el de Arguedas constituye temprana expresión de un pensamiento decolonial” (García Bedoya, 2011:91).

Con esto, no queremos presentar una hagiografía idealizadora en torno a su obra, que siempre debe ser colocada en perspectiva crítica. Un ejemplo a indagar es la relación de Arguedas con la negritud. Sobre esto por ejemplo Walsh afirmó que “El pensamiento de Mariátegui y de otros intelectuales, incluyendo por ejemplo José María Arguedas (Perú) y Benjamín Carrión (Ecuador) entre otros, es importante porque evidencia que las construcciones, tanto nacionales como regionales, han sido a las espaldas de los pueblos afrodescendientes” (Walsh, 2004)

⁹ En este punto, nos queremos situar en el potencial que podría encerrar la lectura de la obra de Arguedas desde esta perspectiva, aclarando, si hace falta, que en la mirada masculina del autor, se halla contenida la reproducción de muchos cánones patriarcales.

la identificación con el mundo de los indios. El capítulo titulado “El motín” tiene precisamente como protagonista a Doña Felipa líder de un grupo de mujeres, las “chicheras”¹⁰, que protagonizan una rebelión frente al acaparamiento de unos sacos de sal por parte de los “señores ricos de las haciendas” cuyo destino era convertirse en alimento de vacas. El capítulo se inicia con la reunión de este grupo de mujeres indígenas, cuyo reclamo era que la sal pudiera ser repartida entre los colonos del pueblo¹¹. Ernesto no puede pasar por alto la sensación que provoca esta multitud de mujeres reunidas, por el griterío que se oía en las calles, imagen que provoca su inmediata empatía y de manera casi automática se suma al grupo...

Cuando desembocamos a la plaza, una gran multitud de mujeres vociferaba, extendiéndose desde el atrio de la iglesia hasta más allá del centro de la plaza. (...)

No se veían hombres. Con los pies descalzos o con los botines altos, de taco, las mujeres aplastaban las flores endebles del "parque", tronchaban los rosales, los geranios, las plantas de lirios y violetas. Gritaban todas en quechua:

— ¡Sal, sal! ¡Los ladrones, los pillos de la Recaudadora!

(...) Yo le seguía furiosamente.

La violencia de las mujeres me exaltaba. Sentía deseos de pelear, de avanzar contra alguien.

(Arguedas, 2009:156)

En medio de esa multitud se destaca la figura de Doña Felipa, a la que parecían seguir el resto de ellas:

La mujer tenía cara ancha, toda picada de viruelas; su busto gordo, levantado como una trinchera, se movía; era visible, desde lejos, su ritmo de fuelle, a causa de la respiración honda. Hablaba en quechua. (...)

—¡*Manan!* ¡*Kunankamallam suark'aku...*! —decía.

(¡No! ¡Sólo hasta hoy robaron la sal! Hoy vamos a expulsar de Abancay a todos los ladrones.

¡Gritad, mujeres; gritad fuerte; que lo oiga el mundo entero! ¡Morirán los ladrones!)

Las mujeres gritaron:

—¡*Kunanmi suakuna wañunk'aku!* (¡Hoy van a morir los ladrones!)

Cuando volvieron a repetir el grito, yo también lo coreé. (2009:157)

Al unísono, este grito reclamante provoca la reacción del Padre Linares, el director del internado en el que vivía Ernesto. Quiere ser, el padre, un mediador pacífico, les habla en quechua y les pide que cedan a su reclamo

— ¡No me retes, hija! ¡Obedece a Dios!

—Dios castiga a los ladrones, Padrecito Linares —dijo a voces la chichera, y se inclinó ante el Padre. El Padre dijo algo y la mujer lanzó un grito:

— ¡Maldita no, padrecito! ¡Maldición a los ladrones!

Agitó el brazo derecho, como si sacudiera una cuerda. Todas las campanas se lanzaron a vuelo, tocando nuevamente a rebato.

— ¡Yastá! ¡Avanzo, avanzo! —gritó la chichera, en castellano. (2009:158)

¹⁰ Mujeres indias que trabajaban en los bares que estaban ubicados en los barrios de indios, en la periferia de Abancay, “tugurios” donde tenía lugar el encuentro de los colonos, y los músicos que tocaban canciones en quechua.

¹¹ Trabajadores indios de las haciendas

A continuación, con todo el poder de mando que parecía tener sobre la turba, doña Felipa las conduce hacia el almacén, donde estaban los sacos de sal confiscados, cargados en mulas, para a continuación comenzar la repartija entre las mujeres que habían marchado hasta allí.

— ¡Almacén! ¡Veinte al almacén! —ordenó en quechua la cabecilla. Un grupo de cholos entró al depósito de sal. Llamaron al instante desde dentro:

— ¡*Kachi, kachi!* ¡Harto!

Empezaron a arrastrar los sacos de sal hasta el patio. Ante el asombro y el griterío de las mujeres, sacaron cuarenta costales de sal blanca al patio. Y comenzó el reparto.

Presidió ella, desde lo alto del poyo. No hubo desorden. Con cuchillos, las chicheras encargadas abrían los sacos y llenaban las mantas de las mujeres. Luego ellas salían por la tienda y las que estaban hacia el zaguán, se acercaban. (2009:158)

En este punto en que la voz de las mujeres se autonomiza.

Si retomamos a Rita Segato (2011), en su afirmación de que en los pueblos indígenas latinoamericanos “el género existe, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidad. Y (...) cuando esa colonial modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente.” Lo que la autora define como patriarcado de baja intensidad, esas relación de género pre intrusivas de las comunidades, parecerían colarse en esta escena de la novela, el tumulto como espacio de libertad política, en un mundo colonial moderno que le ha quitado la autonomía a la mujer y ha potenciado el orden súper-jerárquico de las relaciones de género. Cuenta el narrador

En los pueblos de indios las mujeres guardan silencio cuando los hombres celebran reuniones solemnes. En las fiestas familiares, aun en los cabildos, los indios hablan a gritos y a un mismo tiempo. Cuando se observan desde afuera esas asambleas parecen una reunión de gente desaforada. ¿Quién habla a quién? Sin embargo existe un orden, el pensamiento llega a su destino y los cabildos concluyen en acuerdos. La mujer que es callada cuando los hombres intervienen en los cabildos, chilla, vocifera, es incontenible en las riñas y en los tumultos. (2009: 161-162)

Es significativa asimismo la reacción del “orden”, la reacción que generan las resistencias de las chicheras

Desde algunos balcones, en las calles del centro, insultaron a las cholos.

— ¡Ladronas! ¡Descomulgadas!

No sólo las señoras, sino los pocos caballeros que vivían en esas casas insultaban desde los balcones.

— ¡Prostitutas, cholos asquerosos!

Entonces, una de las mestizas empezó a cantar una danza de carnaval; el grupo la coreó con la voz más alta. Así, la tropa se convirtió en una comparsa que cruzaba a carrera las calles. La voz del coro apagó todos los insultos y dio un ritmo especial, casi de ataque, a los que marchábamos a Patibamba. (2009:164)

En definitiva, el sistema dual original del que habla Segato, superpuesto, ahogado, por el orden binario de la colonialidad/modernidad se asoma en momentos de politización efectiva. La escena que hemos querido exponer, tiene su relevancia en el sentido de

mostrar configuraciones posibles que se materializan en un intento narrativo “desde adentro” que encarna Arguedas. Concluyendo con Segato

De acuerdo con el patrón colonial moderno y binario, cualquier elemento, para alcanzar plenitud ontológica, plenitud de ser, deberá ser ecualizado, es decir, conmensurabilizado a partir de una grilla de referencia o equivalente universal. Esto produce el efecto de que cualquier manifestación de la otredad constituirá un problema, y solo dejará de hacerlo cuando tamizado por la grilla ecualizadora, neutralizadora de particularidades, de idiosincrasias. El otro-indio, el otro-no-blanco, la mujer, a menos que depurados de su diferencia o exhibiendo una diferencia conmensurabilizada en términos de identidad reconocible dentro del patrón global, no se adaptan con precisión a este ambiente neutro, aséptico, del equivalente universal, es decir, de lo que puede ser generalizado y atribuido de valor e interés universal. Solo adquieren politicidad y son dotados de capacidad política, en el mundo de la modernidad, los sujetos – individuales y colectivos – y cuestiones que puedan, de alguna forma, procesarse, reconvertirse, transportarse y reformular sus problemas de forma en que puedan ser enunciados en términos universales, en el espacio “neutro” del sujeto republicano, donde supuestamente habla el sujeto ciudadano universal. Todo lo que sobra en ese procesamiento, lo que no puede convertirse o conmensurabilizarse dentro de esa grilla, es resto.

Queda abierta para nosotros entonces, la exploración de estas vías propuestas en función de pensar y (re)pensar desde perspectivas decoloniales la obra de un autor como Arguedas, en función de aportar a nuevas formas de reflexionar en trono a NuestrAmerica.

Bibliografía

Arguedas, José María, *Los Ríos profundos*. Losada, Buenos Aires, 2009.

Arguedas José María y Hugo Blanco. *Cartas*. En: <http://www.luchaindigena.com/2009/05/cartas-entre-jose-maria-arguedas-y-hugo-blanco/>

Bidaseca Karina, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos) coloniales en América Latina*. Editorial SB. Buenos Aires, 2010

Bidaseca Karina y Vázquez Laba, Vanesa (comps.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Ed. Godot. Buenos Aires, 2011

Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel Ramón (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores. Bogotá, 2007.

Escobar, Arturo “‘Mundos y conocimientos de otro modo’. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano” en *Tabula Rasa* N°1. Bogotá, 2003. Págs. 51-86

García Bedoya, Carlos. *La recepción de la obra de José María Arguedas. Reflexiones preliminares* en “Letras” N°82. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2011. Págs... 83-93

Guha, Ranajit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Critica. Barcelona, 2002.

Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Ciccus-Clacso. Buenos Aires, 2000.

Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta. Lima, 1976.

Quintero, Pablo. “Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina”. En *Papeles de Trabajo* N°19. Centro Interdisciplinario de Estudios Etnolingüísticos y Antropológicos

Sociales. Rosario, enero /junio de 2010. Versión online en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1852-45082010000100001&script=sci_arttext

Urrello, Antonio. *José María Arguedas: El Nuevo Rostro del Indio. Una Estructura míticopoética*. Juan Mejía Baca. Lima, 1974.