



Facultad de Letras y Ciencias Humanas

**LA VIDA ENTRAÑADA EN LA MUERTE:
NEGACIÓN Y ACTUALIZACIÓN DE LA PRÁCTICA
LIBERADORA DE JESÚS EN *LOS RÍOS PROFUNDOS***

Tesis para optar el título de Licenciado en Lingüística y Literatura con mención en
Literatura Hispánica

Bachiller:

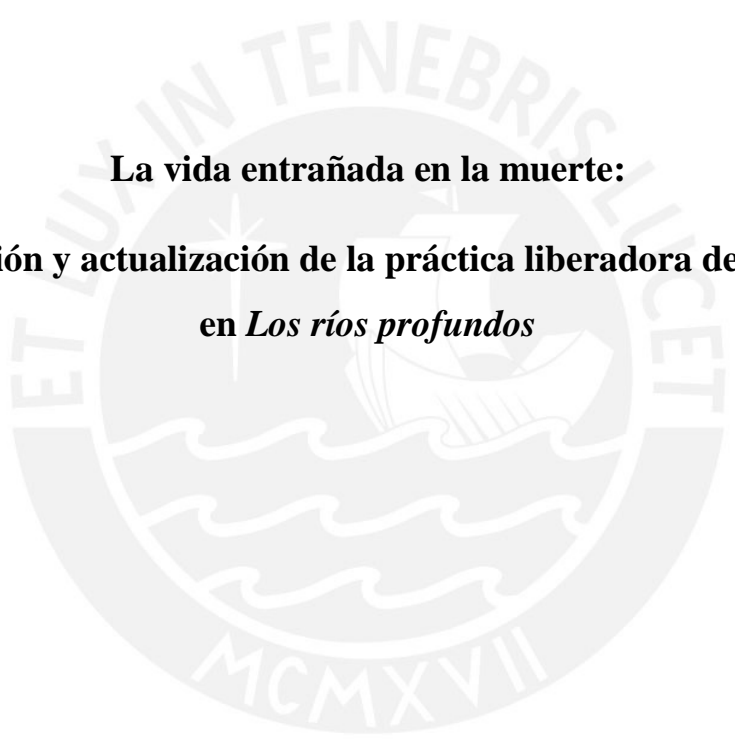
ERIK GIANCARLO SAYES ZEVALLOS

Asesor:

CESARE DEL MASTRO

Lima

Diciembre - 2012



La vida entrañada en la muerte:
negación y actualización de la práctica liberadora de Jesús
*en **Los ríos profundos***

Erik Giancarlo Sayes Zevallos

Índice

| | |
|---|----|
| Introducción | 6 |
| Capítulo I: Una Iglesia de y para los poderosos: la negación de la práctica de Jesús | 14 |
| 1. La idolatría: la religiosidad del Viejo | 14 |
| 1.1. El culto por el silencio y la imagen | 17 |
| 1.2. La victimización y la deshumanización | 27 |
| 2. Un cristianismo invertido: el discurso del padre Linares | 31 |
| 2.1. La parcialidad hacia los poderosos | 38 |
| 2.2. El sufrimiento como negación de la vida | 51 |
| 2.3. La antiencarnación: la sed de poder | 57 |
| Capítulo II: El tránsito de la muerte a la vida: la actualización de la práctica de Jesús | 64 |
| 1. Un pueblo crucificado o la fuente de la humanización: los personajes subalternos | 64 |
| 1.1. Víctimas históricas: los marginales cargan la cruz del mundo | 66 |
| 1.2. El espejo invertido: los marginales como fuente de transformación | 71 |
| 2. La opción por la vida en Ernesto | 80 |
| 2.1. La espiritualidad de Ernesto y la espiritualidad cristiana | 83 |
| 2.2. La opción por los subalternos: prolongación de la estructura de la misión de Jesús en la práctica de Ernesto | 86 |

| | |
|--|-----|
| 2.2.1. La honradez con lo real | 86 |
| 2.2.2. El desclasamiento solidario: modalidad de la liberación de sí | 92 |
| 2.2.3. Gestos y prácticas liberadoras efectivas | 98 |
| Consideraciones finales | 108 |
| Bibliografía | 115 |

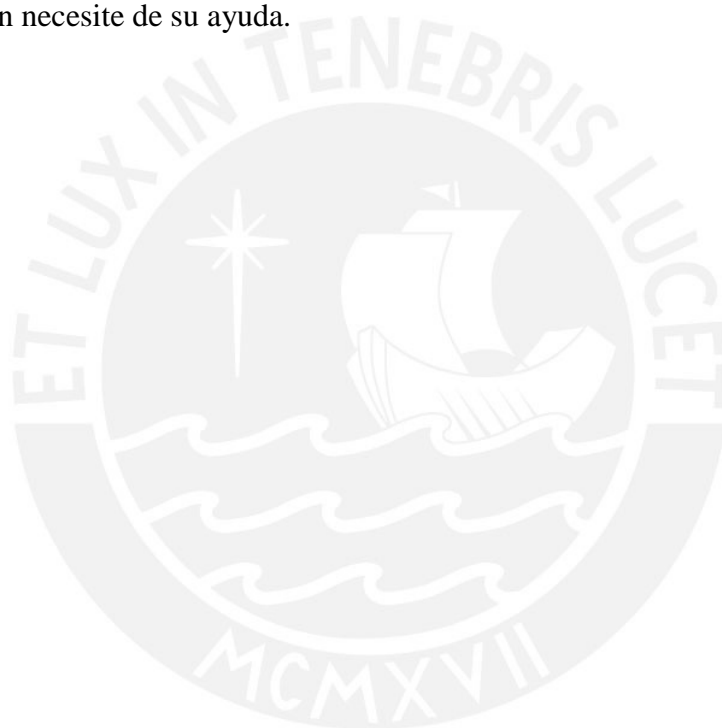


Agradecimientos

Quiero agradecer, principalmente, a mi asesor Cesare del Mastro. Sin su valiosa y especialmente paciente guía no hubiera podido comenzar ni terminar este trabajo.

También estoy muy agradecido a mis padres, mi hermana y a Rosa Amelia. A ellos les debo la fe, el valor y el compromiso que necesité para poder continuar y culminar la redacción de este trabajo.

Finalmente, agradezco al Doctor Luis Álvarez por ser siempre una persona que acoge con sinceridad a quien necesite de su ayuda.



Introducción

En *Los ríos profundos* se presenta una relación dinámica de los personajes con la marginalidad: no se constata únicamente su condición marginal sino cómo esta los afecta. Así, la reacción ante la marginalidad de los personajes y lo que esta les devuelve como cuestionamiento o reconocimiento de las motivaciones subyacentes a sus actos determina el curso narrativo de la novela, ya que, a partir de esta exposición a lo que verdaderamente entrañan sus actos, los personajes de la novela deciden mantener sus convicciones, reformularlas o profundizarlas y, en ese sentido, definen la manera de interrelacionarse con los otros. En otras palabras, la realidad sufriente de algunos personajes en esta novela convoca a asumir una responsabilidad ante esta –incluso por parte de quienes se encuentran instalados en esta realidad sufriente–; no obstante, algunos eligen mantenerse indiferentes frente a dicha realidad o incluso la agudizan. De acuerdo a la alternativa escogida, entonces, los personajes trazan sus trayectorias vitales, cuyo espectro de realización en la novela abre dos opciones, a saber ocultarse u ocultar a otros la necesidad de reivindicación socio-cultural de los instalados en una realidad de insignificancia o colocarse de parte de estos sujetos para asumir su condición marginal y el llamado a su liberación. Así, en *Los ríos profundos* la dimensión más profunda de cada personaje se conoce, primero, por el tipo de vínculos que establece con otros y, luego, por la clase de compromiso que asume con los marginales, grupo conformado fundamentalmente por sujetos andinos. Pero esta novela no solo pretende representar una exposición neutral de estas identidades, sino un espacio narrativo en el cual los sujetos marginales invitan a los otros a dedicar sus trayectorias vitales a eliminar la degradación y el sufrimiento.

Por su parte, la práctica y los discursos de Jesús enseñan que la manera de relacionarse con otros seres humanos debe estar marcada no únicamente por la constitución de vínculos sanguíneos, de afinidad o de admiración sino por la capacidad de ser interpelado por el dolor, la degradación y el padecimiento del otro. En ese sentido, no es lo que se encuentra de similar y aprovechable en el otro lo que determina la manera cristiana de relacionarse

con otros seres humanos –ni, por cierto, con Dios mismo¹–, sino la solidaridad con aquel de quien me hago próximo, es decir, la interpelación que va más allá de la ayuda inmediata a quien padece cerca a mí, ya que supone ir a la búsqueda del necesitado, del diferente y lejano. Esta práctica que solo puede nacer de haber interiorizado el dolor del otro para hacerlo propio y, desde esta situación, anularlo no porque incomode a la propia subjetividad sino porque destruye la del otro es, pues, la que marca los vínculos que Jesús entabla con los seres humanos y es también la que se puede desprender como horizonte ético a partir de las acciones de los personajes de *Los ríos profundos*. Por ello, defendemos la hipótesis según la cual en esta novela se prolonga, siempre en el contexto de los Andes peruanos, esta manera de actuar de Jesús ante la marginalidad del otro así como la resistencia que tal práctica despierta en los sectores poderosos. En efecto, así como las implicancias de la práctica liberadora de Jesús se comprenden cabalmente cuando se sitúan en un contexto de oposición a dicha práctica, la ética de la solidaridad con el que sufre presente en *Los ríos profundos* cobra todo su sentido y pone a prueba su efectividad dentro de la novela gracias a la presencia de una fuerza antagónica que la niega pero que finalmente es enfrentada y vencida.

Además de estos puntos en común entre el cristianismo y *Los ríos profundos* cuando se aborda la relación del hombre con la marginalidad, existe otro elemento que los relaciona y que incluso puede construir el sustento de la primera relación. El universo simbólico y textual del cristianismo es uno de los materiales fundamentales a partir del cual Arguedas configura su universo narrativo²: la cultura andina ha resemantizado el cristianismo según sus patrones culturales y lo ha articulado hasta hacerlo formar parte, por ejemplo, del modo en que se expresa la conducta social de sus miembros. El mismo Arguedas ha reconocido la incorporación de elementos cristianos en el comportamiento y en la forma de interpretar la realidad de los sujetos provenientes de la cultura quechua:

¹ Esta tendencia a producir un Dios a la medida de los deseos humanos lleva a cometer actos opresivos hacia otros seres humanos, ya que se justifican estos actos como seguimiento de la voluntad de este Dios.

² Sobre el material textual utilizado en *Los ríos profundos*, Ángel Rama señala lo siguiente: “Esa forma [*Los ríos profundos*] fue elaborada pacientemente a lo largo de una década en la cual el autor acumuló numerosos trabajos en folklore y etnología” (Rama 1982: 234). William Rowe sostiene al respecto: “En esta última novela [*Los ríos profundos*] por primera vez se representa a la cultura quechua ofreciendo una visión del mundo completa y coherente. Se forja una visión independiente de la realidad, elaborada en base a la cultura quechua, que José Luis Rouillón denomina ‘la gnosis serrana’” (Rouillón 1979: 67).

Yo viví con estos indios de hacienda, yo lloré con ellos cuando los padres franciscanos, desde el púlpito dorado de la capilla de la hacienda, le decían que el Wiracocha patrón era el representante de Dios. ¡Yo lo he oído con estas orejas! Yo no puedo calumniar a nadie, mucho menos a la Iglesia. Cuando esos indios despidieron a los Padres, caminaron toda una cuesta llorando detrás de ellos, porque parecían que eran la única esperanza, la única posibilidad que tenían, no sé por qué. (Primer encuentro 1969: 238)

La explicitación de aquello que permanece implícito en el sustrato cristiano pretende ser el principal aporte de este trabajo respecto de las investigaciones ya existentes sobre la relación de Arguedas con el cristianismo. Así, a diferencia de los trabajos que forman parte del canon crítico en torno a este tema, no nos hemos limitado a comentar los pasajes de la novela en los que explícitamente se hace referencia a algún elemento simbólico cristiano. Nuestra manera de abordar la relación entre *Los ríos profundos* y el cristianismo busca desentrañar los elementos de la práctica cristiana que entran en juego en la novela sin ofrecer necesariamente marcas textuales de su presencia. Estos elementos no explícitos se encuentran imbricados, sobre todo, en el actuar concreto de los personajes. Esta actualización de una práctica –y no de la adhesión a una formulación dogmática o institucional explícita– está presente en la novela tanto en un sentido afirmativo, a saber en el empobrecimiento solidario realizado por Ernesto –proceso coincidente con la asunción de la indignidad de los pobres en Jesús, pobre en una sociedad en la que se creía que las personas de esta condición eran las culpables de todos los males³–, cuanto en un sentido negativo, por ejemplo, en la religiosidad asumida por el Viejo quien, en lugar de creer que “Dios es un Dios viviente y que da vida” (Sobrino 1982: 158), construye una versión artificial de Dios según la cual este produce muerte y víctimas a través de la anulación de la identidad cultural de los sujetos que están sometidos al poder del hacendado.

Sin dejar de prestar atención a estas referencias explícitas advertidas ya por la crítica literaria interesada por los vínculos entre *Los ríos profundos* y el cristianismo –por ejemplo, la relación pongo-Cristo señalada por Tomás Escajadillo o la expresión de la esperanza de

³ Al respecto señala Hugo Echegaray: “[...] al criterio de clase social inferior, la sociedad judía superponía criterios de pureza legal y otros de orden más bien moral que justificaban ideológicamente, rigidizándola, la jerarquización de la sociedad. Se es pobre no solo por encontrarse en una situación material desfavorable, sino que esta situación traduce externamente un estado de inferioridad espiritual y de deuda moral. Los vocablos pobre y pecador designan con frecuencia a los mismos sujetos.” (Echegaray 2003: 162-163).

los colonos en la realización de una ceremonia cristiana subrayada por William Rowe—, intentamos averiguar qué otros componentes no explícitos de esta religión forman parte del universo narrativo de la novela. En este sentido, afirmamos que la resemantización del cristianismo operada en la novela se articula con tal fuerza que marca la estructura de esta, su ritmo narrativo mismo. Así, la propuesta de reivindicación de lo marginal a partir de lo marginal, a saber, la puesta en valor de la cultura andina a través de acciones concretas de los mismos sujetos andinos —de los que padecen abusos como ellos o de los que ligan su destino al de ellos en la novela— recrea el misterio cristiano según el cual la salvación del mundo se realiza desde abajo y por los de abajo; en otras palabras, se recrea la apertura a la resurrección que pasa siempre por la crucifixión, “como lo [realizó] Jesús en su doble dimensión de anunciador del reino y víctima de la cruz” (Sobrino 1991: 327): la vida entrañada en la muerte.

Asimismo, esta investigación, en la línea de teólogos como Gustavo Gutiérrez, Pedro Trigo y José Luis Rouillón pero con matices nuevos, toma como punto de referencia la práctica de Jesús orientada a liberar al pobre así como las actitudes de quienes se oponen a dicha práctica o deciden hacerla suya. Esto nos permite analizar a los personajes de la novela no en función de su decir sino de su actuar: ¿cómo se comportan ante el necesitado? De esta manera, el modo de interactuar de Jesús con los marginados se erige en un paradigma a partir del cual medimos quién actualiza y quién niega su opción por los pobres. Lejos de proponer una teoría explícita sobre cómo ser cristiano, en *Los ríos profundos* se representa la creatividad con la que en los Andes peruanos se incorporan y recrean tradiciones, incluso aquellas en cuyo nombre dicho espacio ha sido violentado, como el cristianismo sin desvirtuarlas en lo fundamental.

Este trabajo está dividido en dos partes. La primera analiza la manera como la novela representa las prácticas que se oponen al Dios del que da testimonio la praxis de Jesús; prácticas desde las que se produce la progresiva muerte física, social y cultural de los personajes marginales, en otras palabras, prácticas que actualizan la crucifixión de Jesús. Forman parte de estas prácticas la idolatría y el autoengaño. La primera consiste en la sustitución de un Dios que da vida por uno que produce la muerte; desde esta falsificación

de Dios y desde la conformación a la voluntad de este dios artificial se daña al hombre. Según esta concepción de la divinidad, la observancia al culto religioso es más importante que la vida del hombre. El segundo se produce cuando el ser humano enmascara sus verdaderas motivaciones para abusar de otros sin cuestionarse, es decir, instalándose en la mentira para no sentir remordimiento debido a sus prácticas opresoras.

Así, por un lado, tratamos sobre la configuración estética de la idolatría en la novela. A través de esta, el Viejo construye una idea de Dios acorde a sus intereses de acumulación de poder y abusa principalmente de los indígenas de su hacienda. No obstante, sus víctimas no son las únicas que pierden su humanidad, porque este, como idólatra, se encuentra esclavizado por su mismo deseo de abusar. Se advierte esta deshumanización en la novela gracias a dos recursos estilísticos presentes en la descripción de este personaje: el campo semántico de las palabras con las que se caracteriza a este personaje (palabras relacionadas a la muerte y a los metales) y la ausencia de registro de sus procesos mentales. En efecto, el lector no tiene ningún acceso a las dudas ni al remordimiento del personaje. Se le presenta, así, como un ser en el que la reflexión y la duda sobre los propios actos, dos rasgos fundamentales de la condición humana, están ausentes. El Viejo no posee una conciencia que reflexione sobre los alcances de sus actos, razón por la cual se constituye en un ser estático y acabado que no tiene ningún desarrollo en la novela. Desde la perspectiva de la novela y del aparato teórico usado en este trabajo, ha perdido, entonces, su humanidad –por ello, creemos, se le llama Anticristo⁴– y no puede reconocer el sufrimiento de los que también la pierden progresivamente por sus abusos; no es capaz de acceder al poder humanizador que brota de la interiorización del sufrimiento del otro. El Viejo es, pues, el principal antagonista de la posibilidad de la resurrección, es decir, de la cancelación de la opresión sufrida por los personajes marginales en la novela.

Por otro lado, explicamos en este primer capítulo el proceso de encubrimiento de las prácticas opresoras que el opresor lleva a cabo para poder abusar de otros seres humanos.

⁴ Como en Jesús no solamente se ha revelado en la historia humana el verdadero Dios sino también la verdadera forma de ser humano, el Viejo, en tanto es el Anticristo, representa la negación de estas dos facetas: la primera por su religiosidad idolátrica y la segunda por su comportamiento abusivo hacia los preferidos de Dios, los pobres.

Este proceso se constata en el padre Linares a través de la tergiversación en sus discursos de la opción por los pobres de Jesús. El Padre Director, a través de la retórica de sus discursos, intenta cancelar en otros personajes todo intento de transformación de la marginalidad por medio del convencimiento de que el sistema social de Abancay es justo y, a la vez, gracias al silenciamiento dentro de sí mismo de toda posibilidad de cuestionamiento de esta convicción apaciguadora. Esto ocurre porque Linares concibe el cristianismo como aparato ideológico desde el que se domina a los demás y no como una disposición de espíritu de servicio a los más necesitados. Por ello, no puede entender que el sufrimiento sea un escándalo que compromete a mitigarlo, ya que reduce a los otros a meros instrumentos en función de sus objetivos. Este personaje sustenta, entonces, la estructura social injusta en Abancay y, por ello, pretende que se cristalice un orden social en el que los sujetos reproduzcan acciones que lo confirmen; por ello, no puede aceptar abiertamente el cuestionamiento que le hace Felipa respecto de la apropiación de la sal por parte de los poderosos ni las constantes dudas que Ernesto le plantea sobre este sistema social tanto en las conversaciones que entablan como por medio de sus actos. El Padre Director es, en este sentido, el difusor y guardián de la ideología que intenta impedir el paso de la crucifixión a la resurrección de los personajes marginales de la novela. No obstante, en las grietas de sus convicciones consigue florecer cierto cuestionamiento sobre su rol de protector de la injusticia estructural de Abancay que, sin embargo, defenderá hasta el final. Así, en una de las escenas finales de la novela confiesa a Ernesto que detenta este rol de defensor del sistema e, incluso, tiene un gesto de confianza hacia él.

En el segundo capítulo de este trabajo, analizamos las representaciones literarias de las prácticas concordantes con la opción por los pobres de Jesús. Explicamos la dinámica de la conversión de la condición de crucificado a resucitado que ocurre en los personajes subalternos de la novela. Asimismo, abordamos la asunción de la marginalidad llevada a cabo por los personajes que deciden participar de la resurrección de los considerados como insignificantes. Estos testigos de la liberación del pobre son capaces de percibir toda la potencialidad de conversión que proviene de la internalización del dolor del otro: ellos mismos se liberan de cualquier tendencia opresiva que pudiera permanecer en sus pensamientos y en sus acciones.

En la primera parte de este capítulo se explicará la actualización de la condición de pueblo crucificado en los personajes subalternos de la novela. Estos personajes –el pongo, la opa y los colonos de la hacienda de Patibamba– cargan los efectos de los abusos de quienes los marginan, lo que se expresa en la escasez de signos vitales y en la cancelación del ejercicio de sus propias tradiciones culturales como el uso de su lengua y la condena a una sexualidad degradada. Por ello, son fuente de denuncia de las injusticias en Abancay, pero también constituyen la posibilidad de trascendencia de esta situación y no solo porque exponen a los opresores a las injusticias que cometen, sino porque ellos mismos emprenden la liberación-resurrección de su condición degradada. Y lo hacen no a través de una segunda dominación a modo de venganza sino desde una noción de la vida no como una propiedad individual sino como perteneciente a un orden cósmico del cual todos participan, incluida la naturaleza. Estos personajes superan la degradación en la novela en un solo proceso que va “in crescendo”, proceso que inicia en el pongo, pasa por la opa Marcelina y finaliza en los colonos de la hacienda de Patibamba. Esta progresiva agencia en sus destinos coincide con el crecimiento ético de otros personajes, como Ernesto.

Finalmente, en la segunda parte de este capítulo, se presenta la manera como se lleva a cabo la opción por la vida de los marginales. Se trata del ejercicio de una coherencia con el compromiso que implica incluso asumir la situación de marginalidad contra la cual se está luchando. Es necesario, para esto, un sujeto que no enmascare la realidad en la que se desenvuelve por más compleja y conflictiva que pueda ser, es decir, que sea honesto con aquello que percibe a pesar de las consecuencias que esta honestidad puede producir. En la novela, este compromiso es vivido por Ernesto, personaje que ante la tendencia a abusar de los otros propia de la clase sociocultural a la que inicialmente pertenece –la de los hacendados– decide abandonarla. Cancela para ello, dentro de sí, las prácticas que caracterizan a este grupo social, como la de apropiarse de las voluntades de los otros y de sus propias vidas. Ernesto asume, entonces, un desclasamiento solidario mediante el cual reproduce el proceso de crucifixión de los marginales. Desde aquí actúa según las disposiciones de quien “conoce a Dios”⁵; así, en sus acciones se expresa el servicio a los

⁵ Según Gustavo Gutiérrez, se conoce a Dios cuando se actúa con justicia: “Conocer a Yahvé, lo que en lenguaje bíblico quiere decir amar a Yahvé, es establecer relaciones justas entre los hombres, es reconocer el

desposeídos. Para evidenciarlo explicamos en qué medida Ernesto reproduce las disposiciones que establecen las bienaventuranzas (Mateo 5, 1-12), ya que en ellas se señalan las actitudes de quienes acogen las enseñanzas de Jesús sobre cómo participar en la constitución del reino de Dios.

De esta manera, el hilo narrativo sigue la lógica del paso de la muerte a la vida porque sugiere la posible transformación de los opresores, como en el caso de Linares, y se consolida el crecimiento ético de un personaje –Ernesto– que, vinculado inicialmente a dichos opresores, aprende que la vida individual se ofrece libremente en la entrega a quienes sufren en una sociedad. En efecto, la expresión de máxima injusticia en el mundo no es la pérdida de la propia vida sino la de quienes viven en una lenta, permanente y progresiva muerte cotidiana. A diferencia de Ernesto, muchos personajes de la novela no necesariamente descritos como malvados consideran natural el padecimiento de los que se ubican en la escala más baja de la jerarquía social. Esto dice, por ejemplo, la cocinera del internado de Abancay sobre la opa: “Pero tiene que sufrir todavía dicen. A eso ha venido” (Arguedas 1998: 400). Y esto es lo que señala Antero, antes de asumir su condición de futuro hacendado y de ligar su destino a los poderosos de Abancay, respecto de los colonos de la hacienda de su padre: “Y siempre les echan látigo. [...]. Hay que zurrarlos. Lloran con sus mujeres y sus criaturas” (Arguedas 1998: 343). Frente a estas consideraciones que conducen a la resignación y a la perpetuación de la opresión, Ernesto hace suya una concepción de la vida no reducida a una propiedad individual sino como aquello que se ofrece para evitar la muerte de otros cuyas vidas han sido reducidas al máximo: los colonos.

derecho de los pobres. Al Dios de la revelación bíblica se le conoce a través de la justicia interhumana” (Gutiérrez 1984: 239).

I

Una Iglesia de y para los poderosos: la negación de la práctica de Jesús**1. La idolatría: la religiosidad del Viejo**

Uno de los mecanismos para ocultar el empleo del abuso como medio de adquisición de riquezas o poder en Latinoamérica es el uso tergiversado del cristianismo. Esto tiene una larga tradición que se remonta a la presencia de los conquistadores españoles hace más de cinco siglos. Al respecto, Gustavo Gutiérrez señala lo siguiente en su texto sobre Bartolomé de las Casas: “La relación de causalidad existente entre la búsqueda de oro por los europeos y la muerte de los indios golpea la conciencia del clérigo encomendero [Bartolomé de las Casas] a partir de su lectura de la Biblia. Este lazo [...] es encubierto ideológicamente” (Gutiérrez 1989: 149). Asimismo, esta sustitución de Dios por elementos que dan poder a los sujetos, sea riqueza, conocimiento u otro, se remonta al mundo judío en que vivió el Jesús histórico. Por eso, muchos de sus conflictos nacieron por desenmascarar a los grupos sociales que practicaban este procedimiento y que, además, lo ocultaban al mostrarse como los detentadores de la interpretación de la voluntad de Dios. Saber en qué tipo de Dios se cree y, principalmente, a qué tipo de práctica conduce esta creencia fue fundamental, entonces, en la gestación del cristianismo. Así, las discusiones de Jesús con las autoridades religiosas de su época no trataban sobre la existencia o no de Dios, sino sobre en qué Dios se cree, es decir, las disputas se generaban por el contraste entre la comprensión de la voluntad de Dios según Jesús y la idolatría de muchos sujetos de aquella época. *Mamón* era uno de los términos que usaba Jesús para llamar a estas divinidades idolátricas, y con este término se refería a la riqueza, ya que esta muchas veces se genera a través del abuso sobre las personas. La acumulación de riqueza por parte de un individuo nace, así, de la exclusión y del confinamiento a la miseria de muchos otros. El rico es, en la mayor parte de los casos, un ser que fundamenta su condición en el sufrimiento de otros o al menos es heredero de este abuso (Sobrino 1991: 227).

No es difícil encontrar ecos de esta situación en el mundo actual y de forma muy arraigada en un subcontinente como el latinoamericano, donde existen enormes diferencias

económicas y sociales entre las personas, las que suelen estar refrendadas por la ideologización de sistemas de creencias como el cristianismo. Y estas diferencias económico-sociales, que además nacen de conflictos culturales así como en el contexto de los Andes peruanos, son algunos de los temas principales de la novela *Los ríos profundos*. Asimismo, esta realidad injusta en las ciudades de los Andes a las que se hace referencia en la novela (Abancay y Cusco) está enmascarada por algunos personajes como el Viejo y el padre Linares a través de una determinada interpretación del cristianismo y de la función de su Iglesia, la cual está muy alejada de una ética cristiana coherente con la práctica de Jesús. Pero el personaje que más claramente representa el abuso en la novela es el Viejo, quien, además, practica una religiosidad que es idolátrica. Sobre este personaje señala Gustavo Gutiérrez: “El verdadero Dios del Viejo avaro (“es más avaro que Judas”, Arguedas 1998: 233) de *Los ríos profundos* [...] es el dinero; [...] y la codicia es una idolatría, nos dice San Pablo (Col 3, 5 y Ef 5, 5). Su pretendida fe le sirve para explotar y maltratar al indio [...]” (Gutiérrez 2003: 69).

Pero, a pesar de que en la novela se hace referencia a su avaricia, más que a la acumulación del dinero, los ídolos a los que adora el Viejo son la misma acumulación de poder y el ejercicio de este poder para humillar a todos los que pueda. O, más exactamente, su avaricia es expresión de otro vicio, más fundamental en él y sobre el que la novela nos da múltiples pistas: claramente hay varias escenas en el primer capítulo en las que se muestra una práctica continua del Viejo de humillación a los hombres, así como el placer que experimenta al hacerlo. Esta idea ya había sido sugerida por Gonzalo Portocarrero: “La figura del Viejo es la del hombre que ha escogido la des-subjetivación, que se ha convertido en una máquina de goce, en el emisario de un dios que desea el sufrimiento de la gente” (Portocarrero 2007: 242). Este culto al abuso hacia el otro se percibe desde la primera referencia que se hace de este personaje en la novela: “Desde las cumbres grita como condenado [...] cree que [las frutas] valen muy poco para traerlas a vender a Cuzco [...] y que cuestan demasiado para dejárselas a los colonos” (Arguedas 1998: 138). Este goce por el dolor del otro, que siente incluso al maltratar a la naturaleza, también está presente en varias de las percepciones de Ernesto sobre este personaje: en la que describe el marchitarse del árbol de cedrón del patio de la hacienda (“El pequeño árbol mostraba trozos blancos en

el tallo; los niños debían de martirizarlo” [Arguedas 1998: 141]); en la que intuye un plan del Viejo para humillarlos a él y a su padre al hospedarlos en una cocina humilde en la que ha dispuesto una cama lujosa, claramente disonante con la humildad del cuarto (“Pero este catre tallado ¿qué significaba? La escandalosa alma del Viejo, su locura por ofender al recién llegado” [Arguedas 1998: 143]); en la que se percata de la vida agónica del pongo de la hacienda (“Se inclinó como un gusano que pidiera ser aplastado” [Arguedas 1998: 157]).

En todas estas escenas, está claramente presente la pulsión del Viejo por disminuir y abusar de los sujetos e incluso de la misma naturaleza⁶. Coincidimos, en este sentido, con lo que señala Gonzalo Portocarrero: “En efecto, el Viejo ha escogido actuar como si fuera Dios, o, en todo caso, como si fuera el emisario de un dios cruel que exige sufrimiento, y que en reconocimiento de su colaboración y complicidad, le permite ponerse siempre por delante, es decir, sufrir menos y gozar sobre el sufrimiento ajeno” (Portocarrero 2007: 246). Pero en lugar de analizar al Viejo con herramientas teóricas provenientes del psicoanálisis, lo haremos con un tema propio de la teología: la idolatría como el seguimiento de un Dios de muerte. La elección de este tópico cristiano no es gratuita. En el primer capítulo de la novela, que es el único en el que se narran las interacciones del Viejo con otros personajes, además de hacerse referencia a varios símbolos cristianos (la Catedral y su campana, la llamada María Angola⁷, por ejemplo), se resemantiza también, a través de procedimientos

⁶ En la novela, se repara en el abuso contra la naturaleza probablemente por la valoración de ella como una entidad con vida y no menos importante que el ser humano. En *Los ríos profundos*, está presente lo que Santiago López Maguiña llama, en su texto “Modos de racionalidad en *Todas las sangres*”, una racionalidad mítica, es decir, una comprensión y un entendimiento del mundo según los cuales la naturaleza y el hombre se vinculan no por medio de una relación de dominio de este sobre aquella. En efecto, a nivel ético, el mundo se percibe como una totalidad cuyos seres tienen una igual valoración y, a nivel cognoscitivo, no se necesita una conceptualización que sirva de puente para vincular a la naturaleza con el hombre. Esto afirma William Rowe de *Los ríos profundos* en *Mito e ideología en la obra de Arguedas*: “El hombre no crea sentidos en ella [la naturaleza] sino vive los sentidos que ella ya tiene” (Rowe 1979: 101). Cabe aclarar que esta división de ámbitos de expresión de la racionalidad mítica (lo que hemos llamado aquí nivel cognoscitivo y nivel ético) se realiza por criterios metodológicos, ya que estrictamente, desde la misma racionalidad mítica, no existe tal división. Así, desde este tipo de racionalidad, hay una integración en un solo continuo del mundo humano y de la naturaleza, por lo que no solo hay una implicancia física entre lo que ocurre en la historia humana y la naturaleza, sino una implicancia de la naturaleza en la subjetividad humana de algunos personajes y, de manera paralela, del hombre, si cabe el término, en el “devenir” de la naturaleza. Por ello, “para Ernesto, la relación íntima que se tiene con el mundo natural es un modo de defenderse contra las fuerzas sociales hostiles” (Rowe 1979: 95); por ello, se gesta la peste como respuesta a las acciones humanas: se expresa en la novela, por ejemplo, que Lleras “empolló” la peste.

⁷ No se analizarán estos símbolos en esta parte del trabajo, porque estos pueden ser útiles para entender, más bien, cómo Ernesto actualiza el cristianismo, tema de nuestro segundo capítulo. No obstante, para profundizar sobre el significado de dichos símbolos, cfr. el artículo “Tópicos y símbolos cristianos en el primer capítulo

míticos andinos⁸, varios conceptos propios de la reflexión teológica, a saber Cristo como crucificado y encarnado en los desposeídos⁹, o la ortopraxis¹⁰ como práctica que define el ser cristiano. Estos dos conceptos teológicos, así como otros como el culto a las imágenes o las muertes inocentes producto de la práctica religiosa de una comunidad que se concibe como justa, apuntan a explicar el tipo de religiosidad del Viejo, que, como ya se afirmó, es idólatra.

1.1. El culto por el silencio y la imagen

La construcción de Dios como una proyección de los ideales humanos es una práctica realizada por muchos grupos humanos poderosos a lo largo de la historia de la humanidad. En este proceso se realiza una sustitución de la divinidad de Dios por una idea de divinidad preconcebida que se ajusta a los ideales de autorrealización de un determinado grupo social. Como correlato de esta pérdida de un actuar según Dios, se sustituye el encuentro con Él por medio del amor hacia el prójimo por un conjunto de prácticas destinadas a reforzar estos ideales de grupo. Si el sujeto que ha construido esta imagen de Dios prefabricada cae presa del fanatismo, se encierra en una dinámica en la que todas sus acciones están dirigidas por la voluntad de realización de estos ideales y, por eso, no puede reconocer como un proceder válido nada que no le permita cumplirlos. Todos los sujetos son vistos, entonces, como instrumentos que le permiten o no conseguir estos ideales y, así, solo se percibe en cada persona la proyección de estos deseos de grupo. Así, el idólatra se engece para ocupar todas las posiciones del sistema religioso de creencias que afirma poseer: él es a la vez el creyente, aquello en lo que se cree y el sujeto beneficiario de lo que

de *Los ríos profundos*” de Tomás Escajadillo, publicado en la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n° 9, 1979, pp. 57-68.

⁸ Al respecto, William Rowe, en su texto *Mito e ideología en la obra de Arguedas*, propone especialmente dos operaciones mentales de raigambre mítico-quechua practicadas por Ernesto y que se refuerzan mutuamente: el fisiomorfismo del hombre (la observación de la presencia de cualidades de la naturaleza en el hombre) y el antropomorfismo de la naturaleza (la observación de la presencia de cualidades humanas en la naturaleza). Estas nacen de la idea de que, en una cultura como la andina, según Rowe, siguiendo a Lévi-Strauss, “el hombre es un ser más entre todos los de la naturaleza y no el centro del universo, como lo consideramos en nuestra cultura humanista” (Rowe 1979: 93).

⁹ A pesar de que precisamente en el primer capítulo de *Los ríos profundos* Ernesto observa el rostro de Dios en el personaje más marginal de la novela, el pongo, esta idea de la encarnación de Dios en los oprimidos será desarrollada especialmente en el segundo capítulo de este trabajo, cuando se trate sobre los personajes subalternos como la opa Marcelina, los colonos y el mismo pongo.

¹⁰ Este concepto se refiere a que la adhesión verbal a Dios debe ser refrendada por una respuesta práxica por medio de la cual se haga su voluntad.

se cree. Por ello, en estos sujetos, se interrumpe la posibilidad de ser interpelado por Dios; según Jon Sobrino, siguiendo a José Porfirio Miranda, “en esta capacidad de interpelación, sin embargo, reside precisamente lo específico de la realidad de Dios. El Dios de la Biblia no es captable como neutro; deja de ser Dios en el momento en que la intimación cesa.” (Sobrino 1991: 247).

El hecho de ser interpelado por Dios no solo se realiza escuchando pasivamente su voluntad sino respondiendo a ella al hacer lo que Él mismo realizó por medio de Jesús, a saber desvictimizar a los sujetos que viven en condiciones de sufrimiento. Ser cristiano es actuar como Jesús y no solamente adscribirse verbalmente a un aparato dogmático. Sostiene sobre esto lo siguiente Jon Sobrino:

“No todo el que dice Señor, Señor entrará en el reino de los cielos”..., sino que es absolutamente necesaria la respuesta práxica: “Hay que hacer la voluntad de Dios” (Mt 7, 21). No es que se opongan ortodoxia y ortopraxis, ni pueden contraponerse, pues son realidades que responden a distintos ámbitos de la realidad del ser humano. Lo que hay que esclarecer es qué está al servicio de qué, y al hacerlo Jesús ilustra también sobre la realidad de Dios. (Sobrino 1991: 246)

No obstante, el ensordecimiento de la interpelación o clamor de justicia del otro es el rasgo más resaltante del Viejo y el que subyace a cualquier otro. La evidencia más notoria de esto es que la grosera condición subalterna del pongo no lo interpela: “Se podía percibir el esfuerzo que [este] hacía por apenas parecer vivo”, señala Ernesto (Arguedas 1998: 163). Esta barrera que ha edificado el Viejo contra la voluntad de Dios le imposibilita poder reconocer al otro que proviene de Dios. Le priva, entonces, de una real interacción con los demás humanos, pero, además, él ha hecho que los que están a su mando interioricen esta desconexión con los otros seres humanos, ya que, en sus haciendas, los sujetos están presos en una inmovilidad que se traduce en la inacción y el silencio. Dice el padre Linares del Viejo: “En su hacienda no se emborrachan los indios, no tocan esas flautas y tambores endemoniados; rezan al amanecer y al Angelus; después se acuestan en el caserío. Reina la paz y el silencio de Dios en sus haciendas” (Arguedas 1998: 443).

Respecto del tema de la comunicación, o más precisamente de la imposibilidad de ella entre los grupos sociales que aparecen en esta novela, Julio Ortega señala lo siguiente: “He aquí la empresa original de Arguedas: producir un texto sobre la comunicación, dramatizando su

existir social y reelaborando su latencia identificatoria. [...]. El texto genera su postulación utópica. Una comunicación realizada; la que denuncia el drama de hablar en Perú, en cualquier sociedad represiva [...]" (Ortega 1981: 30). Así, en la novela, se indaga en las implicancias del hecho de poder comunicarse y qué significa, además, que lo que se comunica sea tomado en cuenta. Por ello, reflexionar sobre los motivos de la posibilidad o imposibilidad para contactarse verbalmente de los personajes es una clave de lectura importante. Luego, el crítico literario agrega: "El rechazo de la comunicación equivale a la pérdida de la identidad; o sea, al vacío cultural de la sumisión más violenta que pueda imaginarse. Su silencio no es solo la forma de su miedo: es antes la marca de su lugar social" (Ortega 1981: 31). Así, el silencio o la imposibilidad de comunicarse del pongo, y en realidad de cualquier personaje de la novela¹¹, es un signo de desaparición de su identidad, ya que estos personajes padecen lo que amenaza con anularla totalmente: la experiencia de la progresiva pérdida de la vida, que es siempre vida en relación con otras vidas, lenguaje como orientación hacia el otro, respuesta al otro con quien entro en relación. No es gratuito que, en la novela, el silencio esté acompañado por una situación de opresión que pone en peligro la vida: se trata de la marca de una vida agónica. En efecto, todos los personajes que carecen de voz o están silenciados viven en una condición subalterna que los lleva a una vida que parece que está en proceso de extinción. Muestra de esto es el caso de la opa, quien no tiene lengua, solo muge y es abusada por los internos del colegio de Abancay; o el de los colonos de Patibamba y el pongo, que casi no se expresan o frustran cualquier posibilidad de comunicarse, y viven como esclavos con escasa voluntad y ninguna conciencia sobre las condiciones en las que viven.

Pero en estos personajes no solo está rota la comunicación en el presente, es decir, con los personajes con los que comparten un mismo tiempo y espacio, sino con el pasado, con la propia tradición cultural que los constituye. O, más precisamente, este estar vaciados de su

¹¹ Una idea muy presente en la novela es que la posibilidad de comunicarse es el indicio principal de vida de un ser o, más exactamente, de la potencialidad máxima de la vida de un ser, cualquiera sea este. Por ello, cuando, por ejemplo, los objetos ya no pueden ser mensajeros de una determinada información, generalmente relacionada con la esperanza, es que han perdido la función para la que han sido creados. Esta creencia se nota claramente en esta conversación entre Ernesto y Antero sobre un zumbayllu. Así, el primero dice: "Lo haré bailar sobre alguna piedra del Pachachaca. Su canto se mezclará en los cielos con la voz del río, llegará a tu hacienda, al oído de tus colonos, a su corazón inocente." A estas afirmaciones responde Antero: "Estás enfermo; estás en delirio, hermanito, sólo los *winkus* pueden llevar mensajes. [...]. Y el hermano Miguel me has dicho que malogró el *layk'a* en la capilla." (Arguedas 1998: 346).

herencia cultural es justamente el motivo por el que no pueden entablar contacto con otros personajes cuando estos los invitan a comunicarse. Ello explica, por ejemplo, el rechazo de las mujeres de Patibamba a la posibilidad de usar su propia lengua cuando Ernesto se dirige a ellas: “–Jampuyki mamaya (Vengo donde ti madrecita) –llamé desde alguna puertas. / – ¡Mánan! ¡Ama rimawaychu! (¡No quiero! ¡No me hables!) –me contestaron. / [...] / – Señoray, rimakusk´ayki! (¡Déjame hablarte, señora!) –insistí, muchas veces, pretendiendo entrar en alguna casa. Pero las mujeres me miraban atemorizadas y con desconfianza” (Arguedas 1998: 200). Ante esta situación, Ernesto intuye acertadamente que el motivo de la negativa a expresarse por parte de estas mujeres radica en que tienen fracturado el vínculo con su cultura y su pasado –vínculo al que Ernesto se refiere con el término *memoria*–, por lo que no pueden usar su lengua ni reafirmar una identidad destruida: “Ya no escuchaban ni el lenguaje de los ayllus; les habían hecho perder la memoria; porque yo les hablé con las palabras y el tono de los comuneros, y me desconocieron” (Arguedas 1998: 200).

El Viejo es, entonces, un ser que intenta propagar la desconexión con la humanidad –entendida esta desde una dimensión ética, cultural-identitaria o desde la misma vida biológica de los sujetos¹²–, lo que se traduce en una indolencia ante la interpelación de la realidad de quien sufre. En ese sentido, el Viejo intenta eliminar la praxis cristiana misma u ortopraxis, que consiste en responder a la interpelación de las víctimas del mundo: “La práctica religiosa pura e inmaculada ante Dios Padre es esta: asistir a los huérfanos y viudas en sus tribulaciones” se señala en la epístola de Santiago 1, 27. Lejos de esta comprensión de la fe cristiana, el Viejo, en nombre de una divinidad, produce sufrimiento en los trabajadores de sus haciendas. Ello ocurre porque este personaje reduce sus relaciones con los demás a qué tan funcionales son para la ratificación de su poder.

Por ello, la religiosidad del Viejo es idolátrica, ya que si el verdadero Dios es aquel en nombre del cual se genera vida y se salva en plenitud al hombre de situaciones en las que su

¹² En realidad, en *Los ríos profundos*, así como se plantea un continuo entre la naturaleza y el hombre, el respeto por el otro diferente de mí, la convivencia pacífica entre culturas y la vida misma de los miembros de estas culturas son realidades que se superponen, por lo que, al darse una, aparecen necesariamente las otras dos.

vida está en peligro, el Viejo toma el camino inverso y, en nombre de una divinidad, produce muerte. Por ello, el Dios al que adora no es el del cristianismo, es decir, el de una divinidad que ama a los hombres y los libera del sufrimiento. La divinidad en la que cree el Viejo es reconocida por Ernesto en el siguiente pasaje de la novela:

Renegrado, padeciendo, el Señor tenía un silencio que no apaciguaba. Hacía sufrir; en la catedral tan vasta, entre las llamas de las velas y el resplandor del día que llegaba tan atenuante, el rostro del Cristo creaba sufrimiento, lo extendía a las paredes, a las bóvedas y columnas. Yo esperaba que de ellas brotaran lágrimas. Pero estaba allí el Viejo, rezando apresuradamente con su voz metálica. (Arguedas 1998: 167)

Incluso en este pasaje se puede reconocer cierta identificación establecida por Ernesto entre el Cristo al que adora el Viejo y el Viejo mismo. Dicha identificación se justifica porque tanto el Cristo cuanto el Viejo ocupan los resquicios más profundos de intimidad o interioridad en todo lo que está a su alrededor. Así como el Viejo proyecta opresión desde su mirada (“Me miró el Viejo, como intentando hundirme en la alfombra” [Arguedas 1998: 161]), el Cristo la “extiende a las paredes, a las bóvedas y columnas”, es decir, la esparce en toda la espacialidad de la Catedral: tanto en su eje vertical (paredes y columnas) cuanto horizontal (las bóvedas). Ya antes Ernesto había señalado que “cuando el trono de ese Crucificado aparecía en la puerta de la catedral, todos los indios del Cuzco lanzaban alaridos que hacían estremecer la ciudad” (Arguedas 1998: 166).

Asimismo, al igual que el Viejo, este Cristo instala sufrimiento en entidades no humanas y, desde la lógica de la novela, lo que les sucede a estas puede afectar a lo humano¹³. Pero Ernesto establece esta vinculación entre el Viejo y el Cristo también por medio de otros rasgos comunes a estos personajes: ambos tienen condiciones físicas o materiales degradadas (el Cristo está “renegrado”; el Viejo es “ceniciento” [Arguedas 1998: 163]); se refiere a los dos con el término *Señor* (en el caso del Viejo esto ocurre en el diálogo en que conoce a Ernesto: “–Me llamo como mi abuelo, señor” [Arguedas 1998: 162]); ambos son silenciosos o tienen una relación con el silencio, aunque, en cierto sentido, de manera

¹³ Cfr. la sexta nota a pie de página de este capítulo.

inversa: mientras el silencio del Viejo propaga más silencio¹⁴, el del Cristo genera dolor, es decir, es expresión de este sentimiento. Esta diferencia se debe a la doble identificación que realiza Ernesto respecto del Cristo de los Temblores; aquí resaltamos la identificación que se establece con el Viejo, pero el Cristo permitirá a Ernesto evocar también la figura del pongo¹⁵. En el caso de este último, su condición degradada asimilada a la del Cristo de la Catedral produce sufrimiento en los sujetos que poseen una ética de la solidaridad como Ernesto. Respecto de la identificación entre el Viejo y el Cristo, esta posee una simetría sorprendente, ya que se establece a partir de un criterio vinculado a la expresión externa (están degradados), a un aspecto abstracto interno (son silenciosos) y a la manera como se les llama (“señor”). En otras palabras, la vinculación entre estos dos personajes se construye desde tres elementos que se refieren a la totalidad de un ser: lo externo, lo interno y el vocativo.

Se ratifica así la idolatría del Viejo, ya que el idólatra construye una divinidad a su imagen y semejanza, es decir, se identifica con la idolatría, lo que además, desde la condición en que se ha ubicado el mismo Viejo, es su única posibilidad. Al proyectar su identidad en este Cristo, el Viejo termina de sellar su imposibilidad de ser interpelado por el dolor de los otros, ya que se constituye en el mismo ídolo; o, más precisamente, se encarcela dentro de una divinidad que produce un dolor que no cuestiona y se traduce en resignación. Este amalgamamiento ocurre de la siguiente manera: la entidad creada para respaldar y manipular a los otros sujetos se convierte en el espejo que devuelve al Viejo su propia imagen, la que este vuelve a proyectar a esta entidad, que la refleja nuevamente en una dinámica en la que no hay fin, al menos ya no desde la propia voluntad. Así, la libertad del sujeto idólatra pasa a un segundo plano –lo que no quiere decir que este no tenga la responsabilidad de sus actos, ya que la constitución de la idolatría es una decisión del idólatra y aquella es, finalmente, la absolutización de la peor parte de la identidad del idólatra–, ya que esta

¹⁴ Recordemos, como se vio más arriba, lo que señala Linares sobre el Viejo: “En su hacienda no se emborrachan los indios, no tocan esas flautas y tambores endemoniados; rezan al amanecer y al Angelus; después se acuestan en el caserío. Reina la paz y el silencio de Dios en sus haciendas.” (Arguedas 1998: 443).

¹⁵ La figura de Cristo no se agota en su vinculación con el Viejo. Ernesto superpondrá el rostro de aquel en el del pongo (“El rostro del Crucificado era casi negro, desencajado, como el del pongo” [Arguedas 1998: 166]), pero porque en su condición de crucificado está entera la de resucitado. Cfr. la primera parte del segundo capítulo de este trabajo.

divinidad ya no puede adaptarse al idólatra, porque se ha perdido la posibilidad de decidir sobre ella. De esta manera, la creación es reducida a una serie de “sacrificios humanos” que debe cumplir el idólatra, lo que en la novela se expresa en la pulsión sin cuestionamiento por hacer sufrir propia del Viejo. Así, el idólatra y la divinidad idolatrada se confunden: esta, que inicialmente dependía de aquel, al devolverle la imagen que este necesita de sí mismo –para no tomar conciencia de que en realidad está encarcelado en una dinámica sin fin–, hace que aquel dependa de ella. Para llegar a este estado, el Viejo tuvo que pasar por un proceso que pudo haber iniciado no cuestionando el mandato de hacer sufrir que le exige la idolatría y se consolidó totalmente cuando se perdió la capacidad de poder sentirse afectado por el dolor del otro; o más bien, este sufrimiento es lo que se necesita para no percatarse –ya que se abusa de un sujeto que se cree que está más oprimido que uno– de que se es el ser menos libre y, en este sentido, más subalterno –o dependiente de otro–. No obstante, en la novela no se narra el desarrollo que conduce al Viejo a constituirse como un idólatra. Dicho proceso es deducido a partir de su praxis o de la interpretación que hace Ernesto de esta; así, desde el inicio de la novela, se le presenta en el estado final de esta condición. Explicaremos más adelante el motivo de este recurso narrativo que consiste en presentar al Viejo como un personaje inmutable y sin evolución.

Por otro lado, el Viejo es un idólatra porque realiza un procedimiento típico de los sujetos que asumen este tipo de religiosidad: en lugar de reconocer la voz de Dios –su interpelación– deposita su fe en imágenes: “Era incómodo acompañarlo, porque se arrodillaba frente a todas las iglesias y capillas” (Arguedas 1998: 138). Y la imagen “detiene el tiempo y oculta al Otro bajo su sombra desde el momento en el que la atención no está dirigida a lo simbolizado –la realidad– sino a la representación misma –su sombra–. La imagen es, entonces, símbolo al revés, comercio que no se refiere a la realidad misma, sino a su sombra” (Del Mastro 2007: 60). Por ello, en la Biblia, se recalca que “Dios no tiene imagen, sino solo palabra o voz: «Entonces te habló el Señor en medio del fuego; tú escuchabas sonidos de palabras, pero no veías forma alguna: solo había voz» (Dt 4, 12)” (Sobrino 1991: 247). En la novela, el ícono al que principalmente reverencia el Viejo es el Señor de los Temblores de la Catedral de Cusco. Dice Ernesto de este: “Durante las procesiones, con sus brazos extendidos, las heridas profundas, y sus cabellos caídos a un

lado, como una mancha negra, a la luz de la plaza, con la catedral, las montañas o las calles ondulantes, detrás avanzaría ahondando las aflicciones de los sufrientes, mostrándose como el que más padece, sin cesar” (Arguedas 1998: 166). El Viejo, entonces, por medio de este procedimiento de la imagen que consiste en reemplazar aquello que representa, sustituye el mensaje de vida del cristianismo –la conciencia sobre el sufrimiento como punto de partida para superar las condiciones que oprimen (dinámica crucifixión-resurrección)– por otro que iguala la vida a una condición sufriente intransformable (“el que más padece, sin cesar”) y siempre agudizándose (“ahondando las aflicciones de los sufrientes”). Para el Viejo, el cristianismo es un aparato ideológico que avala tanto el sufrimiento como condición permanente de la vida de los insignificantes de la historia cuanto la victimización de estos por parte de los poderosos.

Así, esta religiosidad idolátrica es usada por el Viejo como sustento de la legitimidad de su condición de poderoso, la que, desde su perspectiva, se afirma a través del sufrimiento de otros sujetos. La religiosidad, entonces, es usada para ir en contra de la condición de criatura del hombre¹⁶, a pesar de que “el creador que entra en conflicto con la criatura es un Dios falso y los dioses falsos hacen inhumanos incluso a los piadosos”¹⁷. Esta versión del cristianismo que subyace al actuar y el rezar del Viejo la descubrimos, más que por sus intervenciones verbales efectivas que son cortas –lo que además es un recurso literario para mostrar su preferencia por el silencio–, por lo que Ernesto nos cuenta del proceder de este personaje. Son dos las características que percibe Ernesto en el Viejo y que podemos entender mejor si seguimos analizando a este personaje desde el tópico de la idolatría.

La primera es la característica más resaltante del mediador de una divinidad idolátrica: muestras exteriores de religiosidad y una maldad interior. El Viejo reza, evangeliza a sus trabajadores, asiste a misa, pero es incapaz de dar la fruta que se pudre a sus trabajadores; de no humillar a los que cree inferiores, como al padre de Ernesto; de tratar como humano al pongo. Por ello, el rezo del Viejo no es una aceptación de la voluntad de Dios, sino más

¹⁶ Según Jon Sobrino, este concepto se refiere a la condición del hombre de ser criatura creada por Dios, por lo que este está abierto a Él; por ello, el hombre es un ser trascendentalmente religioso.

¹⁷ Idea de Käsemann en su texto *La llamada de la libertad* incluido en el libro de Jon Sobrino *Jesucristo liberador: lectura histórica teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 1991, p. 224.

bien una afirmación de una condición de virtuoso que claramente no corresponde a su actuar opresivo. La oración del Viejo posee todas las características que, según Sobrino, Jesús señalaba que la desvirtuaban: es mecánica (“al orar, no multipliquen las palabras, como hacen los paganos que piensan que los van a escuchar porque hablan mucho” [Mt 6, 7]), vanidosa (“cuando recen, no hagan como los hipócritas que gustan de orar de pie en las sinagogas y en las esquinas de las plazas para que los hombres les vean” [Mt, 6, 5 y s.]), alienante (“no basta con que digan ‘Señor, Señor’ para entrar en el reino de los cielos, sino que hay que hacer la voluntad del Padre que está en el reino de los cielos” [Mt 7, 21]) y opresora (“tengan cuidado con los maestros de la ley [...] son gente que devora los bienes de las viudas so capa de largas oraciones” [Mc 12, 38-40]) (Sobrino 1991: 206).

Así, en la novela se señala que, cuando el Viejo oraba, “se arrodillaba frente a todas las iglesias”, “se quitaba el sombrero de forma llamativa cuando saludaba a los frailes” y lo usaba como instrumento de dominación en sus propiedades: “En su hacienda [...] rezan al amanecer y al Angelus; después se acuestan en el caserío. Reina la paz y el silencio de Dios en sus haciendas” (Arguedas 1998: 443). La oración, que es un lenguaje en el que se busca el acceso a la voluntad de Dios, es instrumentalizada por el Viejo, ya que sustituye esta voluntad por sus intereses personales. Además, su religiosidad necesita del sufrimiento de los preferidos de Dios, los pobres, o de los que están en situación de marginalidad. En efecto, el Viejo pretende dejar en claro su autoridad por medio de su vinculación con lo divino (“El Señor de los temblores –dijo, mostrando un retablo que alcanzaba la cima de la bóveda. Me miró, como si no fuera yo un niño” [Arguedas 1998: 165]), lo que, desde su perspectiva, le da una superioridad moral que es, además, una licencia para abusar de los otros personajes: “A nadie había visto más humillado que a ese pongo del Viejo” (Arguedas 1998: 160). Esta disonancia entre el ser y el parecer del Viejo se marca en la novela, a nivel textual, en la elección de las palabras con las que Ernesto lo describe, especialmente en los verbos y adverbios. Estos dan a entender que el Viejo no es lo que parece: “*Descubrí* entonces que su rostro era ceniciento, de piel dura, *aparentemente* descarnada de los huesos”; “Cuando pasó por mi lado *comprobé* que el Viejo era muy bajo, casi un enano” (Arguedas 1998: 163); “Y tal vez me habría caído, porque *parecía* pesar mucho, *como si fuera* de acero” (Arguedas 1998: 164).

El segundo rasgo distintivo del proceder del Viejo, que además ya no solo lo constituye como un mediador de un ídolo religioso, sino como el ídolo mismo, es la referencia a una posible ubicuidad. Aquello se señala explícitamente en la escena en que el padre de Ernesto dice: “Desde las cumbres grita, con su voz de condenado, advirtiéndolo a sus indios que él está en todas partes” (Arguedas 1998: 138). Pero también ocurre esto cuando se sugiere su condición de propietario de haciendas que se ubican en los cuatro puntos cardinales: “Tu tío, dueño de las cuatro haciendas” (Arguedas 1998: 161). Además, como señala González Vigil, “esta posesión de cuatro haciendas permite el cotejo con el Inca, gobernante de los cuatro suyos del Tawantinsuyo” (Arguedas 1998: 161, nota al pie), es decir, se parangona al Viejo con estos gobernantes que se asumen, en su época y en su cultura, como hijos de Dios. Para terminar de sugerir esta ubicuidad del Viejo, se describen varios de sus actos de dominación frente a sus subordinados como si poseyeran un poder sobrenatural: “El pongo pretendió acercarse a nosotros, el Viejo lo ahuyentó con un movimiento de bastón” (Arguedas 1998: 163) o “[el pongo] se inclinó y pidió licencia para irse. Se inclinó como un gusano que pidiera ser aplastado (Arguedas 1998: 157). Todas estas referencias apuntan, entonces, en el lenguaje mismo de la narración, a una idolatrización de sí mismo por parte del Viejo, lo que supone una sustitución del creador por una creatura que no se reconoce como tal.

La indiferencia a la interpelación de Dios en el otro que se expresa en la novela, particularmente, a través de la difusión del silencio y de la adoración de imágenes que sustituyen a Dios, y que a la vez producen muerte en los sujetos, constituye al Viejo como un sujeto con una religiosidad idolátrica. Para este, la voluntad de Dios es solamente un eco de sus intereses particulares, que, además, son opuestos a la propagación de la justicia en el mundo y, por ello, opuestos a una ética cristiana. Luego, que el Viejo sea representante de una divinidad idolátrica o el mismo ídolo produce dos efectos: la aparición de víctimas humanas que sacian la sed de muerte de las divinidades de este tipo y la deshumanización de los acólitos de estas divinidades. A continuación, detallaremos cómo ocurren estos dos procesos en la novela.

1.2. La victimización y la deshumanización

Señala Sobrino lo siguiente acerca del tema de la idolatría: “Los antiguos cristianos plantearon muy bien, desde lo positivo, la realidad del verdadero Dios: «gloria Dei, vivens homo». A esto hay que añadir, sin embargo, la trágica realidad del otro lado de la moneda: «vanitas Dei, moriens homo». La primigenia relación entre «Dios» y «vida» es lo que permite avanzar en el conocimiento del verdadero Dios y en el desenmascaramiento de las falsas divinidades. Será verdadero aquel Dios en nombre del cual se genere vida; y se avanzará en el culto del verdadero Dios en el proceso de generar vida. Y, a la inversa, serán falsas aquellas divinidades en cuyo nombre se genera muerte; y se caerá cada vez más en la idolatría en la medida en que se siga generando muerte” (Sobrino 1982: 159).

La idolatría será, entonces, el culto a una divinidad que exige, en primer lugar, la muerte, y no de forma metafórica, de un gran número de humanos y, en segundo lugar, otro gran número de ellos que la propicie. Prueba máxima de esto son el contexto y las motivaciones de la misma muerte del Jesús histórico: “Así, el juicio religioso y político a Jesús muestra claramente la alternativa de las divinidades. O el reino de Dios por una parte, o la teocracia judía o la pax romana por la otra. Las divinidades que no son el Padre de Jesús no solo son falsas, sino que dan muerte. El mediador del verdadero Dios es matado en nombre de las falsas divinidades” (Sobrino 1982: 191). Asimismo, esta absolutización de los ídolos, cualquiera que estos sean, es, en realidad, el usual fundamento de la estructura de las sociedades injustas, lo que es producto de este remedo de Dios creado artificialmente y del que no se desprende el amor a los sujetos, sino una voluntad por condenar la vida de los que ocupan los eslabones más bajos de la jerarquía social de una comunidad.

Esta exigencia de víctimas producto de una religiosidad idólatra está claramente presente en la novela. En efecto, a esta condición están relegados los indígenas de las haciendas del Viejo, cuyo máximo representante es el pongo, que es descrito por Ernesto en la novela como un ser humano en el que se ven limitadas al máximo capacidades propias de todo ser vivo, como la posibilidad de comunicarse (“No sabe hablar” [Arguedas 1998: 157]) o la de moverse (“Se inclinó como un gusano que pidiera ser aplastado” [Arguedas 1998: 157]). En

la novela, entonces, la agonía en que viven los oprimidos por los ídolos es también de tipo biológico, es decir, no se trata de una metáfora: las víctimas realmente están muriendo¹⁸.

Pero, en la medida que los ídolos exigen víctimas en el mundo intrahistórico humano, también necesitan sujetos que estén dispuestos a victimizarlos dentro de la historia. Y el personaje que realiza esto de forma más abusiva y sin ningún cuestionamiento es el Viejo. Esta praxis opresiva inserta al sujeto que la realiza en un proceso de deshumanización. La novela resalta esta deshumanización del Viejo a través de dos grupos de marcas textuales presentes en su descripción. Así, en primer lugar, Ernesto, tan hábil para darse cuenta de la maldad de los hombres (“Que tu espíritu encuentre la paz en la tierra desigual, cuyas sombras tú percibes demasiado”, le dice el padre Linares), no percibe dudas ni sombras de cuestionamiento en el Viejo en relación con la injusticia de sus actos. Nótese cómo en casi todos los momentos en que Ernesto trata del Viejo no puede acceder a su pensamiento, voluntad o intenciones, por lo que los indicios de su maldad los deduce a partir de interpretaciones sobre sus gestos, postura corporal, miradas o vestimenta: “Me miró el Viejo, como intentando hundirme en la alfombra. Percibí que su saco estaba deshilachado por la solapa, y que brillaba desagradablemente. Yo había sido amigo de un sastre de Huamanga, y con él nos habíamos reído a carcajadas de los antiguos sacos de unos señorones avaros” (Arguedas 1998: 161); “El Viejo seguía mirándome. Nunca vi ojos más pequeños ni más brillantes. ¡Pretendía rendirme! Se enfrentó a mí” (Arguedas 1998: 162); “Pero estaba allí el Viejo, rezando apresuradamente con su voz metálica. Las arrugas de su frente saltaron a la luz de las velas, eran esos surcos los que daban la impresión de que su piel se había descarnado de los huesos” (Arguedas 1998: 167). Ernesto no puede, entonces, registrar los procesos mentales de este personaje, lugar donde se gestan las intenciones; en cambio, sí podrá acceder a los del padre Linares.

En segundo lugar, otro indicio textual de la deshumanización del Viejo es el campo semántico de las frases adjetivas referidas a su cuerpo o funciones biológicas empleado por

¹⁸ Se profundizará sobre esta condición de víctimas de algunos personajes de la novela, como el pongo, pero también la opa Marcelina y los colonos de la hacienda Patibamba en la primera parte del segundo capítulo de este trabajo. Además, se los analizará desde su condición de “crucificados de la humanidad”.

Ernesto para describirlo: este está asociado con los metales (“como si fuera de acero” [Arguedas 1998: 164], con “su voz metálica” [Arguedas 1998: 167]) o expresamente con la muerte (“de piel dura, aparentemente descarnada de los huesos” [Arguedas 1998: 163], “su piel se había descarnado de sus huesos” [Arguedas 1998: 167]). Además, también lo describe como practicante de una ritualidad mecánica: “Era incómodo acompañarlo, porque se arrodillaba frente a todas las iglesias y capillas” (Arguedas 1998: 138). Ernesto, entonces, lo percibe como un objeto o ser inanimado, o como un humano que ya ha muerto.

En efecto, la artificialidad del Dios al que adora el Viejo termina haciéndolo artificial a él mismo. Así, este Dios no solo pide la vida de los que están bajo su poder, sino que termina quitándole su propia humanidad. En este proceso de construcción de una divinidad, pareciera que el Viejo ha perdido la conciencia de que este es un procedimiento para justificar la crueldad y la dominación de los demás. Y esta deshumanización se expresa en la novela en que el Viejo no comparte una condición inherente al hombre: el ser un ser de contradicciones. No es ni siquiera, usando una frase de González Faus, “el ser de los proyectos divinos y de las realizaciones diabólicas” (González Faus 1979: 191): “De hecho, si hoy los hombres afirmamos que existe la historia (es decir: que la distensión temporal camina hacia alguna meta) es porque intuimos que el hombre tiene que llegar a la plena coincidencia consigo mismo que aún no lo caracteriza” (González Faus 1979: 188). Así, por ejemplo, el amor humano es a la vez ternura y egoísmo, ya que en el querer a otro se puede afirmar un sentimiento de posesión sobre este; o desde este sentimiento de posesión se puede perder la posición de poseedor al dar la vida por esta otra persona. En el caso del Viejo, estas antítesis no existen. No encontramos la lucha de una voluntad que se ubica frente a dos posibilidades: hacer el mal o el bien. Es más, como ya se ha mencionado más arriba, no hay ninguna escena en la que se muestre alguna discusión interna sobre las motivaciones de sus actos; ello porque el Viejo es un ser que no necesita convencerse de la validez de su dominio a otros personajes. No se miente para hacer el mal (lo que es una práctica común entre humanos [González Faus 1994: 62] y por ello hacer el mal es un hecho natural en él), más bien lo ejecuta porque, como se ha explicado antes, necesita hacerlo. No hay indicio en la novela que muestre que actúe, o pueda actuar al menos, sin hacer el mal a algún ser. El Viejo castiga u oprime a representantes de todas las entidades

del mundo: al pongo (la humanidad), al árbol de cedrón (ser animado de la naturaleza) y a las piedras de muro inca (ser inanimado de la naturaleza)¹⁹: “La pared blanca del segundo piso empezaba en línea recta sobre el muro [...]. Habíamos llegado a la casa del Viejo. Estaba en la calle del muro inca” (Arguedas 1998: 140). Así, el Viejo no tiene la competencia ética humana que consiste en ser capaz de reflexionar sobre los propios actos, lo que se constata por la ausencia o casi nulo registro en la novela de algún proceso mental en este. Por eso, nunca se muestra autocrítico. Por el contrario, como se verá más adelante, este enmascaramiento de los fines de sus acciones sí resulta necesario, por ejemplo, para el Padre Linares, quien debe justificar su actuar no ético.

Además, en la medida que no tiene contradicciones, el Viejo tampoco es un proyecto: “El hombre, en cuanto contradicción no resuelta es un proyecto de algo (que en definitiva es esa plena armonía consigo mismo)” (González Faus 1979: 188). Si no hay contradicción, no hay impulso de resolución de esta, porque ya se alcanzó, cualquiera que sea su forma. Así, el Viejo no necesitará “ponerse en camino hacia esa meta de sí mismo que está por realizar” (González Faus 1979: 202), porque esta ya está realizada. Por ello, es un personaje cuya identidad no tiene evolución ni involución en la novela. Esto es así no solo porque no se narra directamente ninguna acción de este después del primer capítulo de la novela, sino porque, en este primer capítulo, existen indicios textuales que apuntan a describirlo como un ser atemporal y tan fijo como el Dios que ha creado a su imagen y semejanza. Por ejemplo, se alude a él como a un ser que ya ha superado incluso el proceso de descomposición producido por la muerte: “Se levantó el Viejo [...]. Descubrí entonces que su rostro era ceniciento, de piel dura, aparentemente descarnada de huesos” (Arguedas 1998: 163). O como un ser compuesto de elementos sin vida como el metal: “Y tal vez no habría caído, porque parecía pesar mucho, como si fuera hecho de metal” (Arguedas 1998: 164). A diferencia del Padre Linares, el Viejo no pasa por ningún proceso mínimo de transformación de sus acciones, mientras que el padre Director sí duda sobre la legitimidad de las creencias que sustentan sus acciones. El Viejo es un personaje a quien lo que ocurre en el mundo representado en la novela no le descubre nuevas o diferentes posibilidades de vida. Y por ello su vida no es un proyecto. Así “el Viejo frente al pongo es el Viejo mismo”

¹⁹ Aunque desde la lógica de la novela todos los seres tienen vida.

(Del Mastro 2007: 83), señala Del Mastro al caracterizarlo, siguiendo a Emmanuel Levinas, como un tirano solitario en quien no hay lenguaje porque la condición fija y estática de su propia imagen y de la del Dios que ha construido niegan cualquier posibilidad de movimiento hacia el otro (diálogo, proyecto, cuestionamiento, interpelación); y, además, porque en los demás solamente se ve a sí mismo: este personaje no puede dejar de ser esa proyección de sí en los otros. Esto lo confina a una versión inmutable de sí mismo. Está preso, entonces, en la repetición infinita en cada momento del futuro de una misma acción, que es el abuso por el solo goce que esto produce.

El Viejo no tiene, entonces, las dos condiciones que definen lo humano según González Faus: ser un ser bívoco, escindido, heterogéneo (pecado y gracia en lenguaje teológico; eros y thanatos en lenguaje freudiano; realidad y verdad en lenguaje marxista, por ejemplo) (González Faus 1979: 187, 190 y 192), pero por ello un ser que asume su vida como un camino de resolución de estas contradicciones. En cambio, las acciones del Viejo –no tenemos acceso a su pensamiento– tienen la dinámica de las repeticiones mecánicas de los ritos ya vacíos de creencia. Y las realiza sin considerar que Dios siempre se ha posado en un mismo lugar a lo largo de toda la historia: en las víctimas del abuso de los hombres. De allí que para Ernesto, el Viejo esté en las antípodas de Cristo, de allí que lo llame Anticristo.

2. Un cristianismo invertido: el discurso del padre Linares

El Padre Linares es presentado en la novela como un gran orador. Ello no debería sorprender, ya que, por su condición de predicador y máxima autoridad religiosa de Abancay, su práctica cotidiana es la del uso del discurso. Sin embargo, este uso de diferentes estrategias retóricas no tiene como finalidad última facilitar la comprensión de los tópicos cristianos a la mayor cantidad de sujetos posibles con el objetivo de convocarlos a la vida y a la solidaridad, sino la de controlar sus voluntades:

El Padre Director empezaba suavemente sus prédicas. Elogiaba a la Virgen con palabras conmovedoras; su voz era armoniosa y delgada, pero se exaltaba pronto. Odiaba a Chile y encontraba siempre la forma de pasar de los temas religiosos hacia

el loor de la patria y sus héroes. Predicaba la futura guerra contra los chilenos. Llamaba a los jóvenes y a los niños para que se prepararan y no olvidaran nunca que su más grande deber era alcanzar el desquite. Y así ya exaltado, hablando con violencia, recordaba a los hombres sus otros deberes. (Arguedas 1998: 204)

La adaptación del discurso del Padre Linares de acuerdo a su auditorio no tiene la finalidad altruista de que un mensaje de contenido auténticamente humano sea comprendido y asimilado por las personas para que estas se liberen y “tengan vida”, como lo realizaba Jesús a través del uso de parábolas para dar a conocer el amor solidario hacia los otros. Es, más bien, el control de las decisiones de las personas para imprimirles valores que no son cristianos como, por ejemplo, la violencia (“su máximo deber era alcanzar el desquite [contra los chilenos]”), lo que caracteriza el discurso del padre Linares. Asimismo, difunde estos valores anticristianos enmascarándolos con prácticas cristianas. Así, en el fragmento citado arriba, Linares usa el amor a la Virgen para tratar luego de la guerra con Chile, es decir, los referentes cristianos son tergiversados en la medida que se usan para propagar, en lugar de la solidaridad y la armonía entre los seres humanos, la separación y el odio de una comunidad a otra, lo que además implicaría, en este caso, que la voluntad de Dios está con una comunidad y exige la destrucción o, al menos, el dominio de otra.

Sin embargo, esta exposición de ideas tergiversadas sobre los valores que deben regir en la forma de actuar de las personas no solo nace de una contradicción entre los objetivos de Linares –controlar las voluntades de los sujetos para suspender toda crítica al sistema social de Abancay– y lo que debería ser su función de predicador de Dios, sino principalmente de un autoengaño que se produce a nivel de su subjetividad y que sustenta un segundo engaño, de tipo ideológico, que debe ser interiorizado por los demás, a saber la legitimidad de las posesiones de los poderosos, que en el caso de los hacendados a los que defiende supone incluso la posesión de la vida de otros seres humanos (los colonos). No obstante, a diferencia del Viejo, y a pesar de esta justificación de la injusticia, Linares no ha perdido su humanidad, razón por la cual para hacer el mal tiene que convencerse de que no lo está haciendo, ya que “raras veces el hombre hace el mal llamándole mal, entre otras razones porque entonces se estaría autocalificando de malo, y no se soportaría a sí mismo” (González Faus 1994: 62).

En la novela, a Linares no se le describe “como un monstruo de maldad sin lados positivos; incluso se sugiere, en diversos pasajes, que obra pensando que defiende los valores correctos (Dios y patria), aunque cayendo en justificar los medios a emplearse, por viles que sean” (Arguedas 1998: 313, nota al pie). Dicho de otro modo, el narrador lo describe con diversos matices, complejidades y contradicciones propias de un ser humano, aunque malo, en el sentido que Jesús da a este término, es decir, como negador de lo que es verdadero²⁰. Según Juan Luis Segundo, todos los conflictos que tuvo el Jesús histórico en su sociedad se produjeron por oponerse a las mentiras que los hombres habían creado, incluso sobre sus prácticas religiosas, para abusar de los demás hombres. Destaca, entonces, este autor que el rasgo que más define a Jesús es el de ser un “desenmascarador de mentiras”; en otras palabras, de estas es de lo que Jesús quería liberar a los hombres. Por eso, cuando este señalaba que el hombre era “malo”, lo que quería decir es que los hombres no solo engañan a los demás, sino también a sí mismos para poder abusar de los otros. Se puede deducir, entonces, que esta mentira supone una subjetividad engañada que se desentiende de la práctica del amor hacia los demás. Por ello, desde esta concepción de la mentira, esta tiene un correlato práctico inmediato: la maldad se hace, incluso hacia uno mismo. Linares está, pues, preso en esta dinámica, en una mentira que lo lleva a “hacer” la maldad a los demás, lo que desde su rol de predicador se expresa en la difusión de pautas para un tipo de comportamiento abusivo o sumiso, y no de amor al prójimo, lo que supone una aceptación irreflexiva de una posición degradada desde la que se degrada a otros. Ello no ocurre con el Viejo, quien tiene un grado de deshumanización tal que ni siquiera sustenta su maldad en una mentira²¹.

Entonces, así como el cristianismo valora como lo último y principal para Dios a la humanidad, en algunos pasajes de la novela se valora a Linares positivamente, ya que este no ha perdido su humanidad aunque se ha autoengañado; por el contrario, no existe juicio

²⁰ Cfr. José Ignacio González Faus. *El factor cristiano*. Navarra: Verbo Divino, 1994, pp. 61 y 62: “Con frecuencia, en el lenguaje del Antiguo Testamento, lo contrario de la verdad (emetth, emunah) no es la mentira sino la maldad (‘resa’). Este atisbo, que culmina en Jesús, se prolonga después en las conocidas frases de Pablo [...] que establecen una llamativa interacción entre injusticia y mentira: aquella es causa de esta y esta es soporte de aquella. [...]. Jesús de Nazaret, a quien se atribuye el dicho de que los hombres «somos malos» (Mt 7, 11) [...] parece haber comulgado con esta profunda intuición psicológica. De ahí que su lucha contra el Mal y contra lo Malo pueda ser presentada como una lucha *contra la mentira* (Jn 8, 44). De ahí también que Jesús relacione verdad y liberación (Jn 8, 32)”.

²¹ Cfr. la primera parte de este capítulo, “La idolatría: la religiosidad del Viejo”.

positivo del narrador sobre el Viejo. Esto muestra que la novela y el cristianismo comparten la valoración por la humanidad y su complejidad, incluso más allá de las acciones, es decir, valoran el misterio siempre vivo de una persona que no se reduce a sus actos. Por ello, Jesús come y se reúne con personas marginales como prostitutas o publicanos. En efecto, él valora la humanidad de estas personas más allá de sus acciones equivocadas, frente a las que los llama a conversión. Igualmente, en la novela se critica la forma en que Linares practica el cristianismo así como la mentira que se construye para sí mismo, pero se rescata su humanidad y, por ello, la posibilidad de que se libere de una práctica discursiva enraizada en una automentira.

Incluso se presenta una aceptación por parte de Linares, aunque solo lo hace cuando se encuentra con Ernesto, de su condición de defensor del sistema social injusto de Abancay. El padre Director admite que se ha dedicado a ocultar la jerarquización social existente en dicha ciudad. Esta asunción de responsabilidad tiene lugar en una de las escenas finales de la novela. En esta, parece que se invierten los papeles entre este sacerdote y Ernesto: “Me levantó [dice Ernesto] el rostro con sus manos. Me miró largo rato, como si yo fuera un remanso del Pachachaca. Sentí su mirada lúcida y penetrante.” (Arguedas 1998: 457). Luego, Linares confiesa su desenmascaramiento a este niño, quien en toda la novela lo ha cuestionado por una ausencia de toma de partido a favor de los preferidos de Dios: “Que el mundo no sea cruel para ti, hijo mío –me volvió a hablar–. Que tu espíritu encuentre la paz, en la tierra desigual, cuyas sombras tú percibes demasiado” (Arguedas 1998: 457).

Esto sucede en la última escena en la que hay interacción entre Linares y Ernesto, escena previa, además, a otra en la cual el padre Director ha sido obligado, por los sujetos con menos poder en la novela, a celebrar una misa que no desea: acción sin precedente en Linares que consiste en actuar para los demás, aunque, claro, sin quererlo. En este mismo sentido, sorprende la aceptación por parte de Linares de que él forma parte de las “sombras” de esta “tierra desigual” que Ernesto percibe con demasiada agudeza y sensibilidad. No obstante, este reconocimiento según el cual el padre Director acepta ser el guardián de la lógica jerarquizada e ilegítima de Abancay produce un solo acto voluntario, y no obligado –celebrar la misa–, que es disonante con este rol de celoso guardián de la

injusticia. Linares, que ha dado muestras de no confiar en nadie, confía en Ernesto: “El padre esperó que me acostara. Se fue. Y no le echó candado a la puerta. Yo no iba a desobedecerle” (Arguedas 1998: 457).

Y lo hace porque Ernesto es el único al que ya nada tiene que ocultarle, ya que este conoce su práctica, la cual consiste en asumir como natural e incuestionada la realidad opresora de Abancay: “Quizá yo [dice Ernesto] era el único interno a quien le llegaba, por mis recuerdos, la sombra de lo que en él también había de tenebroso, de inmisericorde” (Arguedas 1998: 446). Pero no se puede afirmar, con total seguridad, que este reconocimiento por parte de Linares derive efectivamente en un actuar que ya no esté regido por esta voluntad de ocultar la injusticia que reina en Abancay y, por ello, que deje de ser un enmascarador de la verdad, es decir, en términos cristianos, que deje de ser un humano malo. No obstante, este acto de confianza en Ernesto prueba que potencialmente puede dejar de ser malo. Para ratificar esta potencialidad de conversión hacia la justicia de Linares, la novela reserva, hacia su final, este único indicio de transformación voluntaria en su actuar y, además, este reconocimiento de ser un enmascarador de la verdad. Asimismo, así como el ser cristiano supone la ratificación de esta condición en cada acto y no solo una toma de conciencia inicial de esta identidad, el dejar de ser efectivamente un encubridor de la injusticia en esta novela exigiría proyectar este reconocimiento en cada acto propio. Esta es, por ejemplo, la coherencia que se puede vislumbrar fácilmente en el actuar de Ernesto.

Pero este reconocimiento de Linares a Ernesto en cuanto a su rol de encubridor de la injusticia no aparece gratuitamente en la novela; por el contrario, se ha ido gestando lenta pero progresivamente en ella. Así, en la primera alusión a Linares en la novela, se afirma que lo están operando. Se muestra al padre Director, desde un inicio, en un proceso de pérdida de su fortaleza, que es, en realidad, una metáfora de su pérdida de control sobre las voluntades de los pobladores de Abancay. En efecto, a lo largo de la novela, personajes con poco poder cuestionan sus decisiones. En ese sentido, a la discusión con la jefa de las chicheras –Felipa– por la toma de la sal le seguirán los constantes duelos verbales con Ernesto y, finalmente, el hecho de obedecer la voluntad de los personajes más marginales de la novela, los colonos, para celebrar una misa para detener el avance de la peste. Es,

pues, la pérdida del control sobre las voluntades de los personajes lo que conduce a Linares a confesar a Ernesto su rol de sustentador de la injusticia social en Abancay.

Esta pérdida de control sobre las voluntades de los personajes de Abancay se produce en gran parte debido a que se debilita su convencimiento sobre la aparente justicia de sus convicciones a partir de su interacción con Ernesto. Así, primero se llega a sentir juzgado por él: “Te atreves, pequeño. Si eres inocente no juzgues. Yo soy viejo e hijo de Dios” (Arguedas 1998: 296). Luego, se percata de que no puede controlar su voluntad como lo hace con los demás: “Vete al Colegio –me dijo–. Yo voy a decir misa en la capilla. Tú eres una criatura confusa. Veré lo que hago” (Arguedas 1998: 301). Más adelante admite, con cierta desazón y arrepentimiento, que puede no tener razón cuando discute con él: “¡Siempre lo mismo! Extraviada criatura. No tienes piojos. Te hemos salvado a tiempo. Quizá no debí preguntarte cosas, esas cosas. ¡Ya vuelvo!” (Arguedas 1998: 432). Finalmente, aunque intenta en un principio no hacerlo, dice lo que Ernesto quiere saber: “–¿Y la cocinera, Padre? / –No sé –dijo. / ¡Murió! –le dije; porque su respuesta tan rápida me pareció que lo delataba. / –Sí, pero en el hospital, aislada” (Arguedas 1998: 445). Esta duda sobre la justicia de sus convicciones y esta gradual pérdida de control sobre las voluntades de los personajes son los dos hitos que muestran que es posible la transformación del Padre Linares hacia la justicia, es decir, muestran que existe en él potencialmente humanidad.

No obstante, este autoengaño que está en la raíz de la práctica de Linares, y que pudo haber nacido de un engañar a otros respecto de sí mismo pero que luego interioriza y asume como la verdad de sí, va diseminándose en todos los aspectos de su vida y en las estructuras de sus relaciones con otros seres humanos. Constituye, entonces, la base desde la que este personaje entiende el mundo y las interacciones que ocurren en él, y por ello termina configurando una versión del cristianismo alejada de la práctica de Jesús. Según este último, Dios es un Dios que da vida, es decir, a través de su amor crea las condiciones para una vida regida por la justicia, preferentemente para los que viven al margen de ella: “Nos encontramos con que las mediaciones fundamentales de la realidad de Dios no son otra

cosa que todo lo que es vida y la fomenta, además concretamente en presencia de la vida amenazada de los pobres” (Sobrino 1982: 161).

Por ello, toda la existencia de Jesús en el mundo estuvo consagrada a oponerse decididamente contra cualquier tipo de institución o fuerza social que deshumanizara al hombre. Prueba de ello son los diversos reproches que este realiza a los que privan a los hombres tanto de la vida misma como de las condiciones para su realización plena (saberes, libertades, posesiones). Por ejemplo, un grupo particular reprochado por Jesús son los poderosos, ya que creen que una virtud es el dominio que se puede tener sobre los demás, y no más bien la voluntad de servicio hacia estos. El mayor grado de dominación y abuso que detenta un sujeto sobre otros no puede ser una cualidad apreciada por el hombre: “Ya sabéis cómo los que en las naciones son considerados como príncipes las dominan con imperio, y sus grandes ejercen poder sobre ellas. No ha de ser así entre ustedes” (Mc 10, 42-43).

No obstante, esta concepción equivocada de virtud es la que tiene el padre Linares, ya que actúa para que se mantengan o acrecienten los bienes de los poderosos y lo hace colaborando con la privación del derecho de los oprimidos. Además, esto lo realiza mediante una práctica que puede ser tildada de hipócrita. Según González Faus, Jesús usó este concepto para designar tres actitudes humanas: la de ver solo lo que se quiere ver; la de tener una relación con Dios exterior, que no cambia lo profundo de la persona; la de utilizar la relación humana para condenar, nunca para escuchar, comprender y aprender. Estas tres actitudes calzan perfectamente con el cristianismo practicado por el Padre Linares. Este ignora los abusos de poder tanto en el colegio cuanto en la sociedad de Abancay, valora que los hacendados celebren ceremonias cristianas y minimiza que opriman a los indígenas, condena en nombre de Dios toda práctica que desestabilice la jerarquía de poderes en Abancay y no cuestiona la injusticia que subyace a dicha jerarquía. Asimismo, a todas estas actitudes hipócritas subyace algo más profundo que la simple contradicción entre las intenciones de un hombre y sus acciones o palabras: subyace “la mentira que se implanta en el ser humano y en sus constitutivas estructuras de relación” (González Faus 1994: 67) para poder justificar sus creencias y acciones en lugar de asumirlas como malvadas.

El valor anticristiano que está entrañado en todos los demás y que quiere difundir Linares consiste en hacer creer que la dinámica de las relaciones entre los sujetos de Abancay y el aparato social que las legitima son justos a pesar de que claramente no lo son, ya que promueven una sociedad en la cual existen grupos de sujetos que merecen justicias distintas: esta es la mentira de raíz que está interiorizada en el padre Linares. A este concientizar a los sujetos de que la justicia se practica en Abancay apuntan toda la praxis y el discurso de Linares. Por ello, por medio de sus actos y discursos, practica un cristianismo que no está en consonancia con la prédica sobre lo fundamental del plan de Dios, que, según Jesús, es el hecho de que todos los humanos están llamados por igual a una vida digna. Esta negación de la vida contraria al núcleo de las prácticas auténticamente cristianas subyace a todas las inversiones de tópicos cristianos realizadas por Linares.

El padre Director lleva a cabo la inversión de los tópicos cristianos en los niveles correspondientes a las tres opciones de Jesús que demostraron que, para él, el hombre es el centro del cristianismo: su preferencia por los pobres, la propia asunción del sufrimiento humano y, finalmente, la prueba máxima de amor de Dios hacia los hombres, a saber la encarnación. En contraste con esto, Linares también practica una parcialidad, pero hacia los poderosos; cree en un sufrimiento, pero reservado a quienes carecen de poder, nunca para él ni para los sujetos cuyos intereses defiende; por medio de todo ello, construye una versión viciada del cristianismo que niega los rostros donde se posa Dios (los de los más necesitados) y, en consecuencia, afirma un tipo de Dios contrario al encarnado en el hijo de un carpintero pobre de Nazaret: Jesús.

2.1. La parcialidad hacia los poderosos

En el mensaje de Jesús sobre el advenimiento del reino de Dios, se afirma que los destinatarios preferentes de esta Buena Noticia son los pobres a nivel económico, es decir, los que no tienen recursos para responder a sus necesidades básicas; y a nivel social, es decir, los excluidos por estar al margen de la ley y haber pecado. En efecto, para la mentalidad judía de la época de Jesús, la pobreza material o real, así como todo sufrimiento y mal, se explicaban por el castigo atribuido a un hombre culpable. La ubicación en la

jerarquía social tenía un sustento moral del que era responsable cada sujeto y se afirmaba así la “justicia” de esta jerarquía.

En cambio, para Jesús las personas marginadas son víctimas de una estructura social injusta y más bien es esta la culpable de la injusticia en el mundo, porque niega la vida de la humanidad según la voluntad de Dios. Por eso, la lucha para que estas personas marginadas estén en iguales condiciones que las otras es la condición para que pueda realizarse el reino de Dios en el mundo. Para Jesús, la necesaria nivelación social y económica de los que menos tienen es condición para que se sienten las bases del advenimiento del reino de Dios en el mundo, como realización de la fraternidad entre los seres humanos. Por ello, con la extinción de la miseria en la historia, se logran las condiciones para la plena presencia de Dios en la vida humana y la irradiación de su ser en todo el mundo. Jesús se propone como misión, entonces, que el mundo tome conciencia de que todo cristiano debe preocuparse y actuar para eliminar las carencias de los más necesitados, de manera que el Reino de Dios venga a nosotros. Por ello, se puede afirmar que la transformación de las condiciones de vida de los social y económicamente insignificantes es el requisito para el cumplimiento del plan de Dios –su Reino–, lo que muestra la preferencia de Dios por este grupo de personas. Si la voluntad de Dios es la vida y la pobreza significa muerte física y cultural, entonces Dios se preocupa en primer lugar por aquellos hijos suyos cuyas vidas están en peligro. Esto es lo que se desprende de la práctica de Jesús en la historia.

Esta medida indispensable para la presencia de Dios en el mundo es trastocada en las acciones y discursos del padre Linares: en su actuar sí está presente una preferencia, pero a favor de los intereses de los más poderosos de Abancay tanto dentro del colegio cuanto en la sociedad misma de esta región del Perú. Así, a nivel de la escuela, es evidente su preferencia por los niños cuyos padres han sido o son influyentes social y económicamente, como son, por ejemplo, Gerardo o el Añuco (cuyo padre –se señala en la novela– fue una persona importante de Abancay) y también por los niños más fuertes y que abusan de los demás. Esto último se evidencia en la falta de control o al menos indiferencia de Linares frente a los actos abusivos de personajes como Lleras. Se observa esto último, por ejemplo, en la escena en que este padre quiere minimizar el intento de este personaje para obligar a

Palacios a abusar sexualmente de la opa. Linares tilda este hecho de “estupideces de malcriados” (Arguedas 1998: 220) y no toma en cuenta el reclamo de los internos frente a esta acción de Lleras. En realidad, incluso cuando este golpea al hermano Miguel y este último le responde, juzga a ambos con una dureza muy similar a pesar de que Lleras era el que había provocado el conflicto: “– ¡Ha empujado al Hermano! –exclamó Palacios–. ¡Lo ha tumbado, hermanito! Porque le marcó un fául nada más, le agarró del hombro, y le dijo: «¡Negro, negro e’ mierda!»” (Arguedas 1998: 311). Es sintomático que Linares no esté de parte del único hermano negro del colegio. Ello ocurre quizá porque, para él, Miguel, por tener estos rasgos físicos, merece la posición más baja en la jerarquía de las autoridades religiosas del internado de Abancay.

Pareciera que, para el Padre Linares, es el capital de poder acumulado lo que define la valía de un ser humano: la posesión de recursos para dominar a los demás. Si en los adultos, y especialmente en el contexto de la sierra peruana, esto se traduce en la posesión de territorio (lo que explica la admiración y respeto de Linares por los hacendados), en los niños esto se define o por, en su versión más evidente, la adscripción al mundo hacendado o por la inclinación a abusar de los demás. Se podría afirmar, entonces, que, en términos de Portocarrero, parte del “currículo oculto del colegio” (Portocarrero 2007: 265) consiste en la masculinización entendida como la adquisición de habilidades vinculadas al dominio de los otros tildados de inferiores tanto en el plano sexual como social. Si esto no fuera así, no se podría explicar el voluntario “hacerse el desentendido” de Linares respecto de las luchas para violar a la opa por las noches en el patio del colegio o el contacto con Antero (antes ni siquiera se había acercado a él) a partir de su vínculo con los sectores dominantes de Abancay. Síntoma de la adscripción al poder de este niño es su amistad con Gerardo (hijo del jefe de las fuerzas del ejército que toman Abancay) así como la reafirmación de su conciencia de pertenecer al sector hacendado.

Asimismo, a nivel de la sociedad de Abancay, Linares está en contra de cualquier manifestación social cuyo objetivo sea transformar las jerarquías de poder que rigen esta ciudad. Este personaje, en lugar de optar por una reflexión humana sobre las propias condiciones de libertad y las de los demás, propaga un adormecimiento mental y una idea

de las relaciones humanas estática, jerarquizada e incuestionable, y en ese sentido una visión de la realidad como inerte y carente de transformaciones y, en última instancia, de vida. Tiene, pues, una concepción del hombre alejada de lo que Gustavo Gutiérrez llama “una concepción dinámica e histórica del hombre orientado definitiva y creadoramente hacia su futuro actuando en el presente en función del mañana” (Gutiérrez 1984: 53), a pesar de que

La historia, contra toda perspectiva esencialista y fijista, no es el desarrollo de virtualidades pre-existentes en el hombre, sino la conquista de nuevas formas, cualitativamente distintas, de ser hombre; en vista a una realización cada vez más plena y total de sí mismo, solidariamente con toda colectividad humana”. (Gutiérrez 1984: 53)

El Padre Linares niega la agencia del hombre para la construcción de una sociedad en la que haya comunión entre los seres humanos y, por ello, en la que se dé la comunión de este con Dios, ya que la forma en la que se practica el cristianismo es a través del amor entre los hombres, que es el camino intrahistórico o el reflejo del amor entre Dios y el hombre: “Si alguno dice: amo a Dios, y aborrece a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve” (1 Jn 4, 20). En oposición a este amor, Linares dedica sus acciones a convencer a los sujetos de que acepten sus condiciones de vida como fijadas e inmutables y, por ello, en el caso de los que tienen menos poder, que sus condiciones de vida dependan de las decisiones de los que se ubican en la posición superior de la jerarquía social. Esta concepción de la realidad como intransformable lleva a que los sujetos con menos poder dependan de quienes se ubican en las posiciones sociales más altas de Abancay, es decir, se evidencia aquí la parcialidad de Linares hacia los poderosos y la negación del potencial de autonomía y las capacidades de los pobres. De allí su repudio a la acción de doña Felipa, personaje que se revela justamente contra las estafas de los salineros de Abancay, quienes dan preferencia incluso al ganado²² de los poderosos de esta región en lugar de servir a las personas sin poder:

—... No, hija. No ofendas a Dios. Las autoridades no tienen la culpa. Yo te lo digo en nombre de Dios.

²² El ganado, junto a las tierras de cultivo, constituyen la posesión de los hacendados en que se funda su riqueza. Así, dar la sal al ganado es preferir los intereses de clase y económicos de los hacendados sin importar que otro grupo social sea explotado y confinado a la miseria.

–¿Y quién ha vendido la sal para las vacas de las haciendas? ¿Las vacas son antes que la gente, Padrecito Linares?

La pregunta de la chichera se escuchó claramente en el parque. La esquina que formaban los muros de la torre y del templo servía como caja de resonancia.

–¡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! (Arguedas 1998: 273)

El Padre Linares defiende aquí los intereses de clase de los hacendados sin importarle que, al hacerlo, prive a otro grupo social de un bien tan apreciado en los pueblos de la sierra que, según González Vigil, sirve para realizar intercambios comerciales cuando no se cuenta con monedas (Arguedas 1998: 271, nota al pie). Defiende, entonces, la posesión exclusiva de un bien (la sal) por parte de un grupo social y realiza esto al mostrarse sordo ante el pedido justo por parte de una mujer que reivindica sus derechos y los del grupo social al que pertenece. Así, una parte de esta escena (la pregunta con la que se increpa a Linares: “¿Las vacas son antes que la gente, Padrecito Linares?”) evoca el versículo bíblico en el que Jesús señala “Pues ¡cuánto *más vale un hombre con una oveja!* Lícito es, por tanto, hacer bien en sábado” (Mateo 12, 12), y su estructura dialógica puede contrastarse con otro pasaje de la Biblia, a saber Mateo 15, 21-28. En este, una mujer cananea le pide a Jesús que comparta un bien (que, en este caso, no es la sal sino las curaciones que realizaba) con alguien que no pertenece al grupo social del nazareno. En este pasaje bíblico, se narra que, cuando Jesús estaba haciendo curaciones a los judíos que vivían fuera de Palestina (le dice a la mujer: “No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel”), ella le pide que libere a su hija del demonio que la estaba poseyendo (“Ten piedad de mí, Señor, Hijo de David; mi hija es malamente atormentada por el demonio”).

A pesar de la clara distancia que separa los dos pasajes, en ambos se solicita un bien según la convicción y la esperanza de que pueda ser devuelta la humanidad a sujetos que están viviendo en condiciones inhumanas: en la novela, la preferencia por los humanos marginales antes que por los animales de los hacendados; en el pasaje bíblico, la expulsión del demonio que deshumaniza a la hija de la cananea. Sin embargo, las reacciones de Jesús y Linares son opuestas, lo que se puede constatar en sus diferentes disposiciones a escuchar al otro y a dejarse transformar por él. Así, el intercambio verbal que nace, en ambos

diálogos, a partir de un punto común (la postura opuesta de los participantes respecto de quién merece la sal y, en el pasaje bíblico, respecto de quién es el destinatario de la curación) se desarrolla y se cierra de forma contrapuesta. Mientras que Jesús, luego de aclarar a la cananea los fines de su visita a las afueras de Palestina, cambia de decisión, le da la razón y la bendice (“¡Oh mujer, grande es tu fe! Hágase contigo como tú quieras”); Linares se mantiene terco en la condena de lo expresado por la chichera, ya que se opone a los intereses de clase que defiende y, por ello, cuando siente que la población que los escucha puede darle la razón, intenta negársela apelando a su pretendida filiación con Dios (“¡No me retes, hija! ¡Obedece a Dios!”); al no lograrlo la maldice: “El padre dijo algo y la mujer lanzó un grito: / –¡Maldita no, Padrecito! ¡Maldición a los ladrones!”. Así, en este fragmento de la novela, es evidente que el Padre Linares –en contraste con Jesús, que es capaz de cambiar de decisión para conceder la razón a los que están a favor de una mejor vida para los que sufren aunque esto implique reconsiderar quiénes son los destinatarios de su misión– se esfuerza por defender imperturbablemente los intereses de los poderosos y es impermeable al sufrimiento concreto del otro. La exposición al rostro concreto que sufre y reclama su derecho a la vida interpela a Jesús y transforma sus ideas preestablecidas y su práctica; ningún rostro humano es capaz, en cambio, de cuestionar la ideología y la práctica de Linares.

Asimismo, no basta, para remediar la condición de marginalidad de sujetos sin poder, como los colonos en la novela, la reparación superficial y momentánea de una carencia, como lo hace Linares cuando les entrega la sal, luego de maldecir y estar en contra de la toma de este producto. Ello porque de esta manera no se habrán eliminado las causas de esta situación de desbalance social y económico que niega el asentamiento de una dinámica de vida cristiana en el mundo. Es, más bien, una lucha contra las raíces de las estructuras sociales y religiosas que justifican esta situación de desigualdad entre los hombres la que logrará la desaparición real de la injusticia en las relaciones humanas; en otras palabras, esta lucha conseguirá la desaparición de las bases del contexto opresor en el que vive una gran parte de los seres humanos. Mientras que Jesús transforma aquello que, en la propia

concepción de su misión reducida en principio al pueblo judío²³, puede provocar muerte y negar la vida de otro, Linares actúa para ocultar cualquier intento de cuestionar la estructura social marginadora en Abancay, ya que la entrega de la sal a los colonos solo es una medida para asegurarse de que, en la hacienda de Patibamba, estos no intenten violentar su condición de casi esclavos. Así, el padre Linares usa más bien la repartición de este producto como símbolo de que, para sus patrones, la obediencia es la condición para acceder a una mejor condición de vida:

El robo es la maldición del alma; el que roba o recibe robado en condenado se convierte; en condenado que no encuentra reposo, que arrastra cadenas, cayendo de las cumbres nevadas a los abismos, subiendo como asno maldito de los barrancos a las cordilleras... Hijitas, hermanitas de Patibamba, felizmente ustedes devolvieron la sal que las chicheras borrachas robaron de las Salineras. Ahora, ahora mismo, recibirán más sal, que el patrón ha hecho traer para sus criaturas, sus pobrecitos hijos, los runas de la hacienda. (Arguedas 1998: 301)

Esta solicitud de obediencia en el humano también está presente en algunos de los discursos de Jesús en los que se plantea como un comportamiento que se debe tener para acceder al reino de Dios:

¿Quién es, pues, el siervo fiel y prudente, a quien constituyó su amo sobre la servidumbre para darles provisiones a su tiempo? Dichoso el siervo aquel a quien, al venir su amo, hallare que hace así. En verdad os digo que le pondrá sobre toda su hacienda. Pero si el mal siervo dijera para sus adentros: Mi amo tardará; y comenzaré a golpear a sus compañeros, y a comer y a beber con los borrachos, vendrá el amo de ese siervo el día que menos lo espera y a hora que no sabe, y le separará y le asignará su suerte con los hipócritas; allí habrá llanto y crujir de dientes. (Mateo 24, 45- 51)

En este discurso, como en el fragmento de la novela, no solo se alude a la relación de los sujetos con alimentos que no les pertenecen (“¿Quién es, pues, el siervo fiel y prudente, a quien constituyó su amo sobre la servidumbre para darles *provisiones* a su tiempo?”), sino que también, como en el discurso de Linares, podemos encontrar tres roles: el del amo que premia generosamente al que ha guardado obediencia (“Ahora, ahora mismo, recibirán más sal, que el patrón ha hecho traer para sus criaturas” en *Los ríos profundos* y “a quien constituyó su amo sobre la servidumbre para darles provisiones a su tiempo” en el pasaje bíblico), el de quien se comporta, según la lógica de cada historia, virtuosamente (el siervo

²³ Biblioteca de autores cristianos. *Nuevo Testamento*. Madrid: Editorial Católica, 1967, p. 78, nota al pie de página: “[...] Jesús iba en busca de los judíos que moraban fuera de los límites de Palestina, no a evangelizar a los gentiles, misión que reservaba a los apóstoles para después de su pasión (Jn 12, 20 y ss.)”.

fiel y los colonos respectivamente) y el que lo hace de manera viciada (el siervo malo y las chicheras respectivamente). Asimismo, en ambos textos, se propone que el que actúa de esta última forma recibirá un castigo terrible: “El que roba o recibe lo robado en condenado se convierte; en condenado que no encuentra reposo, que arrastra cadenas, cayendo de las cumbres nevadas a los abismos, subiendo como asno maldito de los barrancos a las cordilleras” y “[se] le asignará su suerte con los hipócritas; allí habrá llanto y crujir de dientes”.

Para Jesús, la hipocresía era producto de una mentira que el hombre se había implantado para justificar sus actos malvados, la que terminaba convenciéndolo de la justicia de sus acciones. Por eso, la hipocresía impedía al hombre ser verdaderamente justo, lo que hace que el Reino de Dios no tenga cabida en este mundo. La hipocresía es, entonces, el acto más duramente juzgado por Jesús. Además, en ambos textos, no solo se castiga el acto efectivo tildado de vicioso, sino también la opción por este acto, que es desde donde se gesta su ejecución. Por ello, en la novela, se señala que “el que recibe lo robado en condenado se convierte”, es decir, el que lo acepta y se beneficia con él y no necesariamente el que lo realiza efectivamente; por su parte, el pasaje bíblico hace hincapié en que lo que hace “malo” al siervo es el convencimiento de lo “beneficioso” que resulta para él actuar de esta manera: “Pero si el mal siervo *dijera para sus adentros* [...]”. Habría que agregar que Linares considera que quien está expuesto a un acto rebelde puede tomar una postura de este tipo. Así, el que recibe lo robado no solo es beneficiario de un robo particular, sino, por exposición a un comportamiento de este tipo, alguien que potencialmente puede robar. Por su parte, en la escena bíblica, puede interpretarse que, si Jesús confina al “siervo malo” al lugar de los hipócritas, que son los que tienen “una relación con Dios exterior, que no cambia lo profundo de [su] la persona” (González Faus 1994: 65), nos quiere decir que no basta con parecer que se sigue a Dios, y en ese sentido actuar de forma que no parezca viciosa, sino que nuestros actos verdaderamente deben estar regidos por su voluntad de justicia. Así, en lo más profundo del hombre es donde debe estar ausente la posibilidad de realizar un acto injusto, opuesto a la voluntad de Dios; entonces, el rechazo firme de la voluntad que conduce a realizar actos injustos es lo que hace virtuoso y justo al hombre.

No obstante, mientras Jesús difunde por medio de este discurso una obediencia a la voluntad de Dios que consiste en actuar con justicia y en evitar la soberbia de quien no se reconoce religado al Padre, Linares trastoca en su discurso lo que es justo e injusto mediante una condena a una acción que buscaba reivindicar la injusticia en la que viven los marginados de Abancay. Y este tipo de práctica es precisamente una de las formas en las que se expresa esta hipocresía enraizada en una mentira sobre la justicia de los actos que critica Jesús. Aquí particularmente hay “una medida diversa para medirse a sí mismo y a los otros; y además una medida favorable a sí mismo” (González Faus 1994: 65). El que toma la sal merece, según Linares, convertirse en un condenado “que arrastra cadenas, cayendo de las cumbres nevadas a los abismos, subiendo como asno maldito de los barrancos a las cordilleras”, mientras que su deseo de apropiarse de la voluntad de todos los pobladores de Abancay no genera en él ningún cuestionamiento. La toma de la sal merece el castigo de un condenado que cae de un abismo e intenta salir de él en una dinámica sin fin (“que no encuentra reposo”).

Esta práctica consistente en tergiversar “lo justo” tiene una larga tradición en la historia de la humanidad. Es lo que Jesús, por ejemplo, criticaba a los fariseos, quienes creían que cumplían rectamente la ley de Dios en sus vidas al anteponer lo que consideraban los preceptos de Dios a la humanidad: “La santidad se definía para ellos en el orden de mérito objetivo y de la responsabilidad personal” (Echegaray 2003: 127). Pero Jesús enseña que una concepción de Dios que se oponga al bienestar del hombre es inconcebible: “Jesús ataca globalmente una concepción de la fe que establece sus contenidos independientemente del amor al prójimo e interpone barreras formales entre un grupo elegido y la masa de los pobres” (Echegaray 2003: 133). Es, más bien, entonces, el amor liberado de cualquier barrera lo que define una práctica auténticamente cristiana y este amor es el que demuestra la chichera doña Felipa al darse cuenta de que es válido oponerse a cualquier medida que deshumaniza a costa de satisfacer intereses económicos viles. Frente a la concepción de la obediencia presente en el discurso de Linares (obedecer a los intereses que él representa), la verdadera obediencia a Dios se juega en el escuchar y seguir el ritmo de la vida que crece y se desarrolla en cada uno de los seres humanos.

Esta presentación de lo injusto como justo se realiza por medio de una monopolización del saber ético. En la novela, el padre Linares se presenta, ante los pobladores de Abancay, como el que puede discriminar con mayor autoridad lo que es justo de lo injusto. Aquella posición que consiste en ser la conciencia social y espiritual de Abancay tanto en la ciudad cuanto en el colegio se plantea desde la primera referencia al sacerdote en la novela:

El día que llegamos repicaban las campanas. [...]. Las mujeres y la mayor parte de los hombres estaban arrodillados en la calle. [...]. La mujer le dijo que en ese instante operaban en el Colegio al padre Linares, santo predicador de Abancay y Director del Colegio. (Arguedas 1998: 188)

Pero esta posición de Linares ha sido obtenida a partir de sus esfuerzos para convencer e imponer en los demás personajes la idea según la cual solamente su interpretación y su perspectiva de los conflictos ocurridos por intereses sociales o económicos en Abancay son válidas. Con ello, pretende constituirse en la única voz autorizada no solo para dirimir cuál es la forma más justa de resolverlos, sino también para juzgar y comprender sus propios procedimientos de resolución de estos conflictos: Linares, en toda la novela, intenta invalidar cualquier juicio o duda sobre su proceder. Él se asume como la conciencia ética y espiritual de Abancay y para mantener esta función encubre cuanta idea pueda contradecir la versión que él ofrece de los conflictos sociales surgidos en Abancay. Esta práctica de silenciamiento de ideas y hechos, sumada a la tergiversación que realiza de tópicos cristianos –la preferencia no por los pobres, sino por los poderosos–, son las dos estrategias retóricas fundamentales presentes en la estructura de sus discursos. Este recurso retórico de encubrimiento se nota, por ejemplo, en la negación violenta de la posibilidad real, señalada por el Peluca, del empleo de la violencia del ejército para reprimir la rebelión de las chicheras (“–Padrecito, ¿qué dice que la tropa va a entrar a Abancay por Huanupata, fusilando a las chicheras? –preguntó el Peluca / – ¿Qué imbécil criminal ha dicho eso? El ejército viene a restablecer el orden” [Arguedas 1998: 319]), así como en la mentira dicha a Ernesto sobre las causas de la muerte de la opa: “Yo llevé el cadáver de la demente al hospital. Fue un ataque al corazón” (Arguedas 1998: 435).

Bajo este reiterativo ensombrecimiento de la totalidad de aristas que configuran estos conflictos sociales, subyace una concepción del humano opuesta a la de Jesús. Para Linares,

la persona no es un ser cuyo proyecto consiste en la búsqueda de su libertad, sino en suspender su capacidad de decisión, por lo que necesita una autoridad que elija lo más conveniente para ella. De esta concepción sobre el hombre se desprenden dos ideas que Linares tiene presentes en su interacción con los personajes de la novela. La primera es que es perjudicial para el hombre estar expuesto a situaciones que desborden el control de quien representa a la máxima autoridad de una comunidad humana, que, en Abancay, es él mismo. En este sentido dice a los alumnos del internado luego de que presenciaron la afrenta, que él no pudo detener, entre el Lleras y el hermano Miguel: “¡Hijos míos! Quien ve cometer un gran pecado debe pedir perdón a Dios; el gran pecado salpica; todos los testigos debemos arrodillarnos y clamar a fin de que ni rastros, nada, nada de la mancha persista, ni en el corazón de los que delinquieron ni en el pensamiento de los que tuvieron el infortunio de ser testigos” (Arguedas 1998: 313). Si entendemos que por “pecado” Linares se refiere a cometer un acto desaprobado por él, ser “testigo” de un acto de este tipo instala, en el pensamiento del observador de dicho acto, la creencia de que también él puede ejecutarlo. De allí la intención de este sacerdote de hacer creer que todas las situaciones que suponen un conflicto humano están bajo su control.

La segunda idea consiste en que, ya que el hombre está encarcelado en la indecisión y la irreflexión sobre la justicia del mundo que lo rodea, aquel es, según Linares, incapaz de contradecir sus convicciones. Así, si algún sujeto se opone a lo afirmado por Linares, está equivocado: “Te atreves pequeño. *Si eres inocente, no juzgues. Yo soy hijo de Dios*” (Arguedas 1998: 296), le dice a Ernesto; “*¡No me retes, hija! ¡Obedece a Dios!*” (Arguedas 1998: 273), ordena a doña Felipa. La idea que se desprende de estas dos intervenciones es que, como el que lo juzga no puede tener razón, al hacerlo está realizando una proyección de la propia culpa sobre él. En efecto, el que lo juzga automáticamente se convierte en culpable; por el contrario, si se está de acuerdo con él y se le da la razón, se puede ser inocente. En otras palabras, el que comparte sus convicciones puede ser justo y el que no las comparte cae en la categoría de los injustos. Así, por medio de su habilidad retórica, Linares transforma los reclamos justificados de los demás en injustificados; intenta obstruir, de esta manera, la posibilidad de que los otros sujetos lo interpelen y transformen sus convicciones. No obstante, en la novela, este convencimiento sólido sobre sus propias ideas

es una tarea que Linares se da a sí mismo, es decir, es un ideal para él, ya que en realidad sí duda del fundamento de dichas convicciones. El tomar en cuenta el juicio de Ernesto es indicio de que, al menos, no ignora que se le puede refutar, y la final aceptación ante este de su rol de enmascarador de la injusticia de Abancay es el anuncio de un proceso autocrítico en Linares.

No obstante, de manera paralela a esta puesta en cuestión y para contrarrestarla, Linares intenta consolidar su posición de dirimente de los conflictos sociales que ocurren en Abancay por medio de una apropiación exclusiva del respaldo de Dios. A través de este respaldo, justifica sus decisiones y convicciones cuando se da cuenta de que ya no cuenta con otro argumento para hacerlo (“[...] Las autoridades no tienen la culpa. *Yo te lo digo en nombre de Dios*”. [Arguedas 1998: 273]; “Te atreves pequeño. Si eres inocente, no juzgues. *Yo soy viejo, e hijo de Dios*” [Arguedas 1998: 296]); asimismo, no acepta que otros sacerdotes o hermanos usen de esta misma referencia a Dios como fundamento de sus actos, lo que explica la recriminación a Miguel cuando este último señala: “– Me empujó por el pecho, me derribó al suelo. Entonces no pude más, y por Dios, *con la mano de Dios, lo castigué*. / –¿Con la mano de quién? ¿Con la mano de quién, dice usted? –preguntó el Padre” (Arguedas 1998: 310). Pareciera que Linares creyese que la voluntad de Dios solamente puede entenderla él. Así, esta filiación con Dios a la que recurre el Padre Linares es presentada por él como la fuente de autoridad retórica de sus discursos. Entonces, su capacidad interpretativa del mundo de las interacciones humanas de Abancay se encuentra fundada en su condición de canal a través del cual se transmiten los designios de Dios para este mundo. Desde su condición de predicador cristiano, convierte a esta fuente en la justificación de sus acciones sin importarle si estas realmente siguen una ética cristiana.

Sin embargo, debido a esta autoridad que ha construido sobre sí mismo, muchos personajes esperan su opinión sobre la validez ética de sus acciones. La pide doña Felipa, por ejemplo, antes de repartir la sal. Ello ocurre porque ella no es completamente consciente de que Linares ha trastocado el mensaje cristiano de la preferencia por los pobres, aunque su práctica solidaria y su liderazgo permiten ver que intuye cuál es el camino de la ética. Se podría decir, entonces, de Linares lo que Jesús decía de los escribas o doctores de la ley:

haberse apoderado del conocimiento ético para tergiversarlo, incluso ante sus propias conciencias (el autoengaño del padre Linares, según se ha visto antes). Jesús expresa esta idea claramente en Lucas 11, 52: “Ay de ustedes, legistas, que se han apoderado de la llave de la ciencia: ustedes mismos no han entrado y a los que querían entrar se lo han impedido”. Pero el vivir cristianamente especialmente para un predicador de Dios, como es el caso de Linares, no solo supondría un conocimiento teórico-intelectual de esta parcialidad por los pobres necesaria para propiciar una fraternidad humana, sino una participación activa en la lucha contra las condiciones de desigualdad en que viven los hombres y mujeres, incluso hasta el empobrecimiento y el desclasamiento solidarios. Ya lo había mencionado Jesús en Mateo 16, 24: “El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame”, “versión histórica de lo que luego se teologizará como su empobrecimiento trascendente: la encarnación. Lo que interesa recalcar aquí es que ese empobrecimiento trascendente se historiza no solo asumiendo carne humana, sino asumiendo la solidaridad con los pobres y desclasados.” (Sobrino 1982: 232).

Este empobrecimiento solidario se realiza, si no asumiendo las condiciones materiales específicas de los pobres, sí haciendo suya una praxis activa que transforme las causas de la opresión en que vive una gran parte de la población del mundo. Para ello es necesario “abrir los ojos” hacia el sufrimiento que padece este grupo de personas, así como una conciencia clara sobre las causas de una pobreza que no es destino o fatalidad sino injusticia creada con manos humanas y, por lo tanto, reversible por medio de la acción del mismo ser humano. Se trata, en efecto, de estar con el pobre pero contra la pobreza que lo oprime. Implicará esto, pues, seguir un cauce histórico en el que el sujeto puede ser privado de la propia situación de comodidad en que vive si por medio de esta avala este sistema social opresor. Aquella toma de posición supone, entonces, poder asumir la pérdida de seguridad de las condiciones de la propia vida y, por ello, vivir desde el sufrimiento del grupo social marginado, decisión que en la novela es tomada por Ernesto y no por la máxima autoridad de la Iglesia.

2.2. El sufrimiento como negación de la vida

Desde una ética cristiana, el sufrimiento puede ser un espacio de aprendizaje en tanto abre a la identificación con la situación de los oprimidos y permite cuidar y promover las condiciones que garantizan la vida digna, promesa del Reino. No obstante, esta identificación no implica reducir el dolor del otro a una oportunidad para construir una imagen de bondad en el sujeto que actúa de manera solidaria. Tampoco implica entender el dolor del otro como una condición permanente. Se trata, más bien, de no convertir el dolor del otro en objeto de la propia satisfacción personal ni en una situación inmanente y perenne. Respecto de lo primero, la comprensión del dolor del otro y la justa respuesta ante él pasan por no transformarlo en una oportunidad para exhibir nuestra supuesta bondad, es decir, esta comprensión se consigue eliminando lo que González Faus llama “esa insólita tentación de masturbarse con el dolor ajeno –valga la expresión– a la que los hombres somos tristemente proclives” (González Faus 1979: 107). En cuanto a lo segundo, la resignación al dolor supone atrofiarlo como posibilidad de transformación de esta realidad de muerte en vida, en la realización del Reino de Dios. Fijar al otro en su dolor supondría, no confiar en el posible desarrollo de sus capacidades.

El Padre Linares construye precisamente su identidad por medio de estos dos procedimientos de apropiación deformadora del dolor humano que, en la novela, se reflejan en su obsesión por hacer llorar a todos los sujetos que considera inferiores, como los niños y los indígenas. Así se manifiestan su conformidad e incluso alegría ante las lágrimas por sentimientos de culpabilidad. Muestras de este regocijo se observan en la escena del canto del rosario con fervor por el sentimiento de culpabilidad de los internos luego de que Añuco los acusara de masturbarse: “Durante el rosario, después de la comida, lloraron algunos de los pequeños. El Padre Director se sorprendió mucho. Pero se sintió muy satisfecho del sollozo intenso de los alumnos. Por única vez el rosario fue coreado con gran piedad y fervor” (Arguedas 1998: 226). Este aprovechamiento del dolor ajeno por parte de Linares no solo es usado para construir a través de los demás una imagen de sí mismo como afectado por el dolor del otro, sino también para autorepresentarse como un individuo justo. Recordemos que esta representación de sí es necesaria para no sentirse desestabilizado ante su tarea de mantener el orden social injusto en Abancay. Hacia esta representación de sí

mismo como virtuoso, para los demás y para sí mismo, están dirigidos sus acciones y discursos en la novela. Ello explica la dinámica de sus diversos sermones, que adquieren, más allá incluso de su contenido, la función de afirmar su condición humana de justo tanto política (su supuesto interés por el bienestar de los demás) como religiosamente (su supuesto seguimiento honesto de los designios de Dios). Los actos del Padre Linares devienen una actuación cuyo fin es construir una imagen positiva de sí para los demás y para sí mismo.

Todas las acciones de Linares, incluidos sus sermones, se convierten en actos que afirman su posición en lo más alto de la jerarquía social y espiritual de Abancay, afirmación que le permite combatir esa sensación que recorre la novela de que el mundo que sustenta las prácticas sociales, políticas y religiosas de esta ciudad está por transformarse. Ante las diversas revoluciones que cuestionan la supuesta justicia del sistema social de Abancay, Linares necesita una representación sólida de sí mismo para que, a partir de esta, pueda combatirlos y mantener este sistema social. Por eso está muy alerta a los cuestionamientos que realiza Ernesto sobre la justicia de sus actos o su constante desprecio de toda situación que cuestione la transformación de la jerarquía de poder en Abancay. Por eso, además de la necesaria automentira para no concebirse como injusto, se comprende su preocupación de que no queden grietas en su imagen de líder espiritual y político de Abancay; de allí también su turbación porque un niño sea quien ponga en duda el carácter monolítico de su identidad.

No obstante, que las fuerzas que intentan desestabilizar las jerarquías sociales de Abancay lo afecten es síntoma de que Linares puede cambiar, ya que es posible hacerlo dudar de su falsa autorrepresentación de justo, especialmente en sus discusiones con Ernesto y Felipa. Sin embargo, este indicio de que puede hacerse dudar de su real condición de justo no elimina esta tendencia de Linares a mantener de forma monolítica su identidad, intención que se proyecta en el deseo de mantener las jerarquías de Abancay. Y este estado que desea mantener en Abancay solo es posible si en las capas sociales más bajas se vincula el sufrimiento con la culpa, que es justamente la creencia que quería erradicar Jesús de la sociedad en la que se desarrolló. La culpa como aparato para sustentar un sistema social

es lo que encontró Jesús en su experiencia en el mundo y es ante lo que se rebela. En la novela, la función de la presencia de la opa en el internado para Linares es justamente la de motivar en los alumnos el vínculo entre sufrimiento y culpa al hacerles tomar conciencia de que efectivamente pueden exteriorizar una sexualidad cercana a la animalidad. Sin embargo, este vínculo con la culpa no solo está presente en los alumnos, sino también en todos los que están subordinados en algún sentido al Padre; se percibe, por ejemplo, en las creencias de la cocinera del colegio al referirse a la opa:

[...] Pero tiene que sufrir todavía, dicen. A eso ha venido –dice la cocinera.

–¿Sufre?

–¡Es gente! ¿Por qué no va a sufrir? ¿Acaso es callo muerto su cuerpo?

–¿Por qué sufrir solamente?

–Para eso Dios la ha mandado a este pueblo. (Arguedas 1998: 400)

Cabe aclarar que negar el dolor como realidad última de las personas no significa desconocer su presencia en el mundo. La idea no es esconder la realidad sufriente y oprimida de gran parte de la comunidad andina. Tampoco se trata de desaparecer momentáneamente la realidad sufrida por gran parte de esta comunidad a modo de calmantes que solo adormecen contra el dolor pero que no liberan de él. Pero no enmascarar el dolor del mundo no significa conformarse con vivir en él. Por ello, se puede afirmar que las condiciones de privación solo pueden ser un medio para profundizar en la fe y entender cómo ella puede fortalecer la propia vida al comprender las condiciones en que viven los grupos desposeídos del mundo.

Así, toda práctica que intente hacer que las personas se queden en el dolor es anticristiana, ya que supone creer que para Dios las condiciones de privación son las que Él quiere que sean permanentes en la vida de las personas. Nada más alejado de la concepción de Dios que se desprende de los actos de Jesús, que más bien es un Dios de vida, y por ello preocupado por el bienestar de aquellos cuyas vidas están en riesgo. Muestra de esto es el acercamiento concreto de Jesús a los más marginados para acogerlos de manera tan profunda que acaba con todo lo que pueda hacer sufrir o deshacer sus existencias, lo que genera como consecuencia “una experiencia de Dios como experiencia gozosa” (González Faus 1979: 97): “En aquella hora se sintió inundado de gozo en el Espíritu Santo y dijo: Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y

prudentes y las revelaste a los pequeños. Sí, Padre, porque tal ha sido tu beneplácito” (Lucas 10, 21). Este encuentro gozoso con los pobres y marginados se expresa, por ejemplo, en las comidas de Jesús con estas personas. En Medio Oriente, como también ocurre en otras culturas, compartir una comida con alguien es una forma de expresar acogida al otro o amistad, por lo que Jesús, a través de esta iniciativa, demuestra que quiere vincularse profundamente con estas personas que habían sido excluidas por toda la sociedad para, a partir de ello, invitarlos a la conversión y plantear así que todos están convocados a participar del Reino de Dios. De esta manera, estas comidas tenían como objetivo llevarles un mensaje de esperanza a estas personas que sentían, gracias a este acercamiento de Jesús, recuperada la dignidad. La misión de Jesús es, entonces, devolver la humanidad que estas personas sentían perdida. Por eso, a la pregunta de fariseos y escribas “¿por qué coméis y bebéis con publicanos y pecadores?” (Lucas 5, 30), Jesús responde: “No tienen necesidad de médicos los sanos, sino los enfermos, y no he venido a llamar yo a los justos, sino a los pecadores a penitencia” (Lucas 5, 31).

Pero, así como Dios busca efectivamente por medio de Jesús encontrarse con los desposeídos, el hombre se acerca a Dios recorriendo el tránsito de Jesús de la crucifixión a la resurrección y ello se realiza solo si se permanece cercano a los crucificados del mundo, es decir, a los que padecen una situación que ya no merece llamarse vida. Luchando contra la condición sufriente de estos sujetos, en palabras de Sobrino “dando vida a los crucificados; dando vida a quienes están amenazados en su vida” (Sobrino 1982: 246), es como se vive en el seguimiento de Jesús, ya que el mismo Dios, por medio de Jesús, estuvo en la cruz, lo que demuestra la cercanía y la concreción con la que Él experimentó la vivencia del dolor y el sufrimiento humanos. Este vivir el dolor humano supone salir de uno por la interpelación y la indignación ética frente al dolor del otro, es decir, interiorizar que el dolor del otro es un escándalo ante el que uno no puede permanecer indiferente. Se trata de comprometerse a mitigar este dolor, aunque esto suponga adquirir la condición de marginado, como efectivamente lo hizo Jesús en el mundo histórico.

Nada más opuesto a este compromiso con los subalternos y pobres que la relación del padre Linares con estos. Para él, estas personas son importantes en cuanto son instrumentos para

su beneficio personal. Por ello, Ernesto dice esto sobre Linares en la escena en la que este último lo sorprende discutiendo con un compañero y el hijo del jefe del ejército –Gerardo–: “La atención que nos prestaba era, claramente, un homenaje al hijo del jefe de la guardia, al nuevo campeón. [...] El Padre los halagaba, como solía hacerlo con quienes tenían poder en el valle” (Arguedas 1998: 416). Así, la relación de Linares con los marginados en la novela es la de una jerarquía en la que no pueden gestarse vínculos afectivos, solo mero trato funcional, lo que está en las antípodas de la preocupación de Jesús por la vida de los insignificantes de la historia. El Padre Linares quiere, por el contrario, confinarlos a esta condición de subalternos. Por ello, se encarga de hacer creer a los colonos que la justicia de Dios se dará fuera de la historia, afirmación que se encuentra en las antípodas de la forma concreta de materializar esta justicia en el mundo intrahistórico propia de Jesús. El amor de Dios, intenta convencer Linares a los colonos, no es un hecho que tenga realidad en el mundo histórico: “¡Lloren, lloren –gritó–, el mundo es una cuna de llanto para las pobrecitas criaturas, los indios de Patibamba!” (Arguedas 1998: 300).

Desde esta lógica, las muestras del amor de Dios se expresan únicamente después de la muerte. Se niega así el proceso de conversión de la situación de crucifixión o sufrimiento en resurrección o vida. El padre Linares pacta, usando la terminología de Sobrino, con la cruz y no con el crucificado. Se asocia a la muerte y no a la vida que tiene presente a la muerte para enfrentarla y derrotarla. De esta manera, en lugar de que la vida desborde la muerte, la muerte se proyecta hacia la vida anulándola, proceso mortífero motivado, según Linares, por la misma divinidad: “¿Quién padeció más que ella [la Virgen]? ¿Tú, acaso, peón de Patibamba, de corazón hermoso como el ave que canta sobre el pisonay? ¿Tú padeces más? ¿Tú lloras más?” (Arguedas 1998: 300). Establece el Padre Director, de esta manera, una jerarquización de la condición sufriente que excede a lo humano porque el lugar desde donde se proyecta al resto de seres es, en este caso, la Virgen y antes, en la misma escena, Linares ha señalado que es Dios mismo. Desde esta lógica macabra, se desprende que no hay que esperar la transformación de esta condición sufriente en la vida; no se debe aspirar, entonces, a dejar de ser oprimido:

Todos padecemos, hermanos. Pero unos más que otros. Ustedes sufren por los hijos, por el padre y el hermano; el patrón padece por todos ustedes; yo por todo Abancay;

y Dios, nuestro padre, por la gente que sufre en el mundo entero. ¡Aquí hemos venido a llorar, a padecer, a sufrir, a que las espinas nos atraviesen el corazón, como a nuestra señora! (Arguedas 1998: 300).

Se desea anular así en los colonos todo intento de luchar contra el dolor en sus vidas. En este discurso, el adoctrinamiento en la pasividad se sustenta en dos ideas. La primera es la de una divinidad que comparte las vicisitudes de su creación, pero no para impulsarla a ser el propio agente de su vida y, por ello, de su liberación, sino para instalarla en la conformidad con este sufrimiento. A partir de esta idea, se desprende que así como Dios sufre y acompaña en este sentimiento al hombre, lo natural sería que este último permaneciese en este estado. Pero esta idea se apoya en una segunda, entrañada también en este discurso: la de que el hombre debe imitar desde sus propias posibilidades a Dios, pero a un Dios que tiene como principal atributo el sufrir. Así, como los colonos son los que tienen menos posibilidades en cualquier ámbito de sus vidas porque tienen menos poder, serían, desde la lógica de este discurso, los que menos padecen. En resumen, para Linares, la condición propia de hombre, como creatura de Dios, es su permanencia en el dolor, porque el mismo Creador vive esta situación. Además, siguiendo la lógica de este discurso, como el más poderoso, es decir Dios, sufre más, el menos empoderado, que en este caso serían los colonos, padecería menos. Pero lo que encubre Linares es que, en el Abancay representado en *Los ríos profundos*, el que tiene menos poder se encuentra en esa situación por los abusos de los más poderosos, y por tanto es el que ha vivido de forma permanente y recurrente un padecimiento generado por ellos.

Para Linares, la justicia para los marginales no debe hacerse real en sus vidas y, además, intenta convencerlos de que si no tratan de luchar por ella en el mundo histórico pueden liberarse de un sufrimiento eterno luego de la muerte: “El que roba o recibe lo robado en condenado se convierte, en condenado que no encuentra reposo” (Arguedas 1998: 301). Esto no está en consonancia con las enseñanzas de Jesús, quien luchó para que el hombre tuviera condiciones de vida dignas en este mundo y por medio de sus acciones participó en la construcción de las condiciones de una realidad donde el amor de Dios se proyecte a todos los seres. El Padre Linares predica, entonces, un cristianismo que no promueve acciones concretas en el mundo y reivindicadoras de condiciones de vida digna. Sin embargo,

En América Latina, una teología creacionista es insuficiente e ideologizada, pues desde la inercia de la creación no se llega, en presencia del pecado histórico, a generar vida. Es también muy importante recordar el problema de la verdadera vida según el plan de Dios y en las circunstancias históricas que lo condicionan y posibilitan. Pero ambas consideraciones tienen que recoger, para integrarlo históricamente, el originario plan de Dios para la vida. (Sobrino 1982: 164).

El padre Linares llega a convertir la asunción del dolor no en la condición para hacerse responsable de la propia vida y poder liberarla del dolor sino como una forma de adormecer y eliminar las esperanzas de los sujetos para forjar sus propias vidas, lo que se opone claramente a la forma como Jesús vivió el dolor: “Como precio de la fecundidad de la vida” (González Faus 1979: 100), es decir, como aceptación de que el dolor está en la historia humana para derrotarlo sin dejarse gobernar por él, para hacerlo el motor que moviliza justamente el querer vivir. Aquello, señala González Faus, es típico del hombre que no busca desentenderse del dolor, sino que, aunque no ha sido derrotado por este, posee una familiaridad con él, que se gesta por una concepción del amor como una capacidad de respuesta que brota ante la necesidad del otro (González Faus 1979: 100). Linares, en cambio, tiene una dureza de corazón porque se cierra ante el dolor del otro, lo que hace que este se enquistase en el Abancay representado en la novela y, por ello, produzca un gran número de víctimas.

2.3. La antiencarnación: la sed de poder

Mediante la encarnación, Dios asumió en Cristo la condición humana, pero el hacerse hombre en Jesús implicó afrontar el mundo desde las dificultades que padecen los hombres y, en particular, desde las dificultades de un hombre que pertenecía a un sector marginado y pobre. Jesús no usó su filiación divina para librarse de vivir desde los condicionamientos humanos. Ello se ve, por ejemplo, en su negativa a la tentación de bajar de la cruz. Se puede afirmar que lo que realiza, entonces, es un abandono de cualquier condición que transforme el mundo desde un actuar que no nazca del mundo mismo, lo que, sin embargo, debe guiarse por y hacia la voluntad de Dios. Este no aprovechar su poder, que incluso está más allá de lo humano, es la elección opuesta a la del Padre Linares, quien usa su condición de representante de la Iglesia para manipular a los sujetos.

Asimismo, y en consonancia con su encarnación en un humano carente de poder, Jesús elige también no pactar con los poderosos de este mundo para realizar su misión. Pero no solo se queda allí, ya que incluso no usa en sus relaciones la dinámica del poder que emplean estos. Así, además de criticar a estos sectores, la interrelación de Jesús con las personas se basa en una lógica opuesta a la de los poderosos: donde ellos ven virtud, Jesús ve hipocresía; donde ven a Dios, Jesús ve idolatría. Nada más opuesto a Linares que el desprendimiento del poder para actuar en el mundo e incluso de la parafernalia de su exposición hacia los demás, lo que también es rechazado por Jesús: “En la cátedra de Moisés se han sentado escribas y fariseos. Hagan, pues, y guarden lo que les digan, pero no imiten en las obras, porque ellos dicen y no hacen” (Mateo 23, 2-3).

Entre el gusto por el poder del Padre Linares y el desprendimiento de aquel por parte de Jesús se abre, en consecuencia, un abismo. Por ello, la práctica de Linares no puede ser tildada de auténticamente cristiana. Aquello explica su tergiversación de la preferencia de Jesús por los pobres y del sentido del sufrimiento cristiano. El Padre Linares, más bien, es parcial hacia los poderosos, defiende la estructura social que les otorga esta condición y la experiencia del sufrimiento para él es una letanía que adormece a las personas que lo padecen y las encarcela en la marginalidad. Esta pasión por el poder propia de Linares, entonces, aliena estos preceptos cristianos y, al difundirlos, interioriza esta alienación en los sujetos. En otras palabras, esta tergiversación del cristianismo por parte de Linares es una fuerza que deshumaniza a los pobladores de Abancay, debido a la influencia que el padre Director tiene gracias a la autoimagen de hombre justo. Por ello, se sugiere en la novela que el discurso del Padre Linares tiene la cualidad de hacer que los sujetos introyecten el contenido que transmite. Esta es una de las razones por la que Ernesto le pide que no lo acuse de culpable de haber violado a la opa:

–¡Di, oye, demente! ¿Entraste a su cama?

–¡Padrecito! –le volví a gritar sentándome–. ¡Padrecito! No me pregunte. No me ensucie. Los ríos lo pueden arrastrar; están conmigo. ¡El Pachachaca puede venir!
(Arguedas 1998: 432)

Pero la creencia de Linares respecto de la pretendida validez del sistema social de Abancay no solo está fundada en el autoengaño de raíz de este personaje en cuanto a la “justicia” de

este sistema social y en su legitimidad como defensor de este, sino en su versión del cristianismo: según él, se ejerce a través del poder y se olvida que toda sociedad regida por el poder, incluso por más justa que sea, no puede justificarse como fin último desde el cristianismo, es decir, como gobierno regido por las leyes de Dios. El Dios que se reconoce en las enseñanzas de Jesús no avala el uso del poder sobre alguna comunidad humana en su nombre, porque lo que el hombre realiza en este proceso es hacer pasar este poder por el poder de Dios, lo que termina sustituyendo al mismo Dios. Expresión grotesca de esta apropiación deformadora de la voluntad de Dios se observa en los motivos que en Jerusalén llevaron a matar a Jesús: los que deciden su muerte lo hacen en nombre de Dios, pero de una divinidad que aseguraba la pax romana (“Hemos encontrado a éste pervirtiendo a nuestro pueblo; prohíbe pagar el tributo a César y dice ser Él el Mesías rey” [Lucas 23, 2]) o la teocracia en torno al templo judío. Para evitar esto, “la única forma de ser cristiano un poder es el aceptar de raíz la crítica y constante relativización que de él hace el cristiano” (González Faus 1977: 56). Por ello, todas las acciones de Jesús en el mundo demostraron una crítica a todo poder humano o una caracterización de este como momentáneo e interino. Incluso, en cierto sentido, su encarnación en el ser humano supuso una suspensión de la acción directa del poder de Dios en el mundo.

Por ello, la labor de la Iglesia es expresar a través de sus discursos y acciones que el poder humano es provisional y que ella misma no es la franquicia exclusiva del poder de Dios. Nada más alejado del proceder de Linares, para quien, como ya se ha señalado, todas sus decisiones se fundan en el mismo poder de Dios. Así, para el padre Director, él es un canal desde el que este se expresa. Este procedimiento de justificación de sus actos por medio de una supuesta adscripción cristiana se observa en los altercados, tanto con doña Felipa (le increpa “¡Obedece a Dios!” [Arguedas 1998: 273]) como con Ernesto (se defiende de este niño diciéndole “Yo soy viejo, e hijo de Dios” [Arguedas 1998: 296]), ocurridos por la entrega de un poco de la sal capturada por los poderosos a los colonos, a pesar de que “la voluntad de Dios no es un misterio, por lo menos en cuanto atañe al hermano [es decir al prójimo, a otro humano] y se trata del amor”²⁴, y por ello no es congruente afirmar que se

²⁴ Frase de Kaesemann en su libro *La llamada de la libertad* incluida en el texto de Jon Sobrino. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae, 1982, p. 214.

sigue a Dios si se avala o se ignora la deshumanización de un grupo de seres humanos; en otras palabras, si no se discierne cómo actuar como lo hizo Jesús, quien es el prototipo de todo discernimiento cristiano, es decir, finalmente, de cómo se obedece a Dios.

Si se analiza con detenimiento los contextos en que se insertan estas discusiones de Linares con Ernesto y Felipa, se descubre que son más bien el niño y la chichera quienes fundan sus acciones y las motivaciones de ellas en un discernimiento cuya estructura es congruente con la de Jesús. Según Jon Sobrino, este discernimiento consta de cuatro criterios. El primero es la “encarnación parcial”, es decir, Jesús habita en aquellos lugares que fuesen capaces de encaminarlo a la totalidad de Dios, que consiste en ser y estar con los insignificantes de la historia. De esta manera, por ejemplo, Ernesto contesta a Linares, cuando este último le interrogaba y azotaba por su participación en la repartición de la sal a los colonos de la hacienda de Patibamba: “Ellas no robaron; no quisieron recibir nada. Les entregamos la sal y corrían” (Arguedas 1998: 296). En cambio, Linares justifica esta práctica y por eso increpa a Ernesto en esta misma escena de esta manera: “Lo robado, no hijo. Lo robado ni para los pobres” (Arguedas 1998: 296).

El segundo criterio de este discernimiento es que debe conducir a una praxis eficaz de amor. Así, Jesús no solo anuncia el advenimiento del Reino de Dios y la justicia que este trae para los que más padecen, sino que actúa para que este sea una realidad en la historia humana. Inversamente, para Linares, la miseria de los sujetos puede ser, al menos, ignorada desde la versión de la praxis de su cristianismo, por lo que si se la elimina esto sucederá fuera de la historia; la vida humana es “una cuna de llanto”: “¡Aquí hemos venido a llorar, a padecer, a sufrir, a que las espinas nos atraviesen el corazón como a nuestra señora” (Arguedas 1998: 300). Por el contrario, y aunque sus acciones no se articulan en un discurso de seguimiento a Dios, este niño y esta chichera actúan para eliminar la miseria en la realidad humana; ambos sienten desde sus entrañas, entonces, que la justicia es una exigencia histórica. Por ello, Ernesto aprueba y participa de la decisión de Felipa de llevar tres costales de sal a los pobres de Patibamba: “Ella no se había olvidado de los indefensos, de los «pobres» de Patibamba. Con la violencia del éxito ninguna otra se había acordado de ellos” (Arguedas 1998: 278).

El tercer criterio que menciona Sobrino es que la praxis del amor de Jesús tiene consecuencias sociopolíticas. En efecto, la vida del Jesús histórico muestra que sin un amor que se traduzca en justicia no se puede conformar una sociedad, es decir, la carencia de este amor anula la plenitud de las relaciones humanas y, finalmente, termina confinándolas a la imposibilidad de comunicarse e interrelacionarse. Este es precisamente el ideal de relación humana que intenta promover Linares en Abancay: un grupo de individuos cuyo único puente para establecer contacto sería él mismo; por ello, en numerosas escenas, se nota su esfuerzo continuo por constituirse en filtro de toda información. Linares intenta, por ejemplo, ocultar así la presencia de la peste a los internos: “¡Nada sé, nada sé! Serán las chicheras que inventan historias para asustar a la gente. ¡Silencio! Vuelvan a rezar” (Arguedas 1998: 424). O pretende corregir la imagen que Ernesto tiene del Viejo, hasta incluso hacer que lo tome como ejemplo de virtud: “Te he dicho que el patrón es un hombre religioso. Deberías observar las reglas de la hacienda. Trabajo, silencio y devoción” (Arguedas 1998: 444). Por su parte, Ernesto y Felipa son dos personajes abiertos a la comunicación y entendimiento de todos los sujetos y, además, luchan para que estos puedan contactarse con los demás y con su propia identidad para liberarse de su condición de subalternos. Así, en este pasaje de la novela, se evidencia cómo Felipa logra que los colonos comiencen a transformar su aletargamiento, expresión de su marginalidad, a través de la posibilidad de establecer contacto verbal con otros seres humanos y, luego, en una primera acción comunal que presagia la final reacción contra la peste de estos personajes:

- ¿Pim manchachinku, merdas? (¿Quién las asusta...?) –exclamó la guía. Su voz casi varonil, llena de amenaza, vivificó el caserío.
- ¿Pim manchachinku, merdas? –repitió la pregunta. Avanzó violentamente hacia una puerta y la hundió con el hombro.
- ¡Au mamacita! ¡Au mamacita! –gimieron mujeres y niños en el oscuro interior de la choza.
- ¡Sal del pueblo, para ti, madrequita! –exclamó la chichera y señaló las cargas de sal. Su voz se tornó tierna y dulce
- ¡Salid a recibir, madrechitas! –gritó entonces en quechua una de las mujeres de Patibamba. Se abrieron las puertas, a lo largo de la callejuela melosa, poblada de avispas: y vinieron las mujeres, dudando aún, caminando muy despacio. [...] Todas las mujeres se acercaron luego al sitio del reparto. Se abrieron los tres sacos y se hizo la distribución con cierto orden, entre un murmullo ininteligible. (Arguedas 1998: 282).

Se nota en esta escena que la posibilidad de expresarse (“entre un murmullo ininteligible”) y de poder actuar a pesar de las dudas (“y vinieron las mujeres, dudando aún, caminando muy despacio”) constituye un indicio o al menos una condición de la justicia que nace a del amor, en este caso manifesado por Felipa (“¡Sal del pueblo, para ti, madrecita! –exclamó la chichera y señaló las cargas de sal. Su voz se tornó tierna y dulce”).

Finalmente, el cuarto criterio del discernimiento de Jesús es la disponibilidad a un amor que puede producir conflictos justamente por ser parcial, eficaz y sociopolítico. Así, si el amor de Jesús es para todos los humanos, el practicarlo le supuso estar con los insignificantes de la historia y contra sus opresores o, para ser más exactos, contra los abusos de estos últimos. En cambio, la conflictividad de Linares no nace de su amor a todos los humanos, sino más bien de un deseo de agudizar sus desigualdades sociales, económicas y culturales, por lo que justifica la violencia como procedimiento de subyugación de un grupo de humanos a otros. Esto se aprecia, por ejemplo, en el pasaje en el que Linares desautoriza la versión del regreso de Felipa para instalar justicia en Abancay:

“El populacho está levantando un fantasma para atemorizar a los cristianos –dijo–. Y ésa es una farsa ridícula. Los colonos de todas las haciendas son de alma inocente, mejores cristianos que nosotros; y los chunchos son salvajes que nunca pasarán los linderos de la selva. Y si por obra del demonio vinieran, no ha de poder la flecha con los cañones. *¡Hay que recordar Cajamarca!* [las cursivas son nuestras]. (Arguedas 1998: 362).

Se evoca aquí la masacre perpetrada por los españoles en la captura del Inca. Esta propagación de violencia instalaría la irreconciliación entre los hombres. De manera opuesta, la lucha contra la opresión llevada a cabo por Felipa y el apoyo a esta causa por parte de Ernesto tienen como objetivos la restitución de sus derechos a quienes no cuentan con bienes materiales (este es el grito de rebelión de las chicheras encabezadas por Felipa: “¡Manan! ¡Kunankamallam suark’aku...! –decía.” [Arguedas 1998: 272]) ni culturales. Así denuncia Ernesto la sustracción de la herencia cultural de los indios y mujeres de la hacienda de Patibamba: “Ya no escuchaban ni el lenguaje de los ayllus; les habían hecho perder la memoria; porque yo les hablé con las palabras y el tono de los comuneros, y me desconocieron” (Arguedas 1998: 200). Desde esta devolución de “aristas” de lo humano a los personajes más subalternos se podría gestar la ansiada reconciliación y comprensión

entre todos los hombres, que es finalmente una de las propuestas de lectura que nos plantea la novela.

Se puede concluir, entonces, que mientras en la encarnación se opera un proceso de desempoderamiento voluntario de Dios para hacerse humano, y un humano que pertenece a un sector carente de poder, Linares opta por intentar convencer a la población de Abancay de que él actúa desde el poder de Dios para sostener la estratificación social aparentemente “justa” de esta ciudad. Además, mientras Jesús, por la forma en la que muere, violenta su propia dignidad y se adhiere al destino humano de los que más padecen, el padre Linares nunca liga su vida a la de los más oprimidos; se adhiere, por el contrario, a los más poderosos y convence a los marginados de que la vida en este mundo es la del sufrimiento y la de la muerte insuperables. Todo ello vicia la versión del cristianismo del Padre Linares.



II

El tránsito de la muerte a la vida: la actualización de la práctica de Jesús

1. Un pueblo crucificado o la fuente de la humanización: los personajes subalternos

En el capítulo anterior, se ha tratado de los victimarios mediadores de divinidades idolátricas (el Viejo) o instalados en una automentira (el Padre Linares) para convertir en víctimas a otros seres humanos. En esta primera parte de nuestro segundo capítulo, trataremos sobre los personajes que padecen los abusos de dichos victimarios. Estos personajes son fundamentalmente el pongo, la opa Marcelina y los colonos de la hacienda Patibamba. Los analizaremos desde otro concepto cristológico, a saber la dialéctica crucifixión-resurrección. Al respecto, presentamos una extensa cita de Jon Sobrino tomada de su texto *Jesucristo liberador: lectura histórica teológica de Jesús de Nazaret* y que puede ayudarnos a recoger el análisis desarrollado hasta aquí sobre las relaciones entre los personajes así como empezar a profundizar sobre ellas desde una nueva perspectiva: ya no desde la pulsión a la idolatría o la automentira sino desde la condición de crucificados a la que han sido confinados los personajes marginales por causa de los abusos de los que son poderosos:

“Pueblos crucificados” es también lenguaje útil y necesario a nivel histórico-ético porque «cruz» expresa con toda claridad que no se trata de cualquier muerte, sino de un tipo de muerte activamente infligida por las estructuras injustas, «violencia institucionalizada» la llama Medellín. Morir crucificado no significa simplemente morir, sino ser dado a la muerte. Cruz significa, entonces, que hay víctimas y que hay verdugos, que los pueblos crucificados no caen del cielo, (si se siguiera la inercia de la metáfora habría que decir más bien que surgen del infierno). Y por mucho que se quiera dulcificar el hecho y complejizar sus causas, es verdad que la cruz de los pueblos del Tercer Mundo es una cruz que muy fundamentalmente les es infligida por los diversos poderes que se adueñan del continente en connivencia con los poderes locales. (Sobrino 1991: 322).

Pero estos personajes no solo son víctimas históricas por la condición de crucificados-oprimidos en que viven, sino que constituyen también una posibilidad de salvación-resurrección: “[...] se trata del misterio de que la salvación viene «de abajo», de que lo que es débil y pequeño en este mundo ha sido elegido para salvar” (Sobrino 1991: 327). Esta

afirmación de Jon Sobrino sobre el texto de Isaías referido al siervo doliente del Antiguo Testamento también es aplicable, a pesar de las diferencias culturales que los separan, al planteamiento de *Los ríos profundos* según el cual los más oprimidos –incluso desde su pasividad, aunque este no será el caso del final del proceso de transformación hacia la vida en que están implicados estos tres grupos de personajes marginales– son los que hacen que germine la posibilidad de transformación de la realidad injusta del mundo representado en la novela, es decir, los que hacen que germine su resurrección. Por ejemplo, la humillación del pongo hace que Ernesto haga suyo el dolor de los que más padecen en el mundo. En efecto, gracias al contacto con el pongo, la imagen de este servirá a este niño como parámetro para medir la degradación que puede alcanzar una comunidad humana. De esta forma se refiere a este tema Tomás Escajadillo: “Recordemos a este respecto que esta imagen simbólica del pongo pervivirá a todo lo largo del libro. Veamos la impresión que causan a Ernesto los indios más humillados de Abancay, los colonos de Patibamba: «Tenían la misma apariencia que el pongo del Viejo. Un sudor negro chorreaba de sus cabezas al cuello; pero eran aún más sucios apenas levantados del suelo polvoriento del caserío»” (Escajadillo 1979: 67). Así, la degradación de estos personajes sentida desde la ética marcada por la solidaridad de Ernesto despierta la conciencia de que esta realidad debe transformarse. Por eso, es la gran cantidad de colonos presentes en las haciendas lo que hace que Ernesto cambie su inicial reticencia a ir hacia estos lugares para transformar la situación de aquellos:

- Te vas a la hacienda de tu tío Manuel Jesús –me dijo–. [...].
- ¡No me dará de comer, el Viejo, Padre! –le interrumpí–[...]. Es avaro más que un Judas.
- ¡Deliras! Don Manuel Jesús lleva misiones de franciscanos todos los años a sus haciendas. Los trata como a príncipes.
- ¿Misiones de franciscanos...? ¿Tiene, entonces, muchos colonos, Padre?
- Quinientos en Huayhuay, ciento cincuenta en Parhuasi, en Sijllabamba...
- ¡Voy, Padre! –le dije– ¡Suélteme ahora mismo! (Arguedas 1998: 442-443).

Como en la indefensión de Jesús por entablar “conflicto con los intereses privados de quienes no quieren dar vida a otros” (Sobrino 1991: 178), en el caso del pongo, la opa y los colonos no se señala que hayan hecho algo para pasar por este proceso de pérdida de vida en el que están inmersos, sino el hecho de ser pobres y marginales; pero no es claro que estos personajes tengan la conciencia de una estrategia que busque la instalación en la

historia humana de una realidad donde no existan desigualdades sociales –aunque la acción final antiopresiva de los colonos sí la comienza a instalar–; menos hay en estos personajes una conciencia de que la constitución de esta sociedad es voluntad de Dios. Así, las condiciones en que viven son, más bien, síntomas graves de que la estructura sociocultural de los Andes peruanos representada en la novela avala y justifica interrelaciones humanas injustas y, como se ha afirmado en el capítulo anterior, esto está fundado en una mentira encubierta por los poderosos de esta región; los personajes marginales pasan por una condición de crucificados que actualiza la misma condición de Jesús. Pero, al mismo tiempo, estos personajes subalternos introducen la posibilidad de desenmascaramiento de esta situación porque su condición denuncia la injusticia en que se asienta el provecho de algunos: “Aprisionar la verdad con la injusticia es la pecaminosidad fundante de los seres humanos y también de las naciones” (Sobrino 1991: 329). Estos personajes, entonces, “cargan con el pecado del mundo, y cargándolo ofrecen a todos luz y salvación” (Sobrino 1991: 333). Dicho de otro modo, los personajes marginales prolongan la desestabilización que se opera, gracias a la resurrección de Jesús, de todos los vicios que esclavizan al hombre. Son, entonces, a la vez los abusados y la posibilidad de salvación, incluso de sus opresores. A continuación, explicaremos esta doble significación de los personajes subalternos de la novela: ser los crucificados del mundo pero también el lugar desde el que más claramente se puede comprender –y a partir de ello gestar– la resurrección del mundo.

1.1. Víctimas históricas: los marginales cargan la cruz del mundo

No hay personaje en quien las marcas textuales de esta doble significación sean más evidentes que en el pongo, pero paradójicamente en este solo se inicia el paso de la crucifixión a la resurrección que será culminado en y por los colonos. Así, Ernesto lo ve como el ser más abusado del mundo, pero también ve en él el rostro de Cristo: “El rostro del crucificado era casi negro, desencajado, como el del pongo” (Arguedas 1998: 166). El pongo es, así, para Ernesto un solo signo con dos significados, los que además no se oponen, sino, más bien, configuran un proceso, ya que uno de estos significados entraña al otro. Así, su condición de vejado lo convierte en un síntoma que señala que la podredumbre de la estructura social lo ha instalado en esta situación, por lo que interpela a transformarla. Asimismo, el pongo es un personaje cuya situación se replica en otros personajes; su

silencio convertido en comunicación hacia Ernesto, aunque aún contenida y parcial, es la semilla de una transformación más categórica en otros personajes, como la opa Marcelina y los colonos. Estos pasan de la marginalidad total a, en el caso de la primera, la conversión en un ser con la capacidad de elevarse éticamente sobre los pobladores de Abancay para juzgarlos (“Oía a la banda de músicos desde el mirador más alto y solemne de la ciudad, y contemplaba, examinándolos a los ilustres de Abancay. Los señalaba y enjuiciaba” [Arguedas 1998: 401]); y, en el caso de los segundos, a oponerse y amoldar la acción del personaje más poderoso de Abancay a sus voluntades. Esta frase del Padre Linares expresa ya la transformación de los colonos de la hacienda de Patibamba: “Es que ahora morir así pidiendo misa, avanzando por la misa... Pero en otra ocasión, un solo latigazo en la cara es suficiente” (Arguedas 1998: 455).

El pongo es, entonces, un personaje con una realidad bívoca en dos niveles; tiene una identidad que puede actualizarse de dos formas, o más exactamente en un proceso con un inicio y un final opuestos, proceso que, además, será duplicado en otros dos grupos de personajes de la novela. De manera paralela, la opa Marcelina y los colonos de la hacienda de Patibamba son la proyección transformada del pongo, es decir, los personajes en quienes continuará el paso de la muerte a la resurrección, cuya realización total está en potencia en el pongo; además, cada uno representa una etapa cada vez más acabada de esta transformación. Por ello, analizamos la transformación de estos personajes hacia la liberación de la opresión como parte de un solo proceso, ya que, desde la lógica de la novela, este se presenta como el producto de diversas etapas del desarrollo de una misma idea: hay que “vencer a la muerte para transformar los lazos que producen lo social, posibilidad que subyace en toda la novelística de Arguedas” (Rowe 2004: 138).

Sobre las poblaciones oprimidas a lo largo de la historia de la humanidad, Sobrino precisa lo siguiente: “Son estos crucificados de la historia los que ofrecen la óptica más privilegiada para captar cristianamente la resurrección de Jesús y hacer una presentación cristiana de ellos” (Sobrino 1991: 23). Desde esta perspectiva, la opa Marcelina, el pongo y los colonos de la hacienda de Patibamba constituyen un ideal en el que se concretiza una transformación que va desde la condición de crucificado hasta la de resucitado. Al igual

que en la resurrección de Jesús, la realización de una misa nacida de las convicciones de los colonos muestra el triunfo de la justicia sobre la injusticia. Por ello, la opresión en que viven las personas que padecen es el lugar más apto para comprender el mensaje de salvación del cristianismo. Así, “toda teología cristiana que sea fiel a su origen bíblico, y sea por ello histórica, tiene que tomar absolutamente en serio los signos de los tiempos para su reflexión; [...] uno de ellos recorre toda la historia. «Ese signo es siempre el pueblo crucificado, que junta a su permanencia la siempre distinta forma de crucifixión».” (Sobrino 1982: 251).

Esta crucifixión se expresa en estos tres personajes no solo por su escasa participación de los bienes de las comunidades en que habitan, sino por su ausencia de signos vitales. Según sus opresores, la vida de estos personajes no solo vale menos que la de sus ganados o la de cualquier ser que exista (constata Ernesto a propósito del Viejo: “Almacena las frutas de las huertas, y las deja pudrir; cree que valen muy poco para traerlas a vender al Cuzco o llevarlas a Abancay y que cuestan demasiado para dejárselas a los colonos” [Arguedas 1998: 138]), sino que se ha reducido al máximo en ellos señales vitales como la posibilidad de comunicación y la conciencia de la condición en la que viven. Esto ha sido producido por una estructura socio-histórica opresiva que se funda en “un ordenamiento social promovido y sostenido por una minoría que ejerce su dominio en función de un conjunto de factores, los cuales como tal conjunto y dada su concreta efectividad histórica, han de estimarse como pecado” (Jiménez Limón 1990: 486).

Así, para que este grupo numéricamente pequeño pueda gozar de múltiples beneficios, grupo representado por los hacendados, el Viejo y Linares, el resto de la población del mundo debe sufrir. Pero este sufrimiento no solo se genera por las condiciones económico-sociales de estos personajes subalternos, sino porque, al menos claramente en el caso del pongo y los colonos, se les ha privado de su propia cultura: “En su hacienda [...] los indios, no tocan esas flautas y tambores endemoniados; rezan al amanecer y al Angelus; después se acuestan en el caserío. Reina la paz y el silencio de Dios en sus haciendas” (Arguedas 1998: 443). Se ha debilitado así su identidad para hacer más vulnerables a estos personajes. Entonces, esta estructura social es la que produce la muerte de una manera recurrente,

masiva y encubierta, lo que, según el Nuevo Testamento, corresponde a la dinámica del pecado.

Esta situación de abuso es, por tanto, una marca de la degradación de sus opresores. Por ejemplo, la situación de la opa nos permite reconocer la sexualidad degenerada del Peluca; la del pongo, la obsesión también degenerada del Viejo por el poder. La condición de estos personajes marginales nos da acceso a los vicios que los poderosos quieren ocultar; nos da acceso, por ejemplo, a la vocación por encubrir la realidad injusta por parte de Linares. Los pobres son, así, el espacio desde el que se conoce la realidad de una comunidad. Además, estos personajes subalternos cargan con el abuso de los opresores; en lenguaje cristiano, con sus pecados, es decir, mueren o son confinados a una condición disminuida de vida como si fueran los culpables del vicio de sus opresores. Por ello, los pobres son también un espacio de aprendizaje para revertir lo que de negativo hay en la realidad de una comunidad.

Entonces, en el caso de la opa, ella muere al haber sido infectada por una enfermedad producto de una relación sexual. La práctica usada para abusar de ella es el motivo directo de su muerte. El sexo es el medio por el que se degrada a este personaje y la causa de su muerte. Se asiste, así, en los abusos de la opa, a un enviciamiento de la sexualidad, que, desde la propuesta ética de la novela, no tiene por qué concebirse como aparato de dominación. Desde esta concepción de la sexualidad que no supone una degradación del otro, por ejemplo, Ernesto recrimina de manera efusiva a Antero y a Gerardo. Así, aquel se enoja con el Markask'a (“¡Mentira, perro! ¡Mentira, ladrón! ¡Asqueroso!” [Arguedas 1998: 414]) cuando este habla de la mujeres como si ellas fueran objetos que se poseen (“Ya tiene dos enamoradas. [...]. Yo tengo una, y otra en proyecto” [Arguedas 1998: 413]) y reducidas al placer sexual: “– Están locas por Gerardo, porque es positivista, porque él va a la carne” (Arguedas 1998: 414). Y esta recriminación se da porque la sexualidad para Ernesto está revestida de sacralidad; por ello, este personaje siente en esta práctica humana una fuerza que lo excede, lo remece y le produce cierto temor; por eso la sexualidad está vinculada, a la manera de un ritual, con la desaparición de la peste. Según Ariel Dorfman, la eliminación de esta última

Está descrita como un acto raramente sexual, masculino, casi viril, como una inseminación cósmica: “Quizá el grito alcanzaría a la madre de la fiebre y la penetraría haciéndola estallar, convirtiéndola en polvo inofensivo que se esfumara por los aires”. Los hombres y mujeres, todo el pueblo indio, inseminarán la muerte, destruyendo su madre maligna, haciéndose progenitores del mundo y de la vida misma con ese acto germinador. (Dorfman 1980: 132)

Por otro lado, en el caso de los colonos, padecen debido a la voluntad de enmascarar la realidad injusta de Abancay por parte de Linares. Ellos lloran y sufren, como si fueran los culpables de las faltas del sacerdote: “Se contagiaron todos. El cuerpo del padre se estremecía. Vi los ojos de los peones. Las lágrimas corrían por sus mejillas sucias, les caían al pecho, sobre las camisas, bajaban al cuello. El mayordomo se arrodilló. Los indios le siguieron; algunos tuvieron que arrodillarse sobre el lodo del canchón” (Arguedas 1998: 300). Son ellos también los que intentan liberar a Abancay de una realidad negada por el Padre Linares: la presencia de la peste y sus efectos en la vida de los pobladores de esta ciudad.

Estos personajes son, como el Jesús histórico, ofrecidos a la muerte por acciones que no cometieron. Asimismo, poseen otras semejanzas con la condición de crucificado del Jesús histórico, ya que son considerados, por los círculos de poder, como lo abyecto y, por ello, están lejos de ser aceptados como los salvadores del mundo. Y esto ocurre porque el mundo de la opresión no está dispuesto a aceptar la presencia de seres que han podido superar la condición de crucificados en la historia y nacer a una nueva vida, aunque esta condición implique la posibilidad real de la muerte, como efectivamente sucede en el caso de la opa. Por ello, tanto la opa cuanto los colonos y el pongo no se reducen a padecer la dinámica del abuso sexual en el caso de la primera y de la dominación total en el caso de los segundos, sino que son capaces de trascender esta relación al convertirse en agentes de transformación de sus propias vidas. Así describe, por ejemplo, Ernesto a la opa en escenas anteriores a la muerte de esta: “Movía los pies, uno y otro, como muestra de felicidad, cual un puma su cola. Oí que reía sin recato. Estaba lejos de la gente. Reía fuerte, en cortos desahogos. Señalaba con el brazo extendido el parque, y volvía a reír. Apuntaría a las personas conocidas o a las que según ella merecían ser celebradas o que parecían ridículas” (Arguedas 1998: 401). No obstante, al realizar esta salvación personal, estos personajes dan la posibilidad de salvación también al contexto social en el que se desenvuelven. Síntoma

de esto último es que la misa que los colonos obligan a celebrar a Linares es “a la media noche, como la Misa de Gallo, de la fiesta de Navidad. También vimos que cantan un jaylli de Navidad, en la chichería, en el cap. X. Todo indica que se busca connotar el nacimiento a una nueva existencia, caracterizada por la redención y la felicidad” (Arguedas 1998: 454, nota al pie).

El sufrimiento de estos tres personajes es, entonces, un aguijón que se traduce, en los colonos, en impulso para emprender una praxis a favor de la vida y con efectos en la sociedad en que habitan: una práctica antiopresiva. Así, “solo un pueblo que vive, porque ha resucitado de la muerte que se le ha infligido, es el que puede salvar el mundo” (Ellacuría 1990: 215). En la novela, el lugar histórico más adecuado para la realización de esta resurrección es el pueblo crucificado que conforman el pongo, la opa Marcelina y los colonos de la hacienda de Patibamba. Estos personajes son, así, los dinamizadores del asentamiento de la justicia humana, ya que no solo la plantean al denunciar la injusticia por su misma existencia crucificada, sino que están insertos en un proceso de conversión de tres etapas representadas por cada uno de ellos; a saber, la resistencia para permanecer en la vida del pongo a través de su comunicación con Ernesto, la capacidad de elevarse moralmente por parte de la opa para juzgar a los poderosos de Abancay, y la afirmación según la cual en los momentos más caóticos de esta ciudad la voluntad de los colonos de la hacienda de Patibamba puede recomponer la armonía para sus pobladores, a pesar de que muchos de estos habitantes deciden abandonarla. Ampliamos esto a continuación.

1.2. El espejo invertido: los marginales como fuente de transformación

Ser agente de transformación incluso de los que abusan de ellos es un rasgo que caracteriza a los personajes subalternos de las novelas de Arguedas. Así lo señalan, por ejemplo, Miguel Gutiérrez en su texto *Estructura e ideología de Todas las sangres* y Cesare del Mastro en *Sombras y rostros del Otro en la narrativa de José María Arguedas*. De esta manera lo expresa este segundo autor: “El otro desborda toda expectativa y produce en determinados personajes un acontecimiento inesperado –la reconvención– que no viene de su libertad ni del ‘otro que hay en ellos’, sino que se sufre pasivamente como relación que viene del totalmente Otro hacia mí. Se trata de una pasividad del sujeto anterior a su

libertad y a cualquier respuesta: la pasividad originaria del bien” (Del Mastro 2007: 93). Estos personajes marginados por los abusos de otros, que en la novela son el pongo, la opa y los colonos atacan, entonces, el ensombrecimiento del corazón, ya que su sola condición es una prueba de la maldad de otros. A ellos se podría aplicar esta idea señalada por Sobrino: “Nada hay de retórico en afirmar que los campesinos e indígenas cargan con lo que han puesto bajo sus hombros los poderosos oligarcas” (Sobrino 1991: 329). Son, por ello, los crucificados, pero que entrañan desde esta situación la posibilidad de resurrección, y no solo de ellos, sino de todos los pobladores de Abancay.

Entonces, la resurrección, consecución de una vida plena o humanización de los subalternos, propicia este proceso en los otros dos grupos de personajes implicados de alguna forma en la crucifixión o abuso de estos primeros. Así, en la novela, se narra la resurrección de estos crucificados, pero también se propone una posibilidad de experimentación de este proceso en los personajes que los crucifican, como el Padre Linares –aunque en este sacerdote esta humanización toma el cariz de una virtualidad que no consigue concretarse–, e incluso en los testigos de esta dinámica en la que participan los otros dos, como es el caso de Ernesto. Sobre la manera de enfocar el proceso de surgimiento de la justicia a partir de los insignificantes de la historia en la narrativa de Arguedas, Gustavo Gutiérrez señala lo siguiente: “Para Arguedas solo esa gente puede ser portadora de una auténtica universalidad, porque son capaces de combatir la deshumanización en los opresores y en ellos mismos”²⁵ (Gutiérrez 2003: 52). Gutiérrez

²⁵ Este tema de la “humanización universal” a partir de lo débil ha sido desarrollada por Gustavo Gutiérrez en el apartado de su libro sobre Arguedas titulado “La universalidad del provinciano”. Aquí este autor señala, entre otras ideas, que la universalidad de Arguedas no es abstracta sino es la que se gesta –como plantea Hegel– desde lo singular. En este narrador, señala Gustavo Gutiérrez, la universalidad se expresa particularmente “en el afincamiento en lo que de más humano y valioso hay en un pueblo oprimido y humillado” (Gutiérrez 2003: 55), pueblo integrado principalmente por el pongo, la opa y los colonos. Por ello, en *Los ríos profundos*, la fuerza primigenia desde la que nace el ideal y la puesta en marcha de acciones para conformar una sociedad más justa es la que brota de estos personajes. Pero este tema de la fuerza presente en los débiles subyace no solo a las novelas de Arguedas, sino también, como reconoce Gustavo Gutiérrez, a sus poemas. Está presente, por ejemplo, claramente en el poema “A nuestro padre creador Túpac Amaru” del poemario *Katatay*: “La fuerza que la muerte fermenta y cría en el hombre ¿no puede hacer que el hombre revuelva el mundo, que lo sacuda?”. Así, aquí se propone, como en el caso de la triada pongo-opa-colonos de *Los ríos profundos*, que en la progresiva y cotidiana proximidad a la muerte se encuentra la energía vital que se le opone. Asimismo, es con la potencia de esta fuerza con la que se ofrece la posibilidad de conversión a los opresores y, entre ellos, a sus líderes. En el poema se expresa en este sentido lo siguiente: “Estoy en Lima, en el inmenso pueblo, cabeza de los falsos wiraqochas. [...] y estamos apretando a esta inmensa ciudad que nos odiaba, que nos despreciaba como a excremento de caballos. Hemos de convertirla en pueblo de hombres

afirma esto porque los crucificados son un espejo en el que los que los crucifican pueden reconocer sus prácticas deshumanizadoras. Por ello, este reconocimiento les da la posibilidad a estos opresores de revisar cómo justifican este tipo de actos opuestos a la valoración de la vida de los otros y, a través de ello, cuestionar la creencia en la supremacía de los intereses propios sobre la existencia de los demás. Esta puesta en primer plano de la vida de los distintos a uno en la conciencia de los opresores también se gesta desde los intentos de los crucificados por escapar de esta condición, ya que la valoración de la vida no se plantea teóricamente sino a través de la práctica de los crucificados, desde la que se “reivindica y universaliza los derechos de los hombres”: “Aquí se parte desde lo más bajo y despreciado de la humanidad, de aquellos a quienes el sistema social imperante quiere romper interiormente” (Gutiérrez 2003: 52). Asimismo, este cargar con las injusticias de los otros y el camino emprendido para liberarse de estas se convierten en un espacio en el que los testigos de esta resurrección pueden inclinarse hacia prácticas que apoyen esta liberación, ya que la condición de estos crucificados produce indignación porque en ellos se amplifica la injusticia y sus intentos de liberación generan admiración. Además, el inclinarse hacia la causa del crucificado genera ya en quien se inclina una liberación de cualquier posible rezago del rol de crucificador.

Por otra parte, los respectivos procesos de muerte-resurrección de los subalternos, como ya se ha señalado, están relacionados, ya que se articulan en la novela en uno solo. Un indicio de esta articulación de los procesos de resurrección de estos tres grupos de personajes son las correlaciones textuales que se establecen entre los signos cristianos que están implicados en estos procesos. Esto es lo que cantan los colonos en sus oraciones luego de la misa con la que pretenden vencer a la peste: “Mi madre María ha de matarte/ mi padre Jesús ha de quemarte/ nuestro niño ha de ahorcarte. / ¡Ay, huay, fiebre!/ ¡Ay, huay, fiebre!” (Arguedas 1998: 459). En este canto, se alude a los dos signos cristianos a los que se refería Ernesto en la transfiguración que observa de los otros dos grupos de personajes más marginales de la novela: Cristo-Jesús, cuyo rostro, al inicio de la novela, es traspuesto en el del pongo; y María, cuya figura es transfigurada en doña Felipa y luego, a través de esta, en

que entonen los himnos de las cuatro regiones de nuestro mundo, [...], en inmenso pueblo que no odie y sea limpio”. Ver José María Arguedas. *Katatay*. En *Obras completas*. Tomo V. Lima: Editorial Horizonte, 1983, pp. 223-233.

la opa Marcelina. Pero la intención de inscribir a estos personajes en un solo proceso de reconversión se hace totalmente evidente por la función que parece tener cada una de sus transformaciones en la idea final sobre la resurrección de los más oprimidos de la historia hacia la que tiene la tensión narrativa de *Los ríos profundos*. Así, cada una de las “resurrecciones” (pongo, opa) se constituye en una etapa de esta dinámica crucifixión-resurrección que va “in crescendo” a lo largo de la novela hasta llegar a la victoria de los colonos sobre la peste.

En una primera etapa, la identificación del rostro del pongo con el de Cristo crucificado implica en el primero un paso del silencio o de la negación de la comunicación a la articulación de algunas palabras de despedida para Ernesto (“Iba a sonreír, pero gimoteó, exclamando en quechua: «¡Niñito, ya te vas; ya te estás yendo! ¡Ya te estás yendo!»” [Arguedas 1998: 169]), lo que además le da la posibilidad de volver a sentir alegría. No es poco que el pongo pueda volver a comunicarse en quechua, pues esto supone recobrar su identidad, ya que un componente que consolida y produce la identidad es el uso de la propia lengua y la recuperación de la memoria que le habían hecho perder. El pongo, a través del uso del quechua, sale del silencio-muerte hacia el que había sido confinado, ya que “es muerte indirecta, pero eficaz, cuando a los pueblos pobres se les priva incluso de sus culturas para someterlas, debilitarlos en su identidad y hacerlos más indefensos” (Sobrino 1991: 322). Así, estas primeras palabras del pongo, que no expresan una negación de la posibilidad de comunicarse, como en el primer encuentro con Ernesto (“*Taita* –le dije en quechua al indio–. ¿Tú eres cuzqueño? / –*Manan* –contestó–. De la hacienda.” [Arguedas 1998: 157]), constituyen el inicio del proceso de recuperación de su autonomía – aunque esto no sea evidente si se lee esta escena sin tomar en cuenta la intertextualidad que se puede reconocer en la novela entre la resurrección del pongo y la de los otros dos grupos de personajes marginales. El usar el “habla usurpada”²⁶ por los poderosos de Abancay supone cierta superación de “la estratificación social [que] impone una distorsión del acto

²⁶ José María Arguedas. *Los ríos profundos*. Madrid: Cátedra, 1998, p. 157: nota a pie de página de la edición de Ricardo González Vigil en la que cita el libro *Texto, comunicación y cultura: “Los ríos profundos” de José María Arguedas* de Julio Ortega.

mismo de comunicar, [la cual establece] entre los hombres un ejercicio diferenciado del habla: la sanción de unos, la manipulación de otros”²⁷.

En una segunda etapa, la toma del rebozo de Felipa inicia la resurrección de la opa. Esta conversión tendrá a la vez tres subetapas. En la primera, a la inversa de la identificación del pongo con un Cristo condenado a permanecer en la cruz, en la descripción de la transformación de la condición sufriente de la opa, su vínculo con el signo cristiano de la cruz, más bien, sugerirá movilidad y superación de la permanencia en ella: “La opa subió al releje. De allí no podía recoger el rebozo. Se abrazó a la cruz: se colgó de él, y llegó a poner el pecho sobre la piedra extendida” (Arguedas 1998: 352). La opa, en esta descripción, se apoya en la cruz para alcanzar el rebozo de Felipa, que es el objeto que opera su transformación. Así, mientras al pongo se le identifica con un crucificado estático, ya que este último solamente propaga un estado (la crucifixión-sufrimiento), la opa le da un nuevo matiz a la cruz. Se coloca en una posición inusual en ella (de frente: “La opa se abrazó al eje de la cruz, con la espalda al río, no a la calzada” [Arguedas 1998: 352]) y así la trasciende, ya que la acción física de apoyarse en ella para alcanzar el rebozo de Felipa es la expresión de la ascensión de su identidad a una condición de resucitada. La relación que el pongo y la opa establecen con la cruz, entonces, es diferente o más precisamente una es la etapa siguiente a la otra; por ello, al esbozo de palabra en el pongo le sigue el reconocimiento y la acusación por parte de la opa a sus opresores (“Su rostro resplandecía de felicidad. Llamaba la padre Augusto, quizá a Lleras” [Arguedas 1998: 352]), cada uno en sus respectivos procesos de conversión. Este vínculo cada vez distinto con el mismo símbolo cristiano (la cruz) del pongo y la opa constituye un indicio textual que permite relacionar los procesos de transformación de estos dos personajes, en el que uno es una superación o continuación del otro. Así, mientras que la conversión del pongo produce una inversión mínima de su condición de crucificado si se le compara con los procesos de resurrección de los otros dos grupos de personajes, el cambio de la opa supone una inversión mayor, ya que termina en el enjuiciamiento de los poderosos de Abancay. Pero esta inversión requiere la purificación y eliminación de la práctica que, como se ha

²⁷ José María Arguedas. *Los ríos profundos*. Madrid: Cátedra, 1998, p. 157: nota a pie de página de la edición de Ricardo González Vigil en la que cita el libro *Texto, comunicación y cultura: 'Los ríos profundos' de José María Arguedas* de Julio Ortega.

mencionado más arriba, sustenta su opresión: la sexualidad desordenada. Por ello, cuando Ernesto observa su proceso de purificación dice lo siguiente a una Felipa que siente presente en toda esta transfiguración: “Pondremos a la opa en un convento” (Arguedas 1998: 353), es decir, en un espacio donde se suspende la práctica sexual, que en el caso de Marcelina es la fuente desde donde se la domina.

El segundo momento en que asistimos al proceso de resurrección de la opa es cuando ocurre su vinculación, en la inversión de la Salve realizada por Ernesto, ya no solo con Felipa, sino, por medio de esta, con la Virgen María. Así, como señala Cesare del Mastro, mientras Linares le reza a una María justificadora de la opresión (“[...] exclamó, y dirigiendo sus ojos hacia la Virgen, con su voz metálica, altísima, imploró perdón por las fugitivas, por las extraviadas” [Arguedas 1998: 362]), Ernesto la encarna, con gran intuición cristiana, en una defensora de los más oprimidos, Felipa, y por medio de la posesión de su rebozo vincula a la virgen con la opa²⁸: “Doña Felipa: tu rebozo lo tiene la opa del colegio; bailando, bailando, ha subido la cuesta con tu castilla sobre el pecho” (Arguedas 1998: 362). Esta relación con la Virgen María y con Felipa está ya contenida en la conformación morfológica misma del nombre de la opa Marcelina, que es una fusión del de los otros dos personajes. Nótese el primer morfema del nombre de la opa (Mar-) y las tres vocales de las tres sílabas siguientes que conforman su nombre (consonante + vocal *e* + consonante + vocal *i* + consonante + vocal *a*). Además, en esta adaptación que hace Ernesto de la Salve, nos dice que el proceso de conversión de la opa ha sido real, ya que efectivamente ha abandonado la sexualidad desordenada: “Y ya no ha ido de noche al patio oscuro. ¡Ya no ha ido!” (Arguedas 1998: 362).

El momento final de la conversión de la opa ocurre en un lugar elevado: la torre de la iglesia. Esto ayuda a significar que la opa ya está preparada para juzgar a todos los pobladores de Abancay, especialmente a los poderosos: “Sentí esperanza, una esperanza que hacía latir vigorosamente mi sangre. [...]. Había desatado el rebozo de doña Felipa de lo alto de la cruz, en el puente Pachachaca, el día anterior; su hazaña de esta noche era

²⁸ Cfr. el apartado “El ‘totalmente Otro’: una experiencia anterior a la libertad” en Cesare del Mastro. *Sombras y rostros del otro en la narrativa de Arguedas*. Lima: CEP, 2007, pp. 92-102.

todavía mayor. [...] contemplaba, examinándolos, a los ilustres de Abancay. Los señalaba y enjuiciaba” (Arguedas 1998: 401). Su ubicación en este lugar es una expresión de que se encuentra en su momento de máxima elevación ética: “Se festejaba a plenitud, quizá como ninguno” (Arguedas 1998: 401). Sin embargo, a Ernesto le sobrevendrá un sentimiento de pérdida de esperanza quizá porque intuye que una praxis antiopresiva por parte de la opa a partir de su resurrección es algo que ella no podrá concretizar fuera de esta torre: “Bajé con más cuidado, porque bajar los caminos y gradas difíciles requiere más tino y porque un sentimiento contrario al que me impulsó durante la ascensión a la torre, me oprimía” (Arguedas 1998: 402). No sospecha Ernesto claramente aún que una praxis antiopresiva que afecte efectivamente a alguien más que a él será realizada por los personajes que parecían tener menos capacidad para ejecutarla: los colonos.

En una tercera etapa, el proceso de superación de la opresión por parte de los colonos, además de transformar sus vidas, tiene un impacto no solo en Ernesto sino también en las vidas de otros pobladores de Abancay. Así, por ejemplo, esta transformación por parte de estos personajes antes marginales trastoca la toma de Abancay que había sido realizada por los militares, ya que las acciones de estos son desbordadas por las de aquellos (“Han querido acorralar a los colonos a la orilla del río; no han podido. Han bajado los indios de esta banda, y como hormigas, han apretado a los guardias” [Arguedas 1998: 450]) debido a que no pueden contenerlas: “Ahí vienen; ni los ríos ni las balas los han atajado” (Arguedas 1998: 454). Asimismo, la resurrección de los colonos termina de proponer la germinación de una potencialidad de transformación de Linares, ya que la misa celebrada por este sacerdote por decisión de los colonos constituye su última aparición en la novela y es la escena inmediatamente posterior a dos actos sin parangón en su comportamiento. El primero es el reconocimiento de su rol de enmascarador de la injusticia de Abancay: “Que el mundo no sea cruel para ti, hijo mío –me volvió a hablar–. Que tu espíritu encuentre la paz, en la tierra desigual, cuyas sombras tú percibes demasiado.” (Arguedas 1998: 457). El segundo es el único acto de confianza en un sujeto al que confiesa no alcanza a comprender: “El padre esperó que me acostara. Se fue. Y no le echó candado a la puerta. Yo no iba a desobedecerle.” (Arguedas 1998: 457). Esta última aparición de Linares en la novela, entonces, se configura como una celebración en una misa de estos dos actos antes

mencionados. Esto quizá puede hacer inferir al lector una posible génesis en Linares de una valoración más continua del otro distinto de sí.

Asimismo, estas acciones a favor de la vida por parte de los colonos concretizan la transformación que se opera en el pongo y la opa a partir de la dinámica crucifixión-resurrección de los insignificantes de la historia. Para reforzar esto, además, la acción con la que se manifiesta este proceso de resurrección es un enfrentamiento contra lo que es más temido (la peste) por todos los pobladores de esta ciudad, menos uno: Ernesto. Así, lo más terrible y lo que genera más miedo es enfrentado por los hombres menos empoderados: resuena aquí, pues, la propia resurrección de Jesús. Esta lucha, además, se sustenta en valores que coinciden con los que Sobrino otorga a los pueblos crucificados del mundo en su texto *Jesucristo liberador: lectura histórica teológica de Jesús de Nazaret*. Estos crucificados son fuente de esperanza, no solo por su enfrentamiento contra la peste, sino por su lucha diaria por sobrevivir. A pesar de ello, los colonos están abiertos a perdonar a sus opresores o, al menos, a no ajusticiarlos en un contexto que podría creerse propicio para hacerlo: el de una desintegración de la sociedad producto de la peste. Así, su lucha contra esta enfermedad no es producto de una venganza, sino que nace de una restauración de la armonía de la naturaleza o de una preparación para afrontar sus muertes. Así, el triunfo sobre la peste será sentido como una victoria comunal, no individual, y producto de la solidaridad: “Los que están enfermos y debían morir serían enterrados en los panteones sin muros, sin fachada ni cruz, de las haciendas; pero los vivos quizá vencerían después de esa noche a la peste” (Arguedas 1998: 459).

En efecto, todos estos valores implicados en la lucha contra la peste se fundan en la convicción que tienen los colonos de dar su vida sin esperar una salvación personal. Así, los colonos terminan de dejar claro cuál es la condición necesaria para dinamizar el paso de la muerte a la resurrección: la forma de superar a la muerte-injusticia es justamente entregar la vida por los otros y no por uno mismo. No obstante, este proyecto solamente podría ser emprendido con una creencia en las propias posibilidades y, por ello, en que la vida misma vale la pena, lo que parece que habrían olvidado los colonos a lo largo de toda la novela antes de la escena del enfrentamiento contra la peste. Lo que les permite tener esta

convicción tal vez no sea exactamente el amor cristiano, que es “un movimiento hacia el otro que no está dinamizado por lo que el otro supone para mí y por lo que yo puedo recibir del otro, sino hacia el otro del que no espero recibir nada” (González Faus 1979: 201), pero sí un principio movilizador en sus vidas que, en realidad, tiene algo en común con este tipo amor, a saber una noción de la provisionalidad de la vida, de una vida entendida no como una propiedad individual, sino como un don que se me ofrece y que, en todo caso, si pertenece a alguien es a su particular comunidad humana en un primer sentido —es decir a su comunidad andina. Sin embargo, si se lee este enfrentamiento comunitario andino a la muerte desde todos los enfrentamientos narrados en la novela, sus vidas las ponen en juego, aunque no sean conscientes de ello, por toda humanidad sufriente y confinada a la miseria e incluso por los que generan este estado de injusticia: los colonos constituyen la culminación del proceso iniciado por el pongo, que además es un colono pero de la hacienda del Cusco, y continuado por la opa. Hay, entonces, una continuidad de un proceso de liberación en estos personajes, ya que este se inicia con la gestación de una liberación interna en el pongo, continúa con la posibilidad que tiene la opa de poder discernir lo que de podrido hay en Abancay y llega, finalmente, a la fuerza con la que los colonos llevan adelante su propio proceso de liberación, lo que además consolida el que se opera en otros personajes —como en el caso de Ernesto— o, al menos, ofrece la posibilidad de inicio en otros —como en el caso del Padre Linares.

Así, todo lo logrado por estos tres grupos de personajes en términos de inversión o resurrección a partir de su condición de oprimidos se puede dividir en tres hitos: la identificación del pongo con Cristo que le otorga la promesa, al poder pasar como este último de la muerte a la resurrección, de ser capaz de transformar su vida; la consolidación de una emancipación de la sexualidad desordenada que impedía liberarse a la opa y, por ello, la posibilidad de poder hacer justicia aunque sea desde el discurso que evalúa la ética de los pobladores de Abancay; y la praxis contra la muerte llevada a cabo por los colonos que incluye el forzar al máximo enmascarador de la injusticia-muerte de Abancay, el Padre Linares, a estar, al menos en esta ocasión, a favor de los más desposeídos: de ellos. En la novela, está presente, entonces, la dinámica “de que lo que es débil y pequeño en este mundo ha sido elegido para salvar” (Sobrino 1991: 327). Esto, además, es un escándalo

desde la percepción de los poderosos, ya que creer en esta realidad supone una valoración del vulnerable y confianza en sus potencialidades. Solamente desde una humanidad abierta a lo que sucede en el mundo y que no lo concibe como un objeto que puede manipularse, es decir, en una humanidad que no se concibe poseedora del mundo, esta idea puede calar.

Finalmente, esta posibilidad de que sea el débil el que pueda salvar al mundo abre otra: la de creer que el mundo no es la posesión de algún sujeto, apropiación desde la que se podría justificar el abuso sobre otros sujetos. Por ende, la transformación del débil se proyecta en la subjetividad del sujeto opresor y le brinda la posibilidad de desenmascarar la mentira en que funda su condición de opresor, ya que, como se ha afirmado en el capítulo anterior, el hombre raras veces hace alguna acción creyendo que esta es negativa, es decir, que está impregnada de maldad. El débil es, así, el lugar desde el que puede conocerse mejor la humanidad; por ello, también es el espacio desde el que pueden nacer interrelaciones realmente humanas. Así, desde el pongo, la opa y los colonos es posible entender lo que de ético hay en la naturaleza humana; y, por ello, se puede abrir a sus opresores la posibilidad de reconocer lo que de inhumanos hay en ellos para revertirlo: los subalternos son fuente de sinceridad para la propia subjetividad. Pero tampoco hay que olvidar que en este dar a conocer lo que de humano puede haber en los sujetos, estos tres grupos de personajes cargan las injusticias de Abancay, porque ellos son los que de forma más brutal las padecen en lugar de hacerlo los que las cometen. Sin embargo, no por ello dejan de ser o, más precisamente, por ello son el lugar desde el que se pueden erradicar estas injusticias, ya que sus condiciones proponen un camino de vida inverso al que genera injusticias. Las luchas para vivir de estos tres grupos de personajes incorporan, por ello, en la novela, una dinámica que se puede leer con fluidez desde la crucifixión y resurrección de Jesús.

2. La opción por la vida en Ernesto

A todo lo explicado anteriormente sobre la vida de Jesús, se puede agregar que esta, desde el seguimiento de la voluntad de Dios, permite reflexionar sobre las relaciones de poder asimétricas entre los seres humanos y los efectos que estas pueden crear en sus vidas. Jesús, como se ha afirmado en el capítulo anterior, es un desenmascarador de mentiras, especialmente de las que se justifican mediante pretendidos presupuestos culturales y que

no suelen considerarse como mentiras. Por eso, se puede partir del mensaje de su vida y su misión para reflexionar sobre las relaciones conflictivas entre las culturas. De este modo, esta relativización de paradigmas culturales opresivos emprendida por Jesús desde su vida puede ser útil para analizar *Los ríos profundos* de Arguedas, novela en la que se narran la falta de comprensión y los conflictos culturales en una ciudad de la sierra peruana nacidos de una posesión desigual del poder.

Dicho de otro modo, esta relativización, realizada por Jesús, de los fundamentos sobre los que se apoyaban las desigualdades en la sociedad de su tiempo puede ser una herramienta pertinente para entender la crítica que se presenta en *Los ríos profundos* contra la apropiación del cristianismo para, desde una interpretación de este que no tiene como paradigma la vida y misión de Jesús, dominar a los sujetos con menos poder. El desenmascaramiento de mentiras de Jesús sirve, como se ha demostrado en el capítulo anterior de este trabajo, para entender el mismo proceso que sigue Ernesto, especialmente respecto de los dos personajes de la novela cuya práctica es la acumulación de poder en desmedro de los demás: Linares y el Viejo. Afirmo esto porque, aunque hay una distancia temporal y cultural entre la puesta en cuestión de prácticas que marginan por parte de Jesús en el mundo judío y la realizada por parte de Ernesto en la sierra peruana, en ambos casos no solo existe esta dinámica de desenmascaramiento sino que los desenmascarados son sujetos que sustentan sus prácticas en la religión asumida como verdadera (en la época de Jesús, el judaísmo; en *Los ríos profundos*, el cristianismo) y la forma de desenmascararlos es similar: su praxis contrasta con otra que pone en primer plano la vida de las personas. Y la praxis es el paradigma desde el que Jesús entiende que una persona sigue a Dios o no, ya que se ama a Dios mediante el amor al otro: “Él [Jesús] le dijo: Amarás al Señor, tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y el primer mandamiento. El segundo, semejante a este es: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas” (Mateo 22, 37-40). En el mismo sendero de este acceso a la identidad religiosa de los sujetos a partir de su práctica, en *Los ríos profundos* hay claramente una desautorización del cristianismo del Viejo y de Linares por la incoherencia entre esta religión y una praxis de opresión a los personajes con menos poder. Así, al igual que Jesús pone en cuestión lo que de no pro-humana tiene la religión

imperante en su tiempo, en *Los ríos profundos* se expresa la desestabilización de la pretendida religiosidad del Viejo y de Linares a través de la denuncia, en el caso del primero de la incoherencia de esta con el abuso hacia los colonos de sus haciendas y, en el caso del segundo, a través de las discusiones entre este y Ernesto y Felipa por el contraste entre sus creencias y la praxis vinculada al marginal.

Asimismo, este desenmascaramiento tiene, en Jesús, el objetivo de eliminar en los hombres todo lo que les impida acceder a Dios, es decir, el pecado. Al eliminar este principio interior de esclavitud, Jesús pretende sustituirlo por una tendencia hacia la práctica del amor al prójimo; además, esto último es precisamente lo que motiva a Jesús a liberar del pecado al pecador. Y este proceder prohumano, que hace que el beneficiado por él lo reproduzca en otro, parece la dinámica desde la que se gesta la ética de solidaridad de Ernesto. En efecto, su participación en la liberación de la opresión de otros personajes surge desde el inicio de la novela y se alimenta a lo largo de ella a partir de una liberación que se opera en él por la interpelación de los sujetos marginales –del rostro del pongo, de las violaciones sufridas por la opa y de la pasividad de los colonos–, por la denuncia sobre el estado de estos o por el fortalecimiento para ser fiel a su causa que proviene de las entidades no humanas, como la campana (“Al canto grave de la campana se animaba en mí la imagen humillada del pongo” [Arguedas 1998: 163]) o el río: “[...] ambos [el puente y el río] despejaban mi alma, la inundaban de fortaleza y de heroicos sueños. Se borran de mi mente todas las imágenes plañideras, las dudas y los malos recuerdos” (Arguedas 1998: 232).

Por ello, Ernesto podría ser definido como el “librado para liberar” (Sobrino 1990: 467) o, más exactamente, el librado que comienza a realizar esta liberación de los otros, pero que promete su realización total; esto porque en la novela se narran gestos que expresan la participación de Ernesto en la liberación de otros personajes y se sugiere una promesa de enfrentamiento al máximo opresor que se representa en la novela: el Viejo. Por medio de este enfrentamiento se obtiene la liberación del pongo, liberación que en la novela se relaciona con la de los colonos y la de los otros personajes marginados según vimos en el capítulo anterior. Así, el enfrentamiento con el Viejo, se insinúa en la novela, propiciaría

una cadena de retroalimentación que completa el proceso de liberación emprendido ya por cada uno de los personajes. Hacia ello parece que apunta todo el crecimiento ético de Ernesto consolidado en sus interrelaciones de simpatía o conflicto con otros personajes humanos o no humanos de la novela. Esta ética se asienta, pues, en este proceso de liberación para liberar que ocurre en Ernesto; por ello, esto último se constituye en paradigma de sentido desde el que se configura su manera de afrontar la vida, es decir, su espiritualidad, que es lo más profundo de la identidad de una persona; por eso, determinar su especificidad nos ayudará a entender cuál es la relación que se puede establecer entre Ernesto y el cristianismo. Antes, precisemos el significado del término espiritualidad que usaremos en este trabajo.

2.1. La espiritualidad de Ernesto y la espiritualidad cristiana

El concepto “espíritu” en nuestra lengua y en la cultura occidental alude en muchos casos a algo distinto de lo material y corporal. “En ese sentido, será espiritual [...] lo que no tiene cuerpo. Y se dirá de una persona que es «espiritual» o «muy espiritual» si vive como sin preocuparse de lo material, ni siquiera de su propio cuerpo” (Casaldáliga y Vigil 1992: 23). Sin embargo, en la Biblia, “espíritu” se opone “a maldad (destrucción), [...] carne, a muerte (la fragilidad de lo que está destinado a la muerte), [...] a la ley (la imposición, el miedo, el castigo). En este contexto semántico, «espíritu» significa vida, construcción, fuerza, acción y libertad” (Casaldáliga y Vigil 1992: 24). En este sentido, el espíritu es la fuerza que habita en la materia de un sujeto, lo que la soporta y la impulsa a ser lo que es, mientras que la espiritualidad alude a la forma de ser espiritual de este sujeto, es decir, la manera en la que este vive de acuerdo al impulso vital que anima sus opciones fundamentales. Estos sentidos son los que usaremos en este trabajo, ya que, desde estos, se puede apuntar a explicar cómo es la espiritualidad de Ernesto. Lo hacemos, además, porque, como señalan José María Vigil y Pedro Casaldáliga, este sentido de la espiritualidad, opuesto al griego que fue adoptado por casi todas las culturas occidentales, es más cercano al que se usa en las culturas originarias latinoamericanas como la andina, cultura que marca la forma de percibir el mundo de Ernesto.

Así, desde esta perspectiva, “todo ser humano tiene «una vida espiritual» pues, quiera o no, lo sepa o no, está abocado a confrontarse con la realidad y está dotado de la capacidad de reaccionar ante ella con ultimidad” (Sobrino 1990: 452). Dicha vida espiritual fundamenta, según Sobrino, lo que somos y lo debemos ser, lo que hacemos y lo que debemos hacer, lo que esperamos y lo que nos está permitido esperar, lo que celebramos y lo que se nos ofrece celebrar. La espiritualidad cristiana consiste en vivir todas estas disposiciones humanas a la manera de Jesús, pero no reproduciendo un aspecto particular de su vida, sino actualizando toda ella en el contexto sociocultural en el que se vive con el objetivo no de pactar con los intereses de un sistema cultural determinado, sino de hacer efectivo el mensaje de Jesús para un tiempo y espacio determinados y con una lógica inculturada a este espacio y tiempo: “Jesús debe ser seguido, proseguido, actualizado en la historia, no imitado” (Sobrino 1990: 460). Para vivir como Jesús en un tiempo determinado es necesario confrontar la realidad histórica en la que se vive; en América Latina, eso se hace colocando en primer plano a los pobres y subalternos, así que desde ellos se debe seguir a Jesús:

Para lo que podemos saber [esto] significa captar y comprender toda la realidad, a Dios y a los seres humanos, desde los pobres; para lo que podemos esperar significa compartir y dejarse llevar por la esperanza de los pobres; para lo que tenemos que hacer significa destruir el antirreino que hace víctimas a los pobres y construir un reino en el que el mundo pueda ser un hogar para los pobres; y para lo que nos es ofrecido celebrar significa gozar unos con otros la vida, la esperanza, la creatividad, el amor de los pobres. (Sobrino 1990: 460).

Esta forma de entender y configurar la totalidad de la propia vida desde los pobres está en la base de la ética de Ernesto y, por ello, como se explicará más adelante, anula en sí la condición de hacendado desde la que, en la novela, se gesta la degradación del pobre. Así, Ernesto juzga la realidad a partir del estado del marginal. En *Los ríos profundos*, el caos que se impone en las dos ciudades representadas, Cusco y Abancay, se conoce desde la vida de los personajes marginales, pero también se supera desde aquella, a partir de la anulación de lo que aliena. Por ello, Ernesto está a favor y participa de sus luchas o de las luchas de otros personajes para liberar a los marginales de la opresión (esto le dice el Markask'a cuando discute con él sobre la posible reacción de los colonos ante los abusos que padecen: “Parece que estás de parte de doña Felipa” [Arguedas 1998: 345]), ya que comparte sus esperanzas: “como ellas, tenía impaciencia de llegar. Una inmensa alegría y el

deseo de luchar, aunque fuera contra el mundo entero nos hizo cruzar las calles” [Arguedas 1998: 278]). Por eso, lo invade de alegría y lo llena de fuerza la conversión ética de la opa: “Se habían trastornado mis primeros pensamientos, los anhelos con que bajé el Pachachaca. [...] / –Tú eres como el río, señora –dije, pensando en la cabecilla [...]. No te alcanzarán. ¡Jajayllas! Y volverás. Miraré tu rostro, que es poderoso como el sol de mediodía.” (Arguedas 1998: 353).

A continuación, analizaremos la espiritualidad de Ernesto desde las dos facetas de la estructura de la misión de Jesús, a saber la denuncia de un conjunto de ideas sobre Dios que lo oponen a su creación y la realización de un conjunto de prácticas que buscan crear un mundo en el que se pueda asentar el reino de Dios. Estas facetas son contextualizadas en la realidad latinoamericana, ya que esta es la forma de hacerlas efectivas y de evitar que adquieran la fisionomía de lo que precisamente denunciaba Jesús: la falsificación de Dios por satisfacer intereses personales, lo que en Latinoamérica se expresa por medio de la “abstracción sin concreción”²⁹ (Sobrino 1991: 33) de su voluntad.

En este subcontinente, las dos facetas de la estructura de la misión de Jesús están marcadas por la opción por los pobres, la cual se fundamenta en la afinidad de Jesús con estas personas, cercanía que es evidente en el Nuevo Testamento. En este sentido, estas dos perspectivas serían, primero, asumir su condición y, segundo, constituir un conjunto de actitudes que se expresen en prácticas para erradicar precisamente lo que los margina, ya que “no se les devuelve su dignidad sin asumir su indignidad” (Sobrino 1982: 231). Pero para que el hombre configure su vida desde esta opción se requiere que no desfigure a Dios y al mundo según sus gustos e intereses, que no crea que aquel es como él se lo ha imaginado ni que seguir su voluntad dependa de si eso afecta o no su comodidad. Requiere, entonces, que no se reduzca la complejidad de Dios y del mundo. Solamente desde esta disposición en la percepción, que Sobrino llama “espíritu de honradez con lo real” (Sobrino 1990: 453), se podrá realmente replicar los dos componentes de la estructura de la vida de Jesús que se han mencionado más arriba. Por ello, quizá, Jesús en sus interacciones con los

²⁹ Esta idea afirma que la justicia de Dios se da fuera de la historia humana y por ello solo queda esperar una vida digna fuera de este mundo. Por eso, esta imagen de Dios suele ser usada para avalar el abuso a otros humanos, ya que permite hacer creer que la justicia de Dios no es una realidad intrahistórica.

hombres y mujeres se propuso eliminar esta tendencia a enmascarar la realidad en el opresor y en el oprimido, tendencia que el primero realiza para justificar sus actos y que conduce al segundo a internalizar la justificación de sus carencias.

2.2. La opción por los subalternos: prolongación de la estructura de la misión de Jesús en la práctica de Ernesto

2.2.1. La honradez con lo real

El hombre tiende a encubrir los aspectos de la realidad que lo perturban y llega a realizar esto con tal pericia que ya no los percibe, por lo que no siente culpa ante ellos. El hombre propende a cegarse, entonces, ante todo lo que no quiere ver o reconocer, que suelen ser sus prácticas opresoras o su indiferencia ante la situación del pobre o marginal. En esto precisamente consiste el pecado, pues esta ceguera voluntaria se opone a la voluntad de Dios. Esto es lo que deduce González Faus de su análisis de los textos paulinos: “El verdadero pecado (la hamartía paulina) entraña una identificación del hombre con él, que instala al hombre en la mentira o en la ceguera del corazón [...]. De este modo, el pecado se enmascara ante el hombre (o mejor: es el hombre quien se lo enmascara) hasta conseguir anestesiar la conciencia de culpa” (González Faus 1990: 97). Pero precisamente por medio del “espíritu de la honradez con lo real” se contrarresta toda tentación de encubrir el sufrimiento del otro y sus causas. Esta disposición perceptiva significa “llegar a captar la verdad y llegar a responder ante la realidad, pues ello se hace no solo como superación de la ignorancia y de la indiferencia sino ante y contra la innata tendencia de someter la verdad y dar positivamente un rodeo ante la realidad” (Sobrino 1990: 453). Entonces, por medio de ella se decide, en cuanto a la responsabilidad por el estado de los marginales, si se participa en la perpetuación de su desposesión, se ignora a quien padece porque se ha elaborado un mecanismo de excusas para no responder, o se acepta que el motivo más importante para abstenerse de participar en la eliminación de la pobreza es el temor de ser afectado por los ataques de los que desean que esta se mantenga. Por ello, esta honestidad es un aspecto básico de una espiritualidad coincidente con la cristiana, ya que desde ella se puede detener la perniciosa dinámica de encubrimiento de la verdad, que es el pecado.

Lo que guía la forma de percibir el mundo de Ernesto es el no adulterar la complejidad de lo que los demás seres le comunican en una sociedad profundamente excluyente y clasista; en otras palabras, el rasgo más reconocible de su forma de percibir el mundo es esta honradez para asumir toda la complejidad de la realidad, aunque ello sea difícil de soportar. Por ello, percibe, a nivel político, todos los conflictos presentes en el mundo representado en la novela, aunque no sean claros para los demás personajes y, a nivel cultural, la manera en que entablan relaciones los seres incluso según la cosmovisión de la cultura marginada en la novela, la andina. En otras palabras, percibe el mundo con una honestidad que lo lleva a no recubrir lo que no le agrada o lo que no entiende; en palabras del mismo Ernesto, se trata de ser “como un cristal en el que el mundo vibra” (Arguedas 1998: 171), lo que significa aceptar la complejidad de la realidad del otro sin reducirlo a una versión parcial de sí mismo que coincida con lo que entiende o acepta de este otro³⁰. Esta aceptación significa no detener la vibración del otro en uno al comprimirlo en un estado fijo o convertirlo en la reproducción de uno mismo. Así, por su honradez ante el mundo, Ernesto no fabrica una imagen conveniente de los otros para sí, ya fuese para, siendo indiferente al sufrimiento de los otros, tranquilizar su conciencia o para ver en los otros lo que de ellos necesita para sus intereses. Ernesto, más bien, asume el mundo y las relaciones que se dan en él sin un criterio funcional y se contacta con este sin limitar lo que es o lo que puede llegar a ser.

Esta apertura sin filtro de Ernesto a lo que ocurre en el mundo representado en la novela se expresa, entonces, en dos inclinaciones reconocibles en su forma de percibir: el no maquillar la realidad sufriente a pesar del dolor que le causa y el estar abierto a no constreñir las potencialidades de estos seres sufrientes; es decir, intuye lo que está más allá de la parte de sus identidades actualizadas en el presente, lo que representa la promesa de la virtual realización digna y libre de estos seres. Esta forma de percibir de Ernesto tiene la estructura dialéctica del paso de la muerte a la resurrección propia de la concepción de los pobres desarrollada en la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez: “La pobreza significa, en última instancia, muerte. Carencia de alimento y de techo, imposibilidad de

³⁰ La apertura de Ernesto a lo que el otro tiene de distinto ha sido desarrollada por Cesare del Mastro en *Sombras y rostros del otro en la narrativa de Arguedas*. Lima: PUCP-CEP, 2007: “Los encuentros que lo interpelan y lo convocan a compromiso no se dan ‘con un espejo en el que se proyectaría su imagen’, sino que ocurren con personajes ‘distintos del indio que está en él’” (Del Mastro 2007: 94). Por ello, Ernesto es capaz de reconocer y valorar lo que de no coincidente con él hay en los otros.

atender debidamente a necesidades de salud y educación [...]. Ser pobre hoy significa también, cada vez más, empeñarse en la lucha por la justicia y la paz, defender su vida y su libertad [...]" (Gutiérrez 1990: 304-305). Se trata de la dinámica según la cual la resurrección o la promesa de vida, desde una visión cristiana del mundo, está instalada como virtualidad en la crucifixión. Esta coincidencia se percibe, por ejemplo, si se toma en cuenta la totalidad de los comentarios de Ernesto sobre los colonos. En efecto, a pesar de que el presente lo niegue y él tenga dudas sobre la posibilidad de la acción liberadora de los colonos ("¡Mentira! ¡Ellos [los colonos] no pueden! ¡No pueden! ¿No se han asustado viendo a los guardías?" [Arguedas 1998: 450]), no pierde totalmente la esperanza de que estos reaccionen ante los abusos que padecen si son impulsados por doña Felipa: "–Sí, Markask'a –grité– ¡Qué venga doña Felipa! Un hombre que está llorando, porque desde antiguo le zurren en la cara, sin causa, puede enfurecerse más que un toro que oye dinamitazos, que siente el pico del cóndor en su cogote. ¡Vamos a la calle, Markask'a! ¡Vamos a Huanupata!" (Arguedas 1998: 344-345). Precisamente, lo que trunca esta potencialidad es la dimensión de abuso que reciben estos sujetos y que Ernesto llega a percibir en toda su magnitud: "– ¡Markask'a! –le dije–. En los pueblos donde he vivido con mi padre los indios no son *erkes*. Aquí parece que no los dejan llegar a ser hombres. Tienen miedo, siempre, como criaturas" (Arguedas 1998: 333-334).

No obstante, esta forma de entender a los sujetos como poseedores de una potencialidad de transformación que está ya contenida en su presente –cuya realidad puede, sin embargo, estar marcada por la dificultad para realizar estas posibilidades– se extiende a la percepción de entidades no humanas. Ello ocurre por una comprensión de la realidad como un espacio donde todas las entidades se afectan, aunque pertenezcan a ámbitos que desde la racionalidad occidental no tienen contacto ni posibilidad de asociación lógica. Esta forma de captación ha sido llamada por Santiago López Maguiña "racionalidad mítica". Ella se observa, por ejemplo, en las asociaciones que realiza Ernesto entre el muro inca, el río y una danza: "Era estático el muro, pero hervía por todas sus líneas y la superficie era cambiante, como la de los ríos en el verano, que tienen una cima así, hacia el centro del caudal, que es la zona terrible, la más poderosa. Los indios llaman «yawar mayu» a esos ríos turbios, porque muestran con el sol un brillo en movimiento, semejante al de la sangre.

También llaman «yawar mayu» al tiempo violento de las danzas guerreras” (Arguedas 1998: 144). La secuencia de asociaciones que realiza este niño al confrontarse con el muro inca es el procedimiento necesario para dejarse interpelar por su fuerza. Lo que realiza aquí, entonces, también es una expresión de esta manera de concebir el mundo que no reduce la complejidad de lo percibido³¹. Y desde esta honradez para captar la realidad, Ernesto reconoce también lo positivo de un espacio cuyas condiciones materiales son abyectas, como, por ejemplo, el barrio de las chicherías: “Solo un barrio alegre había en la ciudad: Huanupata. [...] Era el único barrio donde había chicherías. Oleadas de moscas volaban en las puertas de las chicherías. En el suelo, sobre los desperdicios que arrojaban del interior, caminaba una gruesa manta de moscas” (Arguedas 1998: 208). Habría que recordar que este no solo es el único barrio que no está dominado por el poder de la hacienda de Patibamba, sino que a este pertenecen, aunque en esta parte de la novela este niño aún no sea totalmente consciente de ello³², los personajes que se enfrentan por primera vez a Linares: las chicheras. Así, Ernesto está abierto a recibir toda la especificidad de lo que percibe, sea humano o no, ya que no la interrumpe mediante una percepción preconcebida.

Pero esta apertura a la comunicación que las entidades le ofrecen de sí mismas permite a Ernesto acceder a la dimensión más profunda del sufrimiento de los sujetos subalternos que ya no escandaliza a la mayoría de personajes de la novela porque el estado de dominación

³¹ Este procedimiento propio de la racionalidad mítica y que consiste en entender una entidad de la realidad a partir de sus relaciones con otras y con lo que estas aportan a la primera tiene una coincidencia estructural con esta disposición espiritual de la honradez hacia lo real, ya que, como en esta, el sujeto que percibe se involucra o toma partido por lo percibido. Así, como quien actúa con este espíritu de honestidad al desenmascarar la mentira que encubre la real situación del subalterno, ya se coloca a su favor y ya hace suyo, al menos mientras sea honesto, el proyecto del subalterno de liberarse de la opresión, quien observa esta secuencia de relaciones entre entidades que se afectan y dejan huellas unas en otras también participa de esta dinámica, es decir, pasa de ser un sujeto externo que percibe estas entidades a ser parte del sistema de correspondencias que se establecen. Un fragmento ilustrativo de esta inmersión del sujeto perceptor en el plano de los objetos percibidos es el siguiente: “Caminé frente al muro, piedra tras piedra. [...] Toqué las piedras con mis manos; seguí la línea ondulante, imprevisible, como la de los ríos, en que se juntan los bloques de roca. En la oscura calle, en silencio, el muro parecía vivo, sobre la palma de mis manos llameaba la juntura de las piedras que había tocado” (Arguedas 1998: 143). Aquí claramente se observa cómo Ernesto se integra y participa del sistema de relaciones que previamente han entablado el muro inca y el río.

³² Señalo que no es totalmente consciente, porque “Ernesto es también sujeto de una especie de memoria suprapersonal” (Cornejo Polar 1997: 93), es decir, de una memoria que excede la personal y se proyecta a un pasado colectivo, en su caso, andino. En algunos pasajes de la novela también se dan indicios de que Ernesto focaliza su percepción sobre entidades que tendrán un papel protagónico más adelante en la novela, por lo que tiene una intuición sobre el curso de los sujetos, objetos o acontecimientos. Por ejemplo, en esta misma escena en la que se describe el barrio de las chicheras, Ernesto remarca que usan “ribetes de castilla”, que es el objeto por medio del cual, más adelante, la resolución ética de Felipa se aloja en la opa.

de estos marginales los hace invisibles, como ocurre, por ejemplo, con el pongo o los colonos de la hacienda de Patibamba. Desde esta competencia para llegar a lo más profundo del dolor del otro a partir de la penetración en toda la complejidad de un sujeto y de su situación es que hay que entender, por ejemplo, la turbación que le produce a Ernesto la sexualidad de la opa. Así, este niño llega a vislumbrar todas las implicancias del modo de sexualidad de este personaje que van incluso más allá del dolor que pueda sentir en la medida que también coloca en este estado a los estudiantes del internado de Abancay que la violan o intentan hacerlo: “Me apenaba recordarla sacudida, disputada con implacable brutalidad; su cabeza golpeada contra las divisiones de madera, contra la base de los excusados; y su huida por el callejón, en que corría como un oso perseguido. Y los pobres jóvenes que la acosaban; y que después se profanaban, hasta sentir el ansia de flagelarse, y llorar bajo el peso del arrepentimiento” (Arguedas 1998: 232). Según esta perspectiva, la “atroz tristeza” (Arguedas 1998: 402) de Ernesto sentida al observar a la opa no sería provocada por la culpa engendrada debido al goce sexual que siente por haberla contemplado desnuda y disputada por los otros estudiantes, sino, más bien, este padecimiento se gesta en él por la conciencia y sensación de los alcances de su específica sexualidad, que confina a la degradación a los que participan en ella –es decir al abusado y al abusador– e incluso a los que son testigos de ella, como en su caso. Así, el sufrimiento que siente por haberla visto desnuda no está mediado por un goce culposo, sino que es producto de la internalización de la gravedad de ese dolor.

Se trata aquí del tema de la suciedad que Gustavo Gutiérrez ha tratado en su texto *Entre las calandrias*, en este caso, la suciedad de la opa. Ernesto logra percatarse de los alcances del enquistamiento de esta suciedad en este personaje. Este concepto, según este teólogo, se refiere a las fuerzas insanas que han producido en un sujeto alienación, aunque habría que aclarar que no es que la opa sea la fuente de esta suciedad que la posee, ya que ella no la fabrica: “sucios son los que fabrican pestilencia, no aquellos que son ensuciados por otros” (Gutiérrez 2003: 43). La opa es, más bien, uno de los personajes más afectados por esta suciedad y lo está a tal grado que esta la rebasa y se esparce entre los estudiantes del internado, como claramente se da cuenta Ernesto: “Jamás peleaban con mayor encarnizamiento, llegaban a patear a sus competidores cuando habían caído al suelo: les

clavaban el taco del zapato en la cabeza en las partes más dolorosas. Los menores no nos acercábamos mucho a ellos. Oíamos los asquerosos juramentos de los mayores.” (Arguedas 1998: 217). Se puede afirmar, entonces, que la suciedad instalada en la opa es una especie de peste en el microcosmos del colegio, pues causa “desconcierto y terror” y aliena a todos los que tienen algún tipo de contacto con ella.

Este vínculo entre la capacidad perceptiva de Ernesto y el acceso a la profundidad del sufrimiento de lo percibido ha sido reconocido por Antonio Cornejo Polar, pero para el crítico literario esta es precisamente la tragedia de Ernesto:

Un doble y desarticulado y agónico ritmo gobierna la novela: la abolición de límites entre sujeto y objeto no coincide con la naturaleza del objeto representado –que es un universo roto y conflictivo. De aquí que lo que parecía estar destinado a romper el aislamiento y la marginalidad del protagonista se resuelva en la agudización de su angustia. Se instaura una dolorosa paradoja: *mientras más penetra Ernesto en el mundo (o mientras más penetra el mundo en él), más clara y agobiante siente su inestable y trágica presencia desgajada, marginal y solitaria en ese mismo mundo*” [las cursivas son nuestras]. (Cornejo Polar 1997: 133).

Pero habría que agregar a lo que advierte Antonio Cornejo Polar que esta capacidad de Ernesto para acceder a la complejidad del mundo representado en la novela sería una condenación si no constituyera la competencia que le permite, al mismo tiempo, ser interpelado para transformar este mundo y a él con este.

En la novela, se muestra que, a partir de la capacidad para percibir la injusticia hacia el otro, en Ernesto se produce una trasposición de este sufrimiento³³. Luego, esta asunción del padecimiento del otro genera en él, por un lado, un compromiso en el que está en potencia una reacción ante el dolor del otro: “Y volverás. Miraré tu rostro, que es poderoso como el sol de mediodía. ¡Quemaremos, incendiaremos!” (Arguedas 1998: 352). Nótese el uso de verbos en futuro en este pasaje de la novela. Por otro lado, esta asunción genera también una reacción efectiva ante este sufrimiento, como se observa en la escena en la que Ernesto

³³ Este replicar lo vivido por los que padecen por parte de Ernesto se comprueba, por ejemplo, en cómo la conversión ética de la opa aporta a su crecimiento ético. El observar cómo este personaje se libera le deja claro a este niño cómo concretizar su opción de ligar su vida a la supresión de la opresión de los que padecen: “Pondremos a la opa en un convento. El Lleras ya está derretido. El «Añuco», creo, agoniza [...]” (Arguedas 1998: 353).

participa en el motín de las chicheras. Esta asunción de la totalidad del sufrimiento del otro genera en él una inclinación para liberar del dolor a quien padece. Pero al estar predispuesto a liberar al otro, Ernesto es liberado de él mismo y esto se consolida cuando pierde miedo a la muerte en la consecución de sus ideales: “«¡Mejor es morir así!», pensé, recordando la locura del «Peluca», los ojos turbios, contaminados, del Padre Director; y recordando al «Markask’a», tan repentinamente convertido en un cerdo, sus lunares extendidos, como rezumando grasa” (Arguedas 1998: 441). Desde esta condición, sumada a su observación de los alcances de esta forma de actuar en los colonos (“la peste estaría, en ese instante, aterida por la oración de los indios, por los cantos y la onda final de los *harahuis*, que habrían penetrado a las rocas pequeñas, que habían alcanzado hasta la raíz misma de los árboles” [Arguedas 1998: 461]), Ernesto renueva su compromiso con la anulación de la dinámica opresiva presente en la interrelación pongo-Viejo:

–¡El Viejo! –dije– ¡El Viejo!

Cómo rezaba frente al altar del Señor de los Temblores, en el Cuzco. Y cómo me miró, en su sala de recibo, con sus ojos cerrados. El pongo que permanecía de pie, afuera, en el corredor, podría ser aniquilado si el Viejo daba una orden. Retrocedí. (Arguedas 1998: 460).

Así, en la obra literaria de Arguedas, este estar abierto éticamente al dolor del otro transita por el mismo camino del conocimiento de la especificidad de este otro. El acceso a la especificidad de un sujeto o una comunidad produce en quien accede a ellos el compromiso para liberarlos de todo aquello que intente hacerlos desaparecer y, además, como se ha explicado, conduce a la liberación propia. El camino que Jesús enseñó para asumir este compromiso –cuyo ejemplo máximo es la encarnación: “Jesús nació ser humano, pero llegó a serlo de manera específica haciéndose carne en lo débil de la carne, no en cualquier carne” (Sobrino 1990: 461)– es el del empobrecimiento solidario porque no se erradica lo que degrada a los pobres si no se asume su condición: “El que quiera venir en pos de mí [señala Jesús], niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame” (Mateo 16, 24). Se trata de estar con los pobres y contra la pobreza que, en última instancia, significa muerte.

2.2.2. El desclasamiento solidario: modalidad de la liberación de sí

Jesús no solo se encarnó en un humano, sino en uno perteneciente a una clase social sin poder. Así, desde esta carencia de poder, hay que entender, por ejemplo, la extrañeza que

causa su habilidad para explicar las escrituras religiosas en la sinagoga: “¿De dónde le viene a este tal sabiduría y tales poderes? ¿No es este el hijo del carpintero entonces? [...]. ¿Sus hermanas no están todas entre nosotros?” (Mateo 13, 54-56). Era, pues, para los habitantes de Nazaret de la época, inconcebible que el hijo de alguien sin formación hablara con tal autoridad. Por ello, la fortaleza de su vínculo con los pobres y la asunción de su estado habría que también entenderlas y valorarlas desde una comunidad que tenía una visión negativa sobre los pobres. Para gran parte de la sociedad de la época, esta condición económica estaba asociada con una carencia moral. El pobre era, así, el culpable no solo de su particular estado, sino de todo lo negativo que existía en la sociedad: “Ser pobre equivalía para muchos a ser culpable: «el castigo había venido al mundo por culpa de la gente de pueblo»” (Echegaray 2003: 163). Asimismo, esta imagen de los pobres era asumida por ellos mismos, como se observa en el pasaje de la Biblia antes citado. Así, en este juicio negativo que el pueblo hace sobre Jesús está presente una clara subestimación de sus propias posibilidades: “¿No es este el hijo del carpintero entonces?”

Jesús no solo cuestiona estas creencias desde su misma encarnación y vida como un hombre pobre, sino que dirige todos sus actos hacia la eliminación de lo que margina al pobre; a través de todo ello, se expresa un mensaje claro: el desprecio y cotidianidad con que se los margina son contrarios a lo que Dios quiere para el mundo. Por ello, la misión de Jesús no solamente se debe entender como un conjunto de acciones que propician un cambio frente a la degradación con la que viven los pobres, sino una denuncia de todo lo que impida propiciar dicho cambio tanto en quien margina como en el marginado. Por ello, la forma más efectiva de eliminar la marginación que sufre el pobre es negar la negación que se hace del mismo, que es lo que logra Jesús al configurar su misión a partir de la condición del pobre. En efecto, Jesús pasó por las mismas situaciones de los marginados en su época y en realidad en cualquier época y cultura: la pérdida de su dignidad (fue insultado y expulsado del Templo y excomulgado, por ejemplo) e incluso la de su propia vida, lo que se hace patente no solo por su efectiva muerte sino por los intentos previos: “[...] lo arrojaron fuera de la ciudad y le llevaron a la cima del monte sobre la cual estaba edificada su ciudad para precipitarle desde allí, pero Él, atravesando por medio de ellos, se escabulló” (Lucas 4, 29-30).

A partir de esta asunción de Jesús de la condición del pobre, entonces, se cuestiona toda justificación de la indignidad de este, es decir, se expresa que esta idea está anclada en una mentira, ya que Dios se introduce en la historia humana encarnándose en un pobre. Pero se accede a esta revelación, como se ha explicado en la sección anterior, mediante la anulación de la tendencia a ver en el mundo lo que está acorde a nuestras expectativas, tendencia desde la cual no se puede acceder a esta reformulación de la trascendencia que opera Jesús al plantear que Dios se encuentra en lo considerado como menor en el mundo, es decir, en el pobre. No obstante, como se desprende de la misma vida de Jesús, para prolongar su misión, no basta con haberse dado cuenta de la mentira que subyace a la creencia de que el pobre merece la degradación; es necesaria también una reacción ante esta estructura opresiva del mundo.

Esta reacción no supone únicamente acciones que tengan el objetivo de erradicar la opresión. Estas son, más bien, una fase posterior que necesita de la negación de uno hasta asumir la desposesión de los pobres, como efectivamente lo realizó Jesús: “La defensa eficaz del pobre supone quitar el pecado real y objetivo que le empobrece; y ese pecado no se erradica sin asumir la condición de pobre, no se le devuelve su dignidad sin asumir su indignidad” (Sobrino 1982: 231). Sin embargo, vale la pena aclarar que este empobrecimiento no consiste en una idealización de la pobreza, lo que más bien podría conducir a usarla para mantener los privilegios de una determinada clase social, ya que podría ser un recurso de los poderosos para plantear que la justicia se extenderá a todos los hombres fuera de la historia humana, desde lo cual se puede justificar que Dios avala una jerarquización social y justifica las carencias del pobre. Esta lógica es afirmada, por ejemplo, por Linares y es desaprobada por Ernesto en la escena del sermón a los colonos de la hacienda de Patibamba. Así, en la escena del sermón, mientras a todos los otros personajes se les hace aceptar esta idea de que la voluntad de Dios admite la marginación de los hombres en la historia –lo que expresan por su llanto³⁴–, Ernesto la rechaza: “El sol resplandecía ya en las cumbres. Yo no me arrodillé; deseaba huir, aunque no sabía adónde” (Arguedas 1998: 300). Lo que convierte a este empobrecimiento en la primera etapa de una

³⁴ Ariel Dorfman señala que “hacer llorar es equivalente a empequeñecer” (Dorfman 1980: 111), es decir, una aceptación de la situación de dominación en que se vive, por ello “es lo que desea el Padre Director para indios y niños” (Dorfman 1980: 111).

lucha contra las condiciones del pobre es lo que Gustavo Gutiérrez llama “la razón profunda de la pobreza voluntaria”: el amor por el prójimo que se expresa en este compromiso para luchar por la liberación de la marginación de estas personas desde su propia situación: empobrecimiento solidario es, entonces, como se ha expresado líneas arriba, estar con lo pobre contra la pobreza.

Asumir la condición del marginal para eliminar su marginalidad implica precisamente cancelar la parte de la subjetividad donde pueda asentarse la propensión a marginar; es, por ello, liberarse de las prácticas marginadoras que puedan colonizar la identidad de un sujeto; es una inmunización contra la marginación no solo para el que está en la posición más expuesta a padecerla (el sin poder) sino para el que está en la más expuesta a cometerla (el con poder). Por medio del empobrecimiento solidario se evita, pues, una identificación con uno mismo que puede producir el enmascaramiento desde el que nace el abuso al otro. Se trata de cancelar el pecado que podría echar raíces en uno, liberación necesaria para el que pretende liberar y que implica haber acogido lo transformador de la interpelación del dolor del otro –a lo que accede Ernesto, señalábamos en la sección anterior, desde la honradez con lo real. Es un segundo momento en el cual el sujeto que percibe se convierte en lo que percibe, y entonces lo que se extiende a los otros solo puede ser amor, lo que está expresado claramente en el segundo mandamiento: “Amarás al prójimo como a ti mismo”.

Precisamente esta negación de sí para asumir la posición del marginado es lo que Ernesto realiza en la novela como producto de su honradez con lo real. Es, pues, este su proceso de liberación, necesario para que pueda participar en la liberación de los otros. Así, Ernesto, además de rechazar, por ejemplo, en la escena antes comentada del sermón de Linares, este confinamiento a la marginalidad de los personajes subalternos, anula su participación de los beneficios que pueda otorgarle el pertenecer al sector privilegiado. Pero si bien su padre instala en él un confrontamiento con la injusticia por medio de la enseñanza de un conjunto de valores que se oponen a los de los hacendados, como la apertura y el contacto gozosos con lo culturalmente distinto (“A los pocos días de haber llegado a un pueblo averiguaba quién era el mejor arpista, el mejor tocador de charango, de violín, de guitarra. Los llamaba y pasaba en la casa toda una noche. En esos pueblos solo los indios tocan arpa y violín”

[Arguedas 1998: 175]), es el propio Ernesto quien opera en sí este proceso de empobrecimiento solidario, ya que su padre no puede servirle de modelo de una real solidaridad con los oprimidos. Gabriel no logra comprometerse con la erradicación del dolor de los otros –incluso el de su propio hijo–, ya que no está dispuesto a abandonar sus comodidades personales:

No; no podía quedarse en Abancay. Ni ciudad ni aldea, Abancay desesperaba a mi padre. [...]. Pero él estaba acostumbrado a vivir en casa con grandes patios, a conversar en quechua con decenas de clientes indios y mestizos; a dictar sus recursos mientras el sol alumbraba la tierra del patio y se extendía alegremente por el entablado del «estudio». Ahora estaba agachado, oprimido, entre las paredes de una tienda construida para mercachifles. (Arguedas 1998: 192).

El empobrecimiento solidario, como se ha explicado más arriba, supone no la ejecución de medidas para erradicar la injusticia –lo que el padre no llega a tomar, ya que solamente se queda en la reprobación discursiva de la iniquidad, como se observa en sus críticas al proceder del Viejo que no conducen ni siquiera a cortar los lazos con él³⁵– sino una negación de lo que impida la realización efectiva de estas medidas. Así, empobrecerse solidariamente supone colocarse realmente en el contexto del que sufre negando los propios intereses. Pero, mientras el padre de Ernesto lo abandona por conseguir su deseo máximo, que es el de afincarse en un pueblo (“–Me quedaré en Chalhuanca, hijo. ¡Seré por fin vecino de un pueblo!” [Arguedas 1998: 195]), Ernesto es capaz de enfrentarse con lo que le produce dolor: “– ¿Misiones de franciscanos...? ¿Tiene, entonces, muchos colonos, Padre?/ –Quinientos en Huayhuay, ciento cincuenta en Parhuasi, en Sijllabamba... / – ¡Voy, padre! – le dije– ¡Suélteme ahora mismo!” (Arguedas 1998: 443). Ernesto está dispuesto, entonces, a ver la opresión de casi mil pongos, a pesar del dolor que le produjo haber hecho suyo el padecimiento de uno solo, como ocurre en el capítulo inicial de la novela.

Pero, además, el desclasamiento de Ernesto hay que entenderlo desde lo que significa ser hacendado. Al respecto, hay una escena desde la que se puede partir para reconstruir esto:

Los dueños de la hacienda solo venían al Colegio a visitar al Padre Director. Cruzaban el patio sin mirar a nadie.
–¡El dueño de Auquibamba! –decían los internos.

³⁵ Por ejemplo, en una de las escenas finales de la novela, ante la presencia de la peste en Abancay, decide enviar a su hijo a la hacienda del Viejo, a pesar de que Ernesto repudia a este personaje.

- ¡El dueño de Pati!
 - ¡El dueño de Yaca!
- Y parecía que nombraban a las grandes estrellas. (Arguedas 1998: 203)

Aquí es evidente que se trata de sujetos que gozan de gran admiración y no solo por los niños, sino también por los adultos: “Después de la misa, las autoridades y los hacendados lo esperaban en la puerta de la iglesia; lo rodeaban y lo acompañaban hasta el Colegio. Esos domingos el Padre Director almorzaba con los internos; presidía la mesa, nos miraba con expresión bondadosa: Resplandecía de felicidad” (Arguedas 1998: 204-205). Pero esta popularidad reside en su posesión y no solo de territorios, sino también de individuos, que suelen ser en su mayoría indígenas: “Quinientos en Huayhuay, ciento cincuenta en Parhuasi, en Sijllabamba...” (Arguedas 1998: 443). El hacendado es, pues, quien de forma más efectiva superpone su voluntad y anula la de los otros, pero al hacerlo reduce su identidad a la actualización de su poder; por ello, “no pueden agasajar al pueblo menos que un indio, salvo que hayan perdido su honor de terrateniente” (Arguedas 1998: 199). Ser hacendado equivale a afirmar su poder negando el de los otros. Es el tipo de identidad que hay que negar para no abusar de los otros, ya que si no se cancela lo que de hacendado hay en uno se impone como una obligación que domina la subjetividad: “En mi hacienda hay poquitos –me dijo–. Y siempre les echan látigo. Mi madre sufre por ellos; pero mi padre tiene que cumplir” (Arguedas 1998: 343). Así, en la renuncia al sector hacendado de Ernesto subyace la anulación de toda dimensión de sí en la que pudiera germinar o posarse una práctica marginadora. Lo que hace Ernesto es, entonces, erradicar al hacendado que pueda originarse en él, camino opuesto al tomado por Antero, quien añade a la aceptación de su ser hacendado una concepción de la sexualidad desde la que domina a las mujeres. Ello quizá explique el profundo abismo que se abre entre estos dos personajes.

Lo que realiza Ernesto, por ello, al asumir la condición del marginal, es hacer suya su causa para desde allí reaccionar con el fin de que desaparezca la degradación del pobre. Esto se opone al procedimiento de afirmación del poder de los hacendados. Sobre este último afirma Gonzalo Portocarrero: “La aparente omnipotencia de los patronos se funda en su insensibilidad, en la ruptura de cualquier solidaridad con los indios. Estos se convierten en cosas, en instrumentos desechables, en objetos a ser gozados” (Portocarrero 2004: 30-31). Así, mientras el hacendado pretende negar la causa del marginal para afirmar la suya y al

realizar esto confinar a la impotencia y conformidad sin cuestionamiento al otro, Ernesto asume su posición y, por ello, la causa del marginado para desde allí transformar el padecimiento de este así como lo que pueda trancar esta transformación, como la conformidad con este estado, por ejemplo.

Esta dinámica en Ernesto –que consiste en acoger el dolor del otro hasta hacerlo suyo y por ello reproducir en sí la situación del que padece– desde la que se configuran sus reacciones antiopresivas tiene la estructura de la misericordia de Jesús: “La misericordia de Jesús no es un mero sentimiento, sino que es una reacción –acción por lo tanto– ante el dolor ajeno, motivada por el mero hecho de que ese dolor está en él.” (Sobrino 1991: 125). Se podría plantear, por ello, que el compromiso con una realidad histórica determinada –la de los desposeídos, que en su mayor parte en la novela son indígenas– sellado por la asunción de la causa de los pobres es el soporte fundamental que permite tender un puente entre la praxis de Ernesto y la praxis cristiana con la que se acoge y construye el Reino de Dios en la historia humana. Este soporte es, pues, la misericordia, y lo es también porque es desde donde se configuran otras actitudes de Jesús para transformar las interrelaciones perniciosas y opresivas humanas: “Desde su inmensa compasión hacia el dolor de los pobres y afligidos se comprenderán otras actividades suyas, también las que apuntan a las transformaciones de la sociedad como tal, pero desde la misericordia se comprenderá la ultimidad de sus motivaciones” (Sobrino 1991: 126). ¿Hay en Ernesto actualizaciones de otras actitudes coincidentes con la manera cristiana de enfrentar la vida?

2.2.3. Gestos y prácticas liberadoras efectivas

Señalábamos en la sección anterior que el empobrecimiento solidario es un primer momento desde el que se constituyen las prácticas para erradicar la marginación y descubrimos la manera en que Ernesto realiza esto: cancela al hacendado que podría asentarse en él. Esta cancelación constituye su etapa de negación para instalarse en la ubicación más efectiva con el fin de transformar la injusticia cometida contra el marginal, pero este objetivo no se lograría sin un segundo momento de prácticas conducentes a eliminar lo que degrada al marginal, a liberarlo. Estas son las que explicaremos en esta sección. Haremos esto desde las prácticas o actitudes que proponen las bienaventuranzas,

parte del Evangelio en la que se “señalan las actitudes fundamentales del discípulo que acoge el reino [de Dios] y es solidario con otros” (Gutiérrez 1990: 314); de esta manera, descubriremos si Ernesto actualiza las prácticas que las bienaventuranzas aconsejan para vivir de manera cristiana. Además, como según el análisis de las bienaventuranzas que se usará para analizar la práctica liberadora de Ernesto³⁶, todas las actitudes de quien vive según una modalidad cristiana contextualizada en la realidad latinoamericana se configuran a partir del ser pobre espiritualmente, concluiremos esta sección con el análisis de este personaje desde la primera bienaventuranza, que es la que trata sobre este tema.

La segunda bienaventuranza afirma: “Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra”. Según Gustavo Gutiérrez, la expresión manso es un matiz de la expresión “pobres de espíritu”, ya que este es el que sabe acoger la voluntad de Dios y, por ello, a los demás. Se trata de quien está disponible pero en referencia a los otros, por lo que se podría inferir que es quien, como respuesta a la fundamentación de la vida en Dios, está pendiente de que los demás también se sientan acogidos. Esta actitud que consiste en amparar a los que lo necesitan se observa en la forma como Ernesto está dispuesto a que Palacios tenga una estancia más tolerable en el internado de Abancay tanto en las clases (“Varios alumnos pretendimos ayudarle a estudiar, [ya que] estaba condenado a la tortura del internado y las clases” [Arguedas 1998: 218]) cuanto en su interacción con otros alumnos, ya que está presto a colaborar con la supresión de los abusos que padece: “Se protegía caminando siempre con nosotros; sentándose a nuestro lado” (Arguedas 1998: 222), señala Ernesto a propósito de Palacios. De la misma manera, propicia que sea protegido por otros personajes, ya que permite que pueda gestarse la amistad entre Palacios y Romero cuando consigue que este acepte un regalo de agradecimiento por parte de aquel por protegerlo de Lleras. Ernesto acoge y hace acoger a Palacios³⁷.

³⁶ Se emplearán en este trabajo las interpretaciones de las bienaventuranzas desarrolladas por Gustavo Gutiérrez en su texto “Pobres y opción fundamental”. En *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo I. Madrid: Trotta, 1990. En este artículo, Gutiérrez señala que “el pobre espiritual es el seguidor de Cristo” (Gutiérrez 1990: 314), actitud desde la que se asumen las otras planteadas por las bienaventuranzas.

³⁷ Asimismo, estos dos logros de Ernesto motivan que Palacios recobre la confianza en sí mismo, que termina de sellarse en el regalo de las canicas que le hace Añuco antes de que este último parta del internado: “-¡Me quiere el Añuco! ¿No? -nos preguntaba de repente./ Y empezó a estudiar, a estar atento a las clases, a comprender mejor. Levantó el brazo una vez, en la clase, para contestar una proposición del maestro, y la

La tercera bienaventuranza dice: “Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados”. Aquí se hace referencia a los que no soportan la injusticia del mundo y comparten las tristezas de los que sufren. Desde esta sensación, se gesta una exigencia de justicia en el mundo que no se puede ignorar, la que es expresada por la cuarta bienaventuranza: “Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos”. Estas dos bienaventuranzas están vinculadas por una lógica de causa-efecto, porque precisamente “el hambre y sed de justicia” implica una indignación que surge desde el reconocimiento de que el derecho del otro no ha sido reconocido. Este enojo puede observarse en algunos comentarios de Ernesto sobre los personajes injustos, como Lleras (“Del Lleras sabía que sus huesos, convertidos ya en fétida materia, y su carne habrían sido arrinconados por las aguas del gran río [...] en alguna orilla fangosa donde lombrices endemoniadas, de colores, pulularían devorándolo” [Arguedas 1998: 403]), pero también puede sentirlo en el momento en que decide apoyar determinadas medidas o actuar para cambiar situaciones marcadas por la opresión.

La indignación ética suele expresarse en el protagonista de *Los ríos profundos* con símbolos asociados con el fuego: “En el canto del zumbayllu le enviaré un mensaje a doña Felipa. ¡La llamaré! Que venga incendiando los cañaverales, de quebrada en quebrada, de banda a banda del río” (Arguedas 1998: 346) y “Tú eres como el río, señora. [...]. No te alcanzarán- ¡Jajayllas! Y volverás. Miraré tu rostro, que es poderoso como el sol del mediodía. ¡Quemaremos, incendiaremos! Pondremos a la opa en un convento” (Arguedas 1998: 353). Estas bienaventuranzas, especialmente la cuarta, parecen avalar un comportamiento que parece que reproduce violencia; sin embargo, esta interpretación no es válida debido a que en el fondo de este rechazo a la injusticia se encuentra el amor a quien sufre: “Establecer la justicia y el derecho es la misión que el Dios de la Biblia encomienda a su pueblo y es la tarea en la que se revela como Dios de la vida” (Gutiérrez 1990: 315). En el caso de la producción literaria de Arguedas, esta indignación también está dominada por el amor hacia el que sufre, amor que surge en oposición al sometimiento que padecen

absolvió en seguida” (Arguedas 1998: 411). A partir de esta confianza, Palacios incluso logra participar en la consolidación del crecimiento ético de Ernesto: “Cerca del mediodía, oí que alguien se acercaba a mi cuarto. Se detuvo junto a la puerta. Hizo rodar dos monedas de oro, de una libra, por la rendija que había junto al piso, y empujó un pequeño papel doblado. ¡Era Palacios! Salté de la cama. [...] Era un regalo de su parte para aliviarme de todo temor, escribiéndome en su despedida: ¡Para tu entierro!” (Arguedas 1998: 441-442).

los alumnos sometidos del internado, la opa y los colonos. Se trata, por eso, de lo que Gustavo Gutiérrez llama el “odio puro”: “[Este] no nace de la ambición personal que pisotea y elimina a los otros. [...]. Su verdadera fuente está, por eso, en el amor; un amor, además, que no se restringe a unas cuantas personas, sino que alcanza dimensiones universales. Se trata para él de una actitud que está –paradójicamente– dominada por la ternura” (Gutiérrez 2003: 26). Así, “la sed y hambre de justicia” y el “odio puro” son principios movilizadores para establecer la justicia en el mundo.

La quinta bienaventuranza reza: “Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia”. Ya se ha explicado en la sección anterior que esta actitud fundamental del cristiano consiste en sentir el dolor del otro que propicia las acciones para eliminar las causas de este padecimiento. También se ha dicho que, en Ernesto, se produce una transformación cuyo proceso tiene la estructura de lo que se gesta en el ser humano cuando es misericordioso, es decir, percepción sin encubrimiento de los sujetos degradados en el mundo –u honradez con lo real–, asunción de su estado –por medio de la eliminación del hacendado que hay en él–, y, desde este espacio, la posibilidad de combatir la degradación de estas personas. A pesar de que la misericordia cristiana brinda esta macroestructura para comprender la modalidad de la ética de la solidaridad que funda todos los actos de Ernesto (la interiorización del padecimiento del otro como motor que inspira a escoger la acción más conveniente para cancelarlo), resulta pertinente referirnos a una escena particular en la que puede observarse esta dinámica que consiste en reaccionar por haber asumido el dolor del otro. Se trata del pasaje en el que Ernesto acompaña a las chicheras a la repartición de la sal a los colonos. El participar en esta acción emprendida por ellas funciona en el protagonista como una válvula de escape que le permite convertir en reacción el enojo contenido y el padecimiento interiorizado por observar, en escenas anteriores, el abuso sexual que le infligen a la opa en el colegio y los efectos de esto en los estudiantes así como la degradación de la vida de los colonos. Esto señala Ernesto al final de la escena de la repartición de la sal: “Me eché bajo la sombra de la columna y de los árboles, y cerré los ojos. Se balanceaba el mundo. Mi corazón sangraba a torrentes. Una sangre dichosa, que se derramaba libremente en aquel hermoso día en que la muerte, si llegaba, habría sido transfigurada, convertida en triunfal estrella” (Arguedas 1998: 283). En

estas expresiones se puede apreciar, pues, la conversión del dolor en fuerza que insta a luchar para hacerlo desaparecer.

La sexta bienaventuranza sostiene: “Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán el reino de los cielos”. Sobre este tema aclara Gustavo Gutiérrez: “La pureza de corazón supone sinceridad, sabiduría y firmeza; no se trata, por consiguiente de algo ritual o aparente. Lo que cuenta son las actitudes profundas”; en otras palabras, los limpios son los que practican la coherencia entre el discurso y el acto, lo que se logra por medio del ejercicio constante de la integridad propia de los que no enmascaran la situación del mundo ni la propia responsabilidad respecto de este. Estos sujetos no han sido colonizados por la tendencia a anestesiar la culpa frente a las prácticas que no estén en la línea de la cancelación de la opresión en la historia humana. Por el contrario, los sujetos que son presa de la suciedad pueden abusar de los demás sin cuestionarse o hacerlo mínimamente; dicho de otro modo, son fuente de producción de pecado. Por ello, los que actúan desde la suciedad se oponen a los que lo hacen llamados por el “odio puro”, ya que mientras que este, señalábamos líneas arriba, es impulso para cancelar los abusos por amor a quien sufre, aquel sirve para encarcelar a este otro en la degradación que produce el abuso. Esta “limpidez” es, pues, lo que permite a Ernesto reconocer que nada puede colocarse antes de la vida de las personas, razón por la cual no es válida una legalidad que sancione la satisfacción del hambre de los hambrientos, como se observa en la puesta en cuestión de la categoría de robo, aplicada por Linares a la entrega de la sal a los colonos de Patibamba (“Yo también fui, Padre. ¿Es robo eso?” [Arguedas 1998: 286]), ni tampoco una religiosidad que sustente la injusticia, como se expresa en la negación de Ernesto a arrodillarse ante el sermón de Linares, cuyo objetivo es enclaustrar en una condición sufriente pasiva a estos indígenas.

Ernesto, por medio de estas actitudes, se resiste a ser alcanzado por la suciedad que intenta propagar el padre Linares, suciedad que sí logra esparcirse en el comportamiento de los colonos, ya que los instala en la pasividad. Se trata, entonces, de otro tema advertido por Gustavo Gutiérrez: “La limpidez no es una situación adquirida una vez por todas. La suciedad nos amenaza constantemente, la alienación es siempre una posibilidad para todos”

(Gutiérrez 2003: 42). Por ello, Ernesto, a lo largo de toda la novela, acude a diferentes fuentes purificadoras. Por ejemplo, luego del sermón de Linares a los colonos de la hacienda de Patibamba, es acogido por el cariño del hermano Miguel:

Hizo que me sirvieran chocolate y bizcochos, el desayuno de los padres.
 –¿Ha venido Antero, Hermano? –le pregunté, recordando de repente la promesa del «Markask'a».
 –No. Quizá más tarde.
 –¿Lo dejará entrar usted, Hermano?
 –Lo dejaré entrar, te lo prometo
 Me levanté, me acerqué a él y lo abracé. (Arguedas 1998: 303-304)

No obstante, estas fuentes purificadoras no se reducen a acciones humanas sino que también se encuentran en ámbitos tan disímiles como, por ejemplo, en objetos creados por los humanos (el zumbayllu) y en elementos de la naturaleza (el río Pachachaca). Subyace, aquí, el principio de la cosmovisión andina según el cual las cualidades humanas pueden estar presentes en la naturaleza o viceversa –en este caso el sonido que consuela y la fortaleza que proviene de las palabras del hermano Miguel, del zumbido del zumbayllu y de las aguas en movimiento del río Pachachaca–, ya que estas no son realidades independientes. Por eso, la limpieza ética que logra sentir Ernesto la extiende a su relación con la naturaleza y la siente como una purificación no solo moral, sino también corporal, o más precisamente ambas purificaciones constituyen un solo proceso:

Yo no sabía si amaba más al puente o al río. Pero ambos despejaban mi alma, la inundaban de fortaleza y de heroicos sueños. Se borraban de mi mente todas las imágenes plañideras, las dudas y los malos recuerdos. Y así renovado, vuelto a mi ser, regresaba al pueblo, subía la temible fuerza con pasos firmes. Iba conversando mentalmente con mis viejos amigos lejanos: don Maywa, don Demetrio Pumaylly, don Pedro Kokchi, que me criaron, que hicieron mi corazón semejante la suyo. [...]. Y podía ir al patio oscuro, dar vueltas en su suelo polvoriento, aproximarme a los tabiques de madera, y volver más altivo y sereno a la luz del patio central. La propia demente me causaba gran lástima. [...]. ¡Sí! había que ser como ese río imperturbable y cristalino, como sus aguas vencedoras. ¡Cómo tú, río Pachachaca! ¡Hermoso caballo de crin brillante, indetenible y permanente, que marcha por el más profundo camino terrestre. (Arguedas 1998: 232- 233).

Entonces, al igual que la limpieza de corazón cristiana supone una integridad y coherencia en el creyente desde la que actúa realmente de manera solidaria con los demás, la limpidez

de Ernesto supone una depuración de todo lo que no le permite luchar para establecer relaciones fraternas entre los seres humanos.

La séptima bienaventuranza afirma: “Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios”. Se trata aquí de una concepción amplia y compleja sobre la paz. Más que la ausencia de conflictos, se trata de propiciar la creación de “la armonía con Dios, con los demás, con la naturaleza” (Gutiérrez 1990: 316). Esto significa forjar fraternidad en el mundo. Se trata de una disposición que Ernesto posee y que se expresa, por ejemplo, en el perdón que es capaz de ofrecer a los que se comportan como si fueran enemigos, como Añuco. Un signo de esta actitud es el regalo de un objeto preciado como el zumbayllu (“– Es tuyo Añuco –le dije alegremente” [Arguedas 1998: 325]), a pesar de que este le permite superar sus momentos de padecimiento: “Para mí era un ser nuevo, una aparición en el mundo hostil, un lazo que me unía a ese patio odiado, a ese valle doliente, al Colegio.” (Arguedas 1998: 242-243). De esta manera, se confirma que Ernesto puede abandonar lo que le produce placer para terminar de anular la disposición hacia el conflicto presente en Añuco, ya que la escena en la que le regala el trompo es inmediatamente posterior a aquella en la que Añuco ha decidido tomar el camino inverso al de Lleras. Mientras este último no es capaz de anular su tendencia hacia el abuso y la humillación del otro, Añuco, aunque no haya cometido la falta de respeto contra el Hermano Miguel, le pide perdón: “– ¡Yo, sí, Padre! – gritó el «Añuco»– ¡Yo sí, Padrecito! Fue al corredor, a paso vivo, sin correr. Subió las gradas y se arrodilló ante el Hermano” (Arguedas 1998: 322). Más adelante en la novela, Añuco es capaz de otorgar su posesión más preciosa –sus canicas– al que era la víctima de sus abusos, a Palacios. Ernesto siembra, entonces, en Añuco la desaparición de la proclividad a crear conflictos. Realiza esto porque intuye que la armonía social o paz no puede crearse solo con prácticas directas que busquen liberar a los marginados de su condición, sino también por medio de una pedagogía hacia el marginador que consiste en ser solidario; a través de esto, se intenta comunicar la idea según la cual la solidaridad la merecen todos los humanos que padecen, incluso más allá de que se coincida o no con las motivaciones de sus actos. Se trata de anular la tendencia a oprimir en el opresor comportándose con este de manera opuesta a como él lo hace con los demás. La justicia se configura, así, reconociendo la injusticia que otro puede sufrir para transformarla. Este

derecho humano se vincula, en este sentido, con el dolor del otro y no con la idea de una justicia personal que satisface los intereses propios:

“[Este] es un sentido de lo humano diferente al de la mentalidad moderna que reivindica y universaliza los derechos del hombre; diferente porque ellos, si tenemos en cuenta la historia, significan concretamente los derechos del burgués. Aquí [en la obra de Arguedas] se parte más bien desde lo más bajo y despreciado de la humanidad, de aquellos que el sistema social imperante quiere romper interiormente”. (Gutiérrez 2003: 52).

De esta manera, Ernesto construye la paz porque transforma también la fuente desde la que se niega la paz, a saber el impulso a oprimir propio del opresor.

La octava bienaventuranza dice: “Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia, porque suyo es el reino de los cielos”. Ernesto no es víctima explícitamente de una persecución en la novela, pero sí lo es en tanto se identifica con Felipa. Ernesto eleva a este personaje a la categoría de principio liberador de la injusticia. Felipa se constituye, entonces, en la justicia, tanto así que se convierte en lo más temido para quienes intentan mantener la jerarquización social en Abancay y su rebozo transforma la marginalidad de la opa. Esta encarnación de la justicia en Felipa es la clave para leer a Ernesto como perseguido, ya que Linares lo castiga por participar en su motín, es decir, por ser su seguidor de las chicheras. Asimismo, en esta última bienaventuranza, Mateo hace una equivalencia entre persecución por justicia y por seguimiento de Jesús: “Bienaventurados serán cuando los insulten y persigan y con mentiras digan contra ustedes todo género de mal para mí”. De esta manera, se sugiere que “dar la vida por la justicia es darla por Cristo mismo” (Gutiérrez 1990: 317); en otras palabras, la creencia en Dios se confirma en las acciones hacia los que necesitan justicia, sin importar si al hacerlo uno se coloque en una situación en la que pueda ser perjudicado por la injusticia. Este otorgar la vida antes de convertirse en un opresor que produzca o avale la injusticia coincide con la conclusión a la que llega Ernesto: “«¡Mejor es morir así!», pensé, recordando la locura del «Peluca», los ojos turbios, contaminados, del Padre Director; y recordando al «Markask’a», tan repentinamente convertido en un cerdo, sus lunares extendidos, como rezumando grasa” (Arguedas 1998: 441). Luego de descubrir esta revelación, Ernesto está preparado para

entender la victoria sobre la peste por parte de los colonos, en la que se confirma una ética cuyo centro consiste en propiciar la vida antes que resguardar la propia.

Llegamos así a la primera bienaventuranza: “Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos”. Este requerimiento ético que explica Jesús para vivir según Dios trata de la disponibilidad a su voluntad; dicho de otro modo, hacer de esta voluntad el fundamento y alimento de la vida: “Así como me envió el Padre viviente y yo vivo por el Padre, así también el que me come vivirá por mí” (Juan 6, 57). Esto implica un abandono de cualquier otro principio que rija la vida, es decir, la eliminación de cualquier actitud que impida que se realicen las disposiciones de Dios: “La auto-comunicación de Dios es un don de amor, para acogerlo es necesario ser pobre, niño espiritual” (Gutiérrez 1984: 365). Sobre la condición para acoger a Dios, hay una escena del primer capítulo de la novela que, como ha reconocido Ricardo González-Vigil, parece hacer eco de esta disposición: “Sí, hijo. Tú ves, como niño, algunas cosas que los mayores no vemos. La armonía de Dios existe en la tierra. Perdonemos al Viejo, ya que por él conociste Cuzco.” (Arguedas 1998: 151). En este fragmento, se expresa que Ernesto puede acceder a la “armonía de Dios” porque su condición de niño se lo permite; en otras palabras, por el hecho de aún no estar invadido, como los adultos, por esta tendencia que consiste en desfigurar lo que se percibe de acuerdo a los intereses propios, lo cual incluye la creación de Dios y a Él mismo.

Pero también en este pasaje se propone la idea de que conocer “la armonía de Dios” produce una forma de actuar determinada en la historia humana que permite superar cualquier actitud que impida acogerlo. El conocimiento de Dios por parte de Ernesto está en esta línea de que “acceder a él” es “hacer según Dios”, sentido que se le daba a este conocimiento en la cultura donde vivió el Jesús histórico, y que recoge la Biblia en varios pasajes que ha inspirado a los teólogos de la liberación: “Al Dios de la revelación bíblica se le conoce a través de la justicia interhumana” (Gutiérrez 1984: 239). En este sentido, la actualización resignificada por elementos de la cultura andina de una modalidad de vida cristiana en Ernesto se observa en sus acciones –por ejemplo, en su proceso de empobrecimiento solidario– antes que en una adhesión confesional a una doctrina.

Por eso, más que afirmar que Ernesto se concibe a sí mismo como pobre de espíritu y desde este reconocimiento acoge y transforma la gracia de Dios en las otras actitudes que proponen las bienaventuranzas, sí señalamos que actúa como pobre de espíritu solidario con los pobres reales o materiales (los considerados como insignificantes) y, en ese sentido, conoce a Dios. De esta manera, lo que vincula a Ernesto con una ética cristiana es el ubicarse en la posición social o existencial desde la que se concretan las disposiciones mediante las que se expresa el estar abierto a Dios –o pobreza espiritual. Ernesto participa en la cancelación de la tendencia humana que consiste en confinar a la marginalidad a otros –estado que en la Biblia se asocia a la pobreza material. En otras palabras, Ernesto se ubica en una pobreza entendida “como un compromiso de solidaridad [con los pobres o marginales] y protesta [contra la pobreza o marginación]” (Gutiérrez 1984: 368). Prueba de esto es que no se miente sobre la magnitud de la degradación de los sujetos en Abancay con el fin de rehusar a comprometerse con esta situación y se desclasa, así, de la condición de hacendado para, desde la marginalidad, participar en la supresión de ella. Desde este conocimiento práctico de la voluntad de Dios, entonces, Ernesto actualiza, incorporando elementos de la cultura quechua, las otras disposiciones de las bienaventuranzas.

Consideraciones finales

El análisis de la novela *Los ríos profundos* de José María Arguedas a partir de conceptos cristológicos nos conduce a las siguientes conclusiones:

La valoración de la ética de los sujetos tanto en esta novela como por parte de Jesús se realiza a partir de su disposición pro-humana y no de la formalidad religiosa ni de la exposición de formas externas de religiosidad. Así, tanto en el proyecto vital de la narrativa de Arguedas –el fin de la desvalorización de la cultura indígena– como en el proyecto de Jesús –la constitución del reino de Dios– se aspira a construir en el espacio de la ficción narrativa³⁸ en el caso del primero y en el de la historia humana en el caso del segundo un tipo de sujeto que contribuya a la desaparición de la marginalidad del otro. Afirmamos esto porque en el caso de Jesús hacer que “Dios sea todo en todas las cosas”, es decir, la constitución del reino de Dios, supone una condición en la historia humana para que pueda asentarse, a saber la supresión de toda injusticia en las relaciones interhumanas, lo que se logra con un tipo de sujeto histórico determinado: el mencionado líneas arriba.

El modo en que el ser humano corresponde a la voluntad de Dios por medio de sus actos, y más allá de cualquier adhesión confesional a un credo específico, ha permitido plantear en este trabajo una lectura de *Los ríos profundos* a partir de la teología, específicamente a partir de la teología que reflexiona sobre el comportamiento que Jesús propone a sus seguidores para responder al llamado de Dios. En ese sentido, la realización del proyecto de Jesús necesita, por un lado, de la transformación de los que degradan a los desposeídos; por otro, del compromiso de estos en la cancelación de su condición subalterna y, finalmente, de sujetos solidarios con los desposeídos: se requiere la supresión de las actitudes humanas que estén enfocadas en el bienestar individual en desmedro u olvido del de los otros. Estos tres requerimientos entran en juego en *Los ríos profundos* con el fin de representar un proyecto de valoración cultural de lo indígena desde la que se plantean relaciones más justas entre las diferentes identidades que conforman el Perú. En esta novela, se coloca a

³⁸ A pesar de que es posible considerar que el proyecto narrativo de Arguedas es una extensión del académico-político que se expresa en todos sus trabajos de divulgación de la cultura indígena, no analizamos en este trabajo esta relación entre su producción textual de ficción y de no ficción.

tres grupos de personajes en la prerrogativa de realizar estas disposiciones hacia los marginales, pero no todos logran cristalizarlas, como es el caso del Padre Linares. Además, hay un cuarto personaje que representa la oposición a la realización de este proyecto, el Viejo, el que además presenta el comportamiento que está en las antípodas del que se requiere para participar de la realización del proyecto de Jesús.

Por ello, se puede plantear que los personajes de esta novela se definen de acuerdo a su actitud hacia los desposeídos, la que incluye la relación consigo mismo si se posee esta condición. Ello permite analizarlos desde la opción por los pobres de Jesús, perspectiva que la teología de la liberación señala como núcleo del proyecto de Dios para plantear la manera de ser cristiano en el mundo contemporáneo y en contextos en los que subyace una injusticia enraizada y que se oculta a sí misma, como ocurre en el subcontinente latinoamericano. Pero antes de recoger lo expuesto en este trabajo sobre estos cuatro tipos de personajes leídos desde esta perspectiva, es conveniente recordar la hipótesis que integra lo que se ha explicado en cada caso: en *Los ríos profundos* se puede advertir una actualización, resignificada a través de elementos culturales andinos, de las actitudes hacia los marginales concordantes o disonantes con la práctica liberadora de Jesús.

Así, el personaje cuya práctica representa la negación total de la opción de Jesús por los desposeídos y la oposición a los que la actualizan es el Viejo. No obstante, este se presenta a sí mismo como cristiano. Sin embargo, si se analiza su religiosidad según la praxis de Jesús, se reconoce que la primera está edificada a partir de la proyección de los intereses del Viejo, razón por la cual construye un Dios a la medida de los deseos de su subjetividad, en otras palabras, una religiosidad idolátrica. Desde esta, y en oposición a la vida que genera el Dios de Jesús, se produce la muerte no solo de las víctimas –cuyos signos más visibles se observan en la reducción al máximo de la humanidad y vitalidad del pongo–, sino también del ídola, ya que en este se opera un proceso de deshumanización al perder su voluntad para destinar su vida a victimizar, que es lo que le exige el ídolo que ha creado. Asimismo, el signo más visible con el que la novela resalta la inserción en el circuito de deshumanización que produce la idolatría es el silencio. En el caso de las víctimas, esto se expresa en la internalización de la incomunicación de los sujetos con ellos mismos, con

otros y con sus propias tradiciones culturales; en el caso del Viejo, se da una sustitución de la voz de Dios por la imagen que lo simboliza en el Cusco: el Cristo de los temblores. De esta manera, el Viejo sustituye la interpelación de la voz de Dios a liberarse del sufrimiento por una imagen en la que se fija a Dios en una condición sufriente. Desde esta, difunde la presencia del sufrimiento en la humanidad y, además, se encarga de ratificarla por medio del abuso sobre los personajes andinos o que tiene algún vínculo con estos.

Un segundo tipo de personaje lo constituye quien se resiste al llamado a transformar los actos que reproducen la marginalidad en prácticas que establezcan la justicia en las relaciones interhumanas. Este es el Padre Linares, quien se esfuerza en elaborar una imagen de sí –para sí y para los otros– no solo de virtuoso seguidor de la voluntad de Dios, sino también de dirimente político de los conflictos sociales de Abancay para poder conservar así la jerarquización social de esta ciudad. Ello se produce porque Linares se ha encarcelado en una mentira desde la que justifica esta opción por los sectores poderosos e intenta evitar cualquier ocasión que implique cuestionarla, a pesar de que es contraria a su rol de predicador cristiano, es decir, de difusor del amor al prójimo y especialmente a los más necesitados. Ya instalado en esta mentira, este sacerdote tergiversa e invierte a través de la retórica de sus discursos tres tópicos cristianos en los que se refleja la opción de Jesús por los desposeídos. Así, la preferencia por los pobres se convierte en predilección por los poderosos; la internalización del sufrimiento del otro como condición para superarlo o como verdadera solidaridad con los marginales, en fuente de construcción de una imagen virtuosa de sí y de la pobreza como un destino inmutable; y el hacerse “carne en lo débil de la carne, no en cualquier carne”, en una tendencia a reafirmar y acrecentar su poder. Asimismo, por medio de todos estos procedimientos, Linares no solo desea mantener la injusticia en Abancay, sino reafirmar su rol de guardián de esta. Pero desde la conciencia de esto último, de la desestabilización de este rol y del reconocimiento de este papel ante Ernesto, se vislumbra una potencial transformación de su vocación para propagar injusticia, aunque esta conversión no se concreta en la novela. A ello se debe quizá la ambigüedad en la percepción de Ernesto sobre Linares que ha sido advertida por la crítica arguediana.

El tercer tipo lo conforman los personajes que han sido confinados a la marginalidad pero la superan y, al hacerlo, ofrecen la posibilidad a los otros de cancelar sus prácticas opresivas. Actualizan de esta manera la dinámica cristiana crucifixión-resurrección que se refiere a que el lugar desde el que se gesta la transformación del mundo hacia la justicia –su salvación– es la posición del considerado débil en la historia humana. Los que llevan a cabo esta transformación son el pongo, la opa Marcelina y los colonos de la hacienda de Patibamba. Asimismo, sus historias se articulan en un solo proceso de superación de la marginalidad, en el que cada uno constituye una etapa más avanzada de dicho proceso. De esta manera, el pongo pasa de la anulación de su posibilidad de comunicarse a articular algunas palabras; la opa, de la dominación producto de una sexualidad desordenada a poder juzgar éticamente a la población de Abancay; y los colonos, de la inacción a la agencia en su liberación. En otras palabras, el primero recobra la posibilidad de expresarse; la segunda, la de juzgar verbalmente a los causantes de su opresión; y los terceros, la de actuar para anular su opresión. Y esto último produce efectos más allá de sus propias vidas, ya que permite la modificación de la apreciación que tienen de sí tanto los que los oprimen cuanto los que son testigos de la acción de estos. En el caso de los primeros, se ofrece la posibilidad de que reconozcan sus prácticas opresoras y desde allí se decidan a transformarlas, propuesta que alcanza al Padre Linares, aunque no la asume claramente en la historia narrada en la novela, ya que son mínimos los actos que, provenientes de él, no tengan como objetivo su satisfacción personal; y, en el caso de los segundos, se abre el cuestionamiento sobre la posición que se ha tomado respecto de la degradación de los sujetos subalternos. Desde esta enseñanza, Ernesto sí llega a confirmar su idea de que es mejor perder la vida en el servicio a los otros que vivir como explotador u opresor.

El cuarto tipo de personaje lo constituye quien, al ser interpelado por la condición de los personajes oprimidos, liga su destino a la causa de ellos, es decir, a la superación de su condición subalterna. Este tipo está representado por Ernesto. Él asume la posición de los marginales a partir de la disposición perceptiva de la honradez con lo real, es decir, la honestidad que consiste en no reducir la complejidad del mundo de acuerdo a los intereses propios, lo que implica ser expuesto a todo el sufrimiento que pueda existir. Desde esta asunción de la realidad que no niega todas sus aristas, Ernesto lleva a cabo en sí un proceso

que se compone de dos momentos. El primero es la cancelación de sus intereses de clase. Esto supone el abandono de su filiación con el sector hacendado, es decir, un desclasamiento solidario. Al realizarlo, suprime la germinación en sus actos de cualquier práctica opresiva, se libera de toda tendencia a oprimir y, por ello, también de la opresión. A partir de esto, orienta sus acciones y actitudes hacia la liberación de la marginalidad de los personajes subalternos, lo que constituye el segundo momento. Por eso, Ernesto se constituye en “el liberado que libera”. Además, en nuestro trabajo, estas prácticas han sido analizadas por medio de lo que proponen las bienaventuranzas como comportamiento que coloca en el centro la solidaridad con el prójimo. Ello ha permitido determinar que Ernesto actúa según las disposiciones hacia el prójimo que estas plantean.

Finalmente, esta actualización por negación o por afirmación, en *Los ríos profundos*, de la práctica liberadora de Jesús puede tener sus raíces en la asunción que ha hecho del cristianismo la realidad cultural que Arguedas representa en esta novela, a saber, la cultura andina. Sabemos que gran parte de la población indígena se define como cristiana, pero también que los preceptos de esta religión los traduce y enriquece desde su propia realidad cultural: “Entre lo que el indígena ha asumido y transformado está en primer lugar –como afirmaba Rama– el cristianismo. El indígena se autodefine como cristiano y la institución eclesiástica le considera como tal” (Trigo 1982: 72). En este sentido, el mismo Arguedas se definió como un individuo en el que conviven ambas tradiciones (“yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua”³⁹) y que intentó plasmar este amalgamamiento o, al menos, convivencia en su obra: “Intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana, de los opresores. El vínculo podía universalizarse, extenderse”⁴⁰.

Lo que nos muestra esta novela es, entonces, cómo los ideales cristianos pueden traducirse según la especificidad cultural de los Andes peruanos sin anularla y, por medio de ello,

³⁹ Ideas señaladas por José María Arguedas en su discurso “Yo no soy un aculturado”. En esta investigación las recogemos del texto de Gustavo Gutiérrez *Entre las calandrias*. Lima: CEP, 2003, p. 51.

⁴⁰ Ideas señaladas por José María Arguedas en su discurso “Yo no soy un aculturado”. En esta investigación las recogemos del texto de Gustavo Gutiérrez *Entre las calandrias*. Lima: CEP, 2003, pp. 50-51.

hacer efectiva la fraternidad entre los seres humanos en este contexto particular. No obstante, no se ha agotado en este trabajo toda la reinterpretación de elementos del imaginario cristiano operada en la novela. Por ejemplo, sería interesante profundizar sobre la relación que se puede establecer entre el pecado cristiano y la peste que aparece hacia el final de la novela. Así, si aquel es, como hemos explicado, producto de la ceguera voluntaria que el hombre elige para poder justificar sus actos malvados, la peste es fruto de este tipo de actos de los personajes de la novela, pero también principio que hace que estos se destruyan, porque se encarga de hacer notar los efectos de los actos pecaminosos. La peste es, por eso, una entidad que expone a los personajes a lo que no quieren o no pueden reconocer. Por eso, a los malvados, como Linares, les hace reconocer su maldad –hace que este sacerdote reconozca ante Ernesto su rol de guardián de la injusticia de Abancay–; a los que parecen cobardes les permite exteriorizar el valor que tenían contenido, como en el caso de los colonos; a los opresores que no tienen control sobre sus actos los hace presa de su misma pérdida de control, como a Peluca: “El Peluca ha sido arrojado del internado, porque aullaba como un perro en el patio de tierra, junto a los excusados. Creo que ha perdido el juicio. [...] Tres parientes lo han llevado amarrado con sogas de cuero. Ha alborotado al pueblo. Yo creo que reventará de un ataque” (Arguedas 1998: 437-438). La peste es, así, en la novela, la expresión del pecado, pero también la entidad que lo desenmascara.

Por todo lo mencionado, *Los ríos profundos* presenta una propuesta de interrelación cultural desde la que se podría partir para configurar una manera de inculturar el mensaje cristiano en la realidad de los Andes peruanos, ya que en la novela se rechaza una versión del cristianismo que oprime y anula la alteridad de la cultura andina, pero no se niega la posibilidad, para esta religión, de participar en la armonía y solidaridad de raigambre andina entre todos los seres. Ejemplos de esta posibilidad son la esperanza de conversión ética del Padre Linares y la conversión de los colonos en agentes de su liberación, proceso al que subyace el “misterio [cristiano] de que la salvación viene de abajo, de que lo que es débil y pequeño en este mundo ha venido a salvar.” (Sobrino 1991: 327). De esta manera, lo que en realidad se refuta en la novela no es el cristianismo, sino una modalidad de Iglesia y creyentes cuyas acciones en el mundo son claramente discordantes con la idea de la

propagación de la justicia para todos los humanos, que es precisamente la forma en que Jesús traduce la voluntad de Dios en el mundo.

En este sentido, este trabajo ha querido contribuir a repensar la manera como la obra de Arguedas resemantiza el universo simbólico y ético cristiano. Dejamos, así, abierto el desafío a la vez antropológico, teológico y literario de contribuir, inspirándose por ejemplo en la obra de Arguedas, a la reflexión sobre una práctica evangelizadora que respete e incorpore las creencias indígenas y no las subyugue en la difusión del mensaje cristiano de Dios sin perder lo fundamental de este, a saber la opción por la vida y lo humano que nace “desde abajo”.



Bibliografía

1969 *Primer encuentro de narradores peruanos. Arequipa, 1965*. Lima: Casa de la Cultura.

ARGUEDAS, José María

1998 *Los ríos profundos*. 2da. edición. Lima: Cátedra.

1983 *Katatay*. En *Obras completas*. Tomo V. Lima: Editorial Horizonte.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

1967 *Nuevo Testamento*. Madrid: Editorial Católica.

CASALDÁLIGA, Pedro y José María VIGIL

1992 *Espiritualidad de la liberación*. Santander: Sal Terrae.

CORNEJO POLAR, Antonio

1997 *Los universos narrativos de José María Arguedas*. 2da. edición. Lima: Editorial Horizonte.

DEL MASTRO, Cesare

2007 *Sombras y rostros del otro en la narrativa de Arguedas*. Lima: CEP.

DORFMAN, Ariel

1980 “Puentes y padres en el infierno: *Los ríos profundos*”. En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Número 12, pp. 91-137.

ECHEGARAY, Hugo

2003 *La práctica de Jesús*. 5ta. edición. Lima: CEP.

ELLACURRÍA, Ignacio

1990 “El pueblo crucificado”. En *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo II. Madrid: Trotta.

ESCAJADILLO, Tomás

1979 “Tópicos y símbolos cristianos en el primer capítulo de *Los ríos profundos*”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Número 9, pp. 57-68.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio

1994 *El factor cristiano*. Navarra: Verbo Divino.

1990 “Pecado”. En *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo II. Madrid: Trotta.

1979 *Acceso a Dios*. Salamanca: Sígueme.

1977 *La teología de cada día*. Salamanca: Sígueme.

GUTIÉRREZ, Gustavo

2003 *Entre las calandrias*. Lima: CEP.

1990 “Pobres y opción fundamental”. En *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo I. Madrid: Trotta.

1989 *Dios o el oro en las indias*. Lima: CEP.

1984 *Teología de la liberación*. 4ta. edición. Lima: CEP.

JIMÉNEZ LIMÓN, Javier

1990 “Sufrimiento, muerte, cruz y martirio”. En *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo II. Madrid: Trotta.

LÓPEZ MAGUIÑA, Santiago

2004 “Modos de racionalidad en *Todas las sangres*”. En *Arguedas y el Perú de hoy*. Lima: Sur.

ORTEGA, Julio

1981 *El drama de la comunicación en Los ríos profundos de José María Arguedas*. Tesis de Licenciatura en Lengua y Literatura con mención en Literatura Hispánica. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

PORTOCARRERO, Gonzalo

2007 “El pensamiento sobre el mal en *Los ríos profundos*”. En *Racismo y mestizaje y otros ensayos*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

2004 “Luchar por la descolonización sin rabia y vergüenza: el legado pendiente de José María Arguedas”. En *Arguedas y el Perú de hoy*. Lima: Sur.

RAMA, Ángel

1982 *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI.

ROUILLÓN, José Luis

1978 “José María Arguedas y la religión”. *Páginas*. 15, pp. 11-30.

ROWE, William

2004 “El lugar de la muerte en la creación del sujeto de la escritura”. En *Arguedas y el Perú de hoy*. Lima: Sur.

1979 *Mito e ideología en la obra de Arguedas*. Lima: INC.

SEGUNDO, Juan Luis

1991 *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*. Santander: Sal Terrae.

SOBRINO, Jon

1991 *Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta.

1990 “Espiritualidad y seguimiento de Jesús”. En *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo II. Madrid: Trotta.

1982 *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae.

TRIGO, Pedro

1982 *Arguedas: mito, historia y religión*. Lima: CEP.