

Fernando Rivera

La escritura de la reciprocidad en Arguedas

La obra de José María Arguedas (1911-1969) es conocida como la representación literaria más significativa del mundo andino, y como la que refleja de manera ejemplar la interacción y el conflicto históricos entre la cultura occidental y la cultura andina. El estudio de la presencia de elementos y prácticas culturales indígenas en esta obra, tanto de la producción textual como de la representación, ha presentado siempre serios retos a los académicos de los estudios literarios y culturales. Esto ha generado una gran literatura crítica, entre ella el desarrollo de dos modelos críticos para el estudio de discursos multiculturales como son el de la transculturación narrativa de Ángel Rama, y el de la heterogeneidad cultural de Antonio Cornejo Polar.

De manera general, y con el riesgo de presentar un resumen, se podría decir que las lecturas dominantes sobre la obra de Arguedas se han enfocado fundamentalmente en dos aspectos diferentes:

- a) La representación temática de ciertas prácticas culturales y estructuras sociales, y de ciertos problemas patológicos

de su autor. Lectura que convierte la narrativa de Arguedas, por un lado, en *representacionista* (como la que la adscribe al indigenismo), y por otro, en la superficie refractaria de la psiquis de su autor. Además, de ser una lectura que no considera el impacto que sufre el lenguaje de la representación debido a las prácticas culturales del otro andino. Así, desde esta perspectiva crítica, esta narrativa solo representaría un mundo (una cultura, un pueblo, mitos), y su autor manifestaría en ella sus problemas patológicos.¹

- b) La presencia de elementos y prácticas culturales andinos en la producción y composición narrativas, y no solo de la representación. Así, es el lenguaje de la representación, el que sufriría el impacto de estas prácticas culturales, lo que evidenciaría un proceso de interacción cultural entre las prácticas culturales andinas y las prácticas discursivas occidentales (Rama, Cornejo Polar, Ortega, Rowe y Lienhard).²

1 Es la lectura inicial de la obra de Arguedas que se mantuvo en algunos sectores académicos hasta los años noventa (es el caso, entre otros, de González Echevarría y Vargas Llosa), pero que aún tiene vigencia en los circuitos literarios no académicos.

2 Además de los estudios de estos críticos, diversos entre sí, se puede considerar a aquella crítica que de alguna manera concilia la identidad formal con la identidad cultural en el uso del término 'etnoficción', como son los casos de Martin Lienhard y Alberto Moreiras, quien lo hace intercambiable con *narrativa transcultural* y *realismo mágico*. Este término, acuñado a partir de la etnografía, se utiliza para designar tanto la temática étnica de la representación como la naturaleza étnica de la imaginación estético-literaria que genera ficciones. Así, a través de este término se le otorga a la ficción del otro cultural no euronorteamericano, un lugar y una identidad dentro del espacio estético-literario

En el primer caso se discute la identidad formal del lenguaje de la representación (novela, mito, antropología), y una relación autor-obra fuera del psicoanálisis, lo que ha traído como consecuencia la invisibilidad de la discursividad andina, o su reducción a marcos críticos que la adelgazan y subordinan. Y en el segundo caso, se discute la identidad cultural del lenguaje de la representación y la de la representación misma dentro del marco de las políticas de la identidad cultural, lo que ha traído como consecuencia la “culturización”, en un sentido antropológico, de la obra de Arguedas, y su casi exclusiva valoración como discurso de identidad. Dada esta situación, ante un mundo cambiante donde las lógicas de la identidad se desesencializan y rearticulan debido a la tensión entre el impacto de la globalización y la explosión multicultural, surge una pregunta, ¿cómo leer la obra de Arguedas más allá de las críticas identitarias (de la preocupación por la naturaleza

pensado y construido eurocéntricamente. Sin embargo, si la *etnoficción* se usa para denominar una determinada práctica cultural-lingüística adscrita a regiones culturales del mundo que no son el mundo euronorteamericano, entonces estamos frente al viejo problema de la etnografía clásica y la antropología cultural (de situar y representar al otro cultural), cómplice de los discursos de colonización y dominación eurocéntricos (Young 1995 y Thomson 1990). Por el reverso de la etiqueta de *etno-ficción* se puede leer un fenómeno que se produce en el interior mismo de la esfera euronorteamericana que las enuncia: el de una ficción que imagina la ficción del otro cultural, y la presencia constitutiva de la segunda en la construcción cultural de la identidad de la ficción euronorteamericana (Clifford 1988; Clifford y Marcus 1986). Por otro lado, si la *etnoficción* se hace aplicable a todas las regiones culturales del mundo, incluido el mundo euronorteamericano, no tendría mucho sentido insistir en ella, y solo debiera prestarse atención a los diferentes modos de concepción estético-literarias en un mundo multicultural.

de su identidad y por la particularidad de sus rasgos étnicos), y al mismo tiempo tomando en cuenta cierto horizonte cultural andino que afecta su producción y representación? Es posible responder a esta interrogante dirigiendo la atención al momento anterior a la representación y a la enunciación misma, a una práctica cultural andina: la de la reciprocidad y la donación, a través de la cual se articularía la comunicación literaria. Esta práctica actuaría en el momento cuando se condiciona y enmarca la enunciación, donde el lenguaje adquiere sentido como tal, como lenguaje, y en el que la comunicación se inscribe como una práctica social. Como se ha estudiado detenidamente en otro lugar, esto traería como consecuencia una concepción particular del lenguaje, de la comunicación, y de la novela misma como género, que finalmente afectaría tanto los niveles de articulación como de representación de la obra arguediana.³

En esta oportunidad intentaremos establecer un horizonte de lectura que permita responder esta pregunta, a partir de una descripción conceptual, en un sentido posestructural, de cierto modo retórico presente en la discursividad y escritura arguedianas, que actúa en los momentos de la presentación y la representación de la responsabilidad social y humana. Luego, a través de este horizonte de lectura analizaremos la producción de una subjetividad ética en la gran novela de Arguedas *Los ríos profundos* (1958).

En un testimonio dado dos años antes de su muerte, José María Arguedas evocaba con regocijo la intensidad de su experiencia infantil en las haciendas y comunidades andinas, la

3 El presente trabajo es una sección abreviada de un volumen que he titulado *Dar la palabra: Ética, política y poética de la escritura en la obra de Arguedas*, que será publicado próximamente.

que había marcado definitivamente su vida. En ese testimonio, que cubre un amplio espectro temporal, desde las primeras décadas del siglo XX hasta los años sesenta, se destaca especialmente una aguda observación de Arguedas sobre la relación de los indios con el mundo de los seres y de los objetos. Veamos el texto, la cita es larga:

Yo estaba contagiado de los indios que tienen *confraternidad con los animales* [...] cuando hablan de sus caballos, sus burros, dicen “mi familia”.

Los indios sienten una *gratitud muy grande* por las cosas que les *proporcionan* bienes. El burro les sirve, la vaca les da leche, es decir la vaca es todo bien para ellos. Incluso emplean un término que es más descriptivo. Dividen a la gente en dos categorías. La categoría de los que poseen bienes, ya sean terrenos o animales, es *gente*, pero el que no tiene ni animales es *buak'cho*. La traducción que se le da a este término al castellano es huérfano. Es el término más próximo porque la orfandad tiene una condición no solamente de pobreza de bienes materiales sino que también indica un *estado de ánimo, de soledad, de abandono, de no tener a quién acudir*. Un huérfano, o un *buak'cho*, es aquel que no tiene nada. Está sentimentalmente lleno de gran soledad y *da gran compasión* a los demás. Tampoco puede alternar con los que tienen bienes. Entonces no puede hacer trueques y está al margen de la gente que puede *recibir protección a cambio de dar protección*. Un *buak'cho* en ese sentido es *un sub-hombre, no está dentro de la categoría de los hombres* que son tales. Poseer es característica del ser humano, lo que no pueden hacer los animales. El animal no puede poseer, sólo puede ser poseído, el que no tiene nada está cerca del animal. Como cuando bajan de la puna, los desposeídos, no tenían ni una vaquita que sirviera de consuelo. Inclusive su mujer puede aumentar su orfandad si es que no tiene nada,

mientras que la vaca lo libera de su condición de *buak'cho*. Ellos no conciben los bienes con criterio objetivo como el nuestro, sino aquello que a él le produce un bien, ya sea un animal o un sujeto inerte, causa en el sujeto un *sentimiento de gratitud*. Nosotros vemos una olla, un plato, un hacha como un instrumento. Ellos no lo ven así. Él levanta su hacha y la acaricia y le tiene amor porque ese instrumento *le da* a él el bienestar, le sirve para cambiar leña con otras cosas. En fin, es una fuente de bienestar y siendo así él le *debe gratitud* en una medida que nosotros no podemos sentir (Arguedas 1975, énfasis del autor, excepto en *buak'cho*).

Arguedas describe claramente dos tipos de procesos intersubjetivos: entre los indios y los animales y los objetos, y entre los indios mismos. En el primer caso, el sentimiento de gratitud o el deber de gratitud que se produce en los indios, es el resultado, como una respuesta, del bienestar, del ofrecimiento que el objeto les “da”. Este bienestar no es producto de una acción directa del objeto o el animal que recae en el indio, en tanto este es pasivo, por el contrario, el bienestar es producto del aumento de la capacidad de acción y de intercambio que el objeto o el animal le ofrece: “el hacha le sirve para cambiar leña”. Y la respuesta del indio se da horizontalmente en el plano de la afectividad al incorporar el objeto o al animal (otorgándole una calidad casi humana) a “mi familia”, o debiéndole gratitud. Es decir otorgándole una calidad de sujeto.

La relación entre los indios se funda en la misma economía, pero es más compleja. Arguedas reconoce la división de la “gente” en dos categorías, y el criterio para esta división se fundamenta en una economía de la posesión, el intercambio y la reciprocidad (don/gratitud): una economía del *don*,

que opera en el proceso de subjetivación.⁴ Allí se puede observar, además, la copresencia de dos dimensiones: una social y otra afectiva. La social se refiere a la constitución de uno como sujeto comunitario y está fundada en la capacidad de intercambio y reciprocidad: recibir bienes y dar bienes. Quienes pueden hacerlo son realmente “gente” y quienes no, son *huak'chos*. Y esta relación económica sobredetermina incluso la relación de otro tipo de espacios sociales: “recibir protección a cambio de dar protección”.⁵

4 Mauss, en su estudio basado en los pueblos indígenas norteamericanos y polinesios, reconoce “tres obligaciones” que fundamentan la estructura del *potlatch*: la obligación de dar, la obligación de recibir y la obligación de pagar o retornar. En el primer caso, el dar, en el cual reside la esencia misma del *potlatch*, la obligatoriedad se basa en el prestigio y la posición de poder que se consigue con ello; en el segundo caso, el donatario tiene que aceptar el regalo, de lo contrario corre el riesgo de exhibir su incapacidad de retorno anticipadamente con la consiguiente pérdida de su reputación, además de ser degradado por defecto. Y en el tercer caso, el retorno es imperativo y su falta implicaría la destrucción misma, como ser esclavizado, por ejemplo (1967: 37-41). Se puede observar que la falta en el retorno implica la destrucción de la subjetividad social, en ese sentido lleva a la pérdida del estatuto del ser social.

5 Estas relaciones de afectividad que presenta la escritura arguediana son concurrentes con lo que señala la mayor parte de la literatura etnográfica sobre los Andes, sobre la estructura de las relaciones de reciprocidad como base del sistema socioeconómico de las comunidades andinas. Los estudios sobre este tema son abundantes y se refieren a modalidades diversas de reciprocidad que se practican en todas las esferas de la vida comunal andina: alimentación, vestido, protección, cosechas, mano de obra, servicios, rituales, fiestas. Véanse, entre otros, a Murra (1975); Mayer y Alberti (1974); Pease (1992); Ferraro (2004) y Mossbrucker (1990), que se refieren a las relaciones de cooperación e interacción.

Ahora bien, revisaremos de manera sucinta tres de las reflexiones más importantes sobre esta relación de reciprocidad y donación para situar apropiadamente la que propone Arguedas. En primer lugar, es la antropología cultural la que inscribe el fenómeno como una “economía” y la sitúa en el ámbito de la economía política. Así, en este marco, la economía del *don* se reconoce en principio como un evento de intercambio donde se presentan el donador, el donatario y la cosa donada, como elementos fundamentales de la circulación y, sobre todo, se presenta la valoración positiva, benéfica, de la cosa dada (no habría *don* al dar basura en vez de comida, o al dar un veneno o al “dar” la muerte). Valoración reconocida como tal tanto por el donador como por el donatario, la que obliga/causa/motiva la reciprocidad. En ese sentido, la explicación antropológica positiva de la economía del *don* se pregunta por la presencia (fenomenológica) del evento (dar/tomar/regalar/recibir) y por la naturaleza de la cosa dada (su valor positivo y benéfico).

En el ensayo fundacional sobre el don de Marcel Mauss, la obligatoriedad/motivación/actitud del donar estaría afincada en la cosa misma, en el objeto que se dona. Mauss señalaba: “Cuando los objetos donados circulan en la Melanesia y Polinesia, el retorno se asegura *gracias a la misma cosa donada*, la cual opera así como garantía propia”, y “en los objetos del intercambio en el *potlatch* hay un *cierto poder que los fuerza a circular*, a ser dados y recompensados” (1967: 34, 41, énfasis del autor). Por otro lado, Mauss sugería que la condición *per se* del donar residía en el tiempo, en tanto que la reciprocidad al *don* original no se hacía efectiva de inmediato (no era un trueque), y era el tiempo el que le otorgaba la existencia misma al *don*, sugiriéndose así una noción de “crédito”. Es decir, la capacidad potencial de hacer efectivo en cualquier momento el retorno de la cosa dada bajo la forma de la reciprocidad o la gratitud (35).

Por su parte, Derrida abandona la antropología para pensar el evento como estructura de lo imposible o como lógica de la huella. Según él, en el *don*, después de la donación, una vez retribuida la cosa dada, se anula el *don* y la retribución misma lo convierte en una economía del intercambio que destruye o cancela el donar. Para que haya *don* es preciso que no haya retribución ni reciprocidad, ni intercambio, ni deuda, ni contradon. Ni siquiera como gratitud del donatario ni como conciencia, autocomplaciente o no, del donador, es decir, ni siquiera a nivel simbólico o psicológico. El *don* solo es posible cuando se borra de inmediato como don, cuando el donador y el donatario no tienen conciencia del *don*. El *don* se hace posible cuando no se presenta, no se aparece, no existe como *don*. Por el contrario, Derrida lee la presencia del tiempo en la cosa como el “verdadero” don:

La diferencia entre un don y cualquier otra operación de intercambio puro y simple es que el don da (el) tiempo. *Allí donde hay don, hay tiempo*. Lo que ello da, el don, es el tiempo, pero ese don del tiempo es asimismo una petición de tiempo. Es preciso que la cosa no sea restituida *inmediatamente ni al instante*” (Derrida 1995: 47).

Así, la estructura conceptual del *don* se presenta como una aporía y solo se hace posible como *huella* o *ceniza*.

En la reflexión de Derrida el *don* mismo es diferente a su manifestación como fenómeno, se articula de manera análoga a la dialéctica trascendental kantiana como relación entre el pensar y el conocer, entre lo nouménico y lo fenoménico, que además se modula como un hiato. Un hiato entre el *don* y la economía. Sin embargo, Derrida reconoce una inyunción, una orden terminante, un mandato doble: del *don* y del sentido, que ordena/obliga “saltar” el hiato y que ahora lleva a pensar el fenómeno (la economía) como un saber hacer, un “saber

dar”, con la amenaza permanente de la destrucción del *don* (Derrida 1995: 38).

Contemporánea a la crítica de la imposibilidad del *don* de Derrida es la reflexión de Jean-Luc Marion que presenta la donación como el núcleo central de la fenomenología. Pero de una fenomenología (de la donación) que abandona la trascendencia y la estabilidad del yo de la percepción, y a la cual presenta como una “filosofía primera”. En su reflexión, cuando la intuición excede y descentra a la intención se presenta un “fenómeno saturado” que el concepto (de la intención) no puede asimilar ni organizar, ni por ende, estabilizarlo objetualmente, por lo que este se presenta como inabarcable, insostenible, absoluto e inmirable. Marion señala:

El fenómeno se piensa por concepto; pero para pensarse, debe primero ser dado, y no se da sino por intuición. La puesta en escena intuitiva condiciona la objetivación conceptual. En tanto que donadora única y previa, la intuición rompe en su provecho el paralelismo con el concepto. Desde entonces la extensión de la intuición fija la de la donación fenomenal. La fenomenalidad de la donación se ancla en la intuición (2005: 19).

Así, la visibilidad de este fenómeno saturado (la posibilidad de verlo no de mirarlo), o mejor lo dado que “proviene” de este, se hace posible justamente debido a la donación que permite al donatario “ver” o atestiguar su manifestación. Pero antes de eso, una “llamada” emplaza/sorprende/interpela al donatario instituyéndolo como tal, como donatario, y asegurando la realidad de sí mismo y de su individuación: “Me recibo a mí de la llamada que me da a mí mismo antes que cualquier otra cosa...” (Marion 2002: 269). Ante esta llamada el donatario despliega como una respuesta el horizonte necesario

para la visibilidad de lo dado, de sí mismo, y de la llamada (se hace audible); y se abre a la interlocución con el Otro desconocido. Así, se presenta otro fenómeno de la donación paradójico en donde la donación se “origina” por una “llamada” (anónima) que hace que lo dado se dé a sí mismo frente al donatario ante el cual se manifiesta como fenómeno, y a su vez, el donatario, que “oye” la llamada y recibe lo dado, se instituye de esa manera a sí mismo.⁶

Al igual que Derrida, Marion presenta una estructura no trascendental de la donación concurrente con lo que implica potencialmente la noción de “dar compasión” de Arguedas. También la “llamada” que presenta Marion (la cual se ha pensado notoriamente desde Heidegger en la metafísica contemporánea), que induce a la respuesta y a la responsabilidad, se verá concurrente con lo que en la escritura arguediana denominaremos “demanda de amor”. Tendremos en cuenta, entonces, para el análisis de la reciprocidad y la donación en Arguedas: a) la idea de un suplemento (en el sentido derridiano) del objeto de la donación; b) la estructura de la donación como estructura de la huella; y c) la “llamada”, como generadora del responder bien y la responsabilidad.

Volviendo al texto del “Testimonio”. En este fragmento, Arguedas nos muestra la dimensión afectiva persistente en la estructura de la relación económica del *don* en los Andes, o

6 “Ofreciéndose él mismo a la donación, hasta el punto que se envía propiamente lo dado, logra finalmente su propósito —recibirse a sí mismo al recibir lo dado desplegado por él de acuerdo a la donación—. En consecuencia, lo dado se define enteramente en términos de la donación porque tan pronto como se somete incondicionalmente es alcanzado en su totalidad —y antes que nada al fenómeno saturado que lo llama” (Marion 2002: 282-83).

tal vez se deba decir que las relaciones económicas implican aquí una dimensión afectiva. En ese mismo sentido, hay también otros testimonios, entrevistas y artículos donde Arguedas, hablando de su experiencia infantil, reconoce un aprendizaje profundo de esta relación económica y afectiva. Uno de estos testimonios lo da en el Primer Encuentro de Narradores Peruanos de 1965 en Arequipa, cuando señalaba que recibió el amor de los indios, porque, según ellos, él “necesitaba más consuelo” que los demás:

Pero *algo de triste y de poderoso* al mismo tiempo debe tener el consuelo que los que sufren *dan* a los que sufren más, y *quedaron en mi naturaleza dos cosas muy sólidamente desde que aprendí a hablar: la ternura y el amor sin límites de los indios*, el amor que sienten entre ellos mismos y que le tienen a la naturaleza [...]; y el odio que tenían a quienes, casi inconscientemente, y como una especie de mandato supremo, les hacían padecer. Mi niñez pasó quemada entre el fuego y el amor (Arguedas 1986: 36-37, énfasis del autor).

La afectividad está instalada en esta economía de la reciprocidad. El amor de los indios es algo que se da recíprocamente, pero también el odio.⁷ El problema en general de la

7 Otros testimonios donde aparece este aprendizaje son *Canto Kechwa*, “Conversando con Arguedas”, “Conversación con José María Arguedas”. En esta última entrevista realizada por Ariel Dorfman, Arguedas declara: “No conozco bien el marxismo. Estoy relativamente informado acerca de sus principales fundamentos. Soy partidario de una sociedad en que los hombres no estén sojuzgados por otros hombres, de una sociedad en que cada individuo *ofrezca* a los demás todo lo que le sea posible *dar* y que aquello que *dé* sea respetado y recibido con la misma *gratitud y alegría*, sea un objeto de madera o barro o un poema o una

positividad del *don* (podría decirse de la “bondad” del *don*) o de la cosa dada como un bien, como un beneficio, se resuelve idealmente en el reconocimiento de este valor por partida doble, por el donador y el donatario. Y la caución de decir “idealmente” entraña una posible valoración doble de la cosa dada por parte del donatario: como un bien en tanto se refiere al valor de la cosa en sí, como valor de cambio, de uso, de estatus (valor económico, laboral, social); y como algo negativo en tanto se refiere al valor suplementario que pueda adquirir, por ejemplo, en un contexto político, como el caso que se documenta sobre una de las modalidades de conquista inca: responder con el sometimiento.⁸

En Arguedas se observa este problema desde una doble modalidad focalizada en ambos casos en el donatario. Estas modalidades o formas en que se hace presente la economía del *don* son complementarias y a la vez se superponen, implican la circularidad de esta economía gracias a la afectividad, pero sin embargo se presentan como paralelas. Estas dos modalidades no son dos caras o lados, el anverso y el reverso de una misma lógica, sino, una, la presentación de la economía del *don* y, la otra, la presentación de la génesis del *don*, del dar y del donar. En la primera, el énfasis de la valoración que hace el donatario está puesto en el “sentimiento de grati-

escultura. Estoy comprometido con ese ideal” (1970: 43, énfasis del autor). Arguedas no vincula su ideal de sociedad con el marxismo, presenta más bien una idea clara sobre el “ofrecimiento” y el “don”, aprendidos, como él mismo testimonia, durante su experiencia infantil con los indios.

8 Se analiza la donación como medio de dominación política en Georges Bataille (1985: 116-129), y para el caso del modo de conquista inca véanse Rostworowski (1988) y Pease (1992).

tud”, “una gratitud muy grande” que le produce la cosa dada. Sentimiento que se dirige al donador y “carga” al objeto del contra-don. Afecto que va del donatario al donador y que podría decirse otorga una cualidad especial (o plena) al donador: por ejemplo, en el caso cuando el donador es un animal, lo incorpora a “mi familia”. El hacer, el dar, produce una afectividad retroactiva; hasta aquí lo que dice Arguedas. Lo que queda abierto es saber si esta afectividad producida, ocasionada por la cosa dada, depende de un “saber dar” la cosa por parte del donador, que no es necesariamente un “saber dar” con el propósito explícito de suscitar una afectividad de retorno; o es enteramente independiente de la manera como se da y se circunscribe solo a la valoración del beneficio que produce la cosa dada.

En la segunda modalidad, se presenta la génesis del *don* como producto de una demanda del donatario, o para ser precisos del que será el donatario. Esto se observa, por ejemplo, en el caso del *huak'cho*, el huérfano o el que no tiene familia o no tiene *ayllu*: “está sentimentalmente lleno de gran soledad y *da gran compasión* a los demás”, o cuando se refiere a Arguedas niño “acaso *necesitaba más consuelo* que ellos”. La carencia material o afectiva produce un sentimiento de compasión, pero esta carencia o necesidad se presenta también como un dar. Aquí “dar compasión” no se entiende como sentir compasión o compadecerse de alguien (con-padecer, padecer juntos), sino como producir compasión en el otro, como ocurre con el “dar lástima”. Pero no como alguien que se ofrece a sí mismo para producir compasión, sino como alguien que suscita la compasión (“da compasión”) por una situación o un estado, y esta situación o estado es una carencia, algo que no se tiene o algo de lo que se tiene necesidad, y este algo es el afecto. Entonces, lo que se “da” es una carencia o necesidad

de afecto. Así, el *don* como dar un bien, se “origina” en una primera estructura virtual donde *se da lo que no se tiene*, o se da la carencia misma, se da la necesidad de algo. Fenomenológicamente no tiene lugar, “no se da”, no hay transacción. El “donador”, el que “da compasión”, ni siquiera presenta su carencia su necesidad ante el Otro, ni a nivel simbólico ni psicológico, no hay acto ni hacer; sin embargo, el “donatario” (que luego será el donador) reconoce que esta carencia, esta necesidad se presenta ante él, se le “da” a él.⁹

Este “primer” *don* que no acontece como tal, como evento, es la huella de esta misma economía que se sitúa paradójicamente antes del *don* mismo, es la huella anterior al acto, el “origen” de la génesis de la economía del *don*. Si en Derrida se “da” el tiempo como una suerte de archi-donación, en Arguedas se “da” la carencia misma. Así, la aceptación del *don* y la respuesta consiguiente que actualiza el evento como un intercambio, como una economía, depende aquí de la respuesta o no respuesta a este *don*, a esta carencia presentada

9 En las figuras del mendigo y el pobre, Derrida reconoce la manifestación de una “petición absoluta” como “sed” y “carencia”: “el mendigo puede significar la petición absoluta del otro, la llamada inextinguible, la sed inalterable del don. Esta ‘sed’, por lo demás, está sugerida en las situaciones baudelerianas de la ‘carencia’ o de la ‘adicción’”; “el pobre está indefenso, no tiene nada, está desprovisto de todo; carece incluso de habla. La petición absoluta pasa por su mirada muda. Pero, al mismo tiempo, acusa, da miedo...” (1995: 135, 140). Sin embargo, en la figura del mendigo está la petición que expresa un deseo dirigido al donador que, por lo tanto, compromete la respuesta de este, por lo que la donación sería una donación que responde al deseo del Otro, pero que resta autonomía a la responsabilidad. Derrida no analiza la estructura de esta petición, que en el caso del mendigo se complica con el “envío” del deseo.

como dada. La respuesta dentro de esta misma economía produce la responsabilidad: atender esa carencia, dar afecto, dar amor. Si no hay respuesta o la respuesta por el contrario es dar dolor o tiene un sentido negativo, entonces no estamos ante el *don*. Sin embargo, incluso en este caso de una respuesta negativa, o la falta de respuesta, o en el rechazo a responder, la “respuesta”, la “falta de”, y el “rechazo” mismo, cualquiera de estos movimientos o la falta de ellos, actualizan la donación “originaria” como dada anteriormente, como la *demanda de amor* que “viene” del Otro y que se presenta ante el donador potencial. En ese sentido, la responsabilidad (o irresponsabilidad) en la respuesta, presenta y constituye al sujeto (donatario o donador potencial) y a la *demanda de amor* del Otro (y por tanto al Otro), en términos de la donación. La economía del *don*, en esta estructura de la huella del *don*, presenta y hace visibles un sujeto y una *demanda de amor* del Otro (que viene del Otro, pero que, sin embargo, el Otro no presenta), en la respuesta o carencia de respuesta. Esta *demanda de amor* tiene la forma de una “llamada” en el sentido en que esta última ha sido pensada por la crítica a la metafísica de la presencia.¹⁰

Por otro lado, considerando estas dos modalidades y manteniendo fidelidad a lo que las citas de Arguedas nos pre-

10 La “llamada” ha sido pensada notoria y rigurosamente en la metafísica occidental contemporánea. Heidegger, en la analítica del *Dasein*, la presenta como circunscrita al movimiento de lo mismo: “la llamada no es ni puede ser jamás planificada, preparada ni ejecutada en forma voluntaria *por nosotros mismos*. ‘Algo’ llama [*es ruff*], inesperadamente e incluso en contra de la voluntad. Por otra parte, sin lugar a dudas, la llamada no viene de algún otro que esté conmigo en el mundo. La llamada procede *de* mí y, sin embargo, *de más allá* de mí” (2006: 295). Véase también, Marion (2002: 271).

sentan, la simple reciprocidad como respuesta no significa necesariamente la actualización de la estructura del *don*, hay economía sí, pero no hay el sentido de beneficio (de bien) que se guarda en la identidad del *don*. Es el caso del trueque, el intercambio comercial de bienes, que menciona Arguedas y que además se ha practicado desde épocas precolombinas en los Andes. Aquí la retribución o la reciprocidad inmediata (vemos cómo el tiempo es necesario para la economía del *don*) se da sin la participación de un modo de hacer afectivo, sin la gratitud afectiva ni la responsabilidad, y además se agota en la respuesta. Otro caso es el que menciona sobre “el odio que tenían [los indios] a quienes, casi inconscientemente, y como una especie de mandato supremo, les hacían padecer”, aquí no hay necesariamente *demanda de amor*, don, ni contra-don, hay una respuesta sí, una réplica, podría haber una responsabilidad inclusive si la respuesta no fuera el odio, sino la defensa de uno mismo, pero una responsabilidad ya no dirigida al que hace padecer, sino dirigida a uno mismo.¹¹

11 En un estudio etnográfico reciente de Kimberly Theidon, que piensa cuidadosamente su distancia con respecto al otro y tiende a evitar la construcción de este bajo un marco epistemológico exclusivamente occidental, hay un análisis sumamente revelador con respecto a la concepción del ser humano centrada en la frase en quechua *kuyachicuyta yachana* (“aprender cómo hacer querer”). Según este estudio, en algunas zonas de los Andes: “es importante que parte de la educación sentimental incluya el ‘hacer querer’ a otros. Implica que el amor es algo que uno tiene que fomentar en el otro. No es necesariamente una emoción ‘natural’ o latente [...]. Desde esta perspectiva, hay un agente externo que genera amor, en vez de servir como el objeto pasivo de una emoción latente [...]. La capacidad de producir ese afecto es una señal de madurez. En lugar de un yo cuya madurez se mide de acuerdo con su grado de separación de

La forma en que Arguedas presenta su versión de la economía del *don*, probablemente sin pretender explicar la economía del *don* en los Andes, sino simplemente testimoniando cómo “son” las relaciones humanas entre los indios y entre él mismo y los indios, difiere notoriamente de lo que la antropología cultural ha discutido al respecto. Primero, y fundamentalmente, porque fija la génesis del *don* en una estructura no actualizable fenomenológicamente, que no se presenta como evento, por lo tanto no hay posibilidad de un conocimiento positivo sobre esta, sobre la *demanda de amor*. Segundo, porque la responsabilidad a la que obliga el *don*, la hace actuar Arguedas generalmente en el dominio de lo afectivo: “gratitud”, “sentimiento de gratitud”, “compasión”, “necesidad de consuelo”, dar “ternura y amor”. Y tercero, porque el acto mismo de responder a la *demanda de amor*, el hacer responsable (o irresponsable), constituye y visibiliza al sujeto en su responsabilidad (o irresponsabilidad) tanto como presenta y visibiliza la naturaleza del Otro (en su demanda o sin ella). En su respuesta, el sujeto es responsable de sí mismo y de lo que la presencia del Otro manifiesta, por tanto, es un sujeto entregado (dado) a la ética.¹²

los demás, es la solidaridad y la interconexión las que son valoradas” (62-63). Esta noción del “hacer querer” es concurrente con la de la *demanda de amor* que planteamos, en el sentido de que la demanda por la afectividad se focaliza en el sujeto receptor, el que genera la demanda, con la diferencia significativa de que la *demanda de amor* va más allá, o más acá, del deseo de quien la genera.

- 12 Esto coincide con lo que Levinas afirma sobre la responsabilidad primera que se da como una sujeción total al Otro en el “rostro” del Otro (el “rostro” sería la manifestación de la *demanda de amor* en nuestro caso): “Positivamente, diremos que, desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad me incumbe”;

Con respecto a la cosa donada, la presencia de la afectividad enfatizada por Arguedas, permite seguir una reflexión que también escapa a la positividad con que la construye el saber antropológico. Si la donación conlleva una afectividad o si, pasado el tiempo, la cosa se carga de afectividad desde la perspectiva del donatario (por ejemplo, un objeto que cobre mayor “valor” después de la donación), o si la respuesta al *don*, el *contra-don*, conlleva una afectividad dirigida al donador; en todos estos casos, la “cantidad” de la cosa que se da, se ha dado, o se retribuye, excede a la cosa misma (cosa + afectividad) haciendo posible, y es preciso mantenerlo siempre como posibilidad, que este exceso opere como un nuevo *don* y genere una *contra-respuesta* que proyecte la reciprocidad infinitamente. Se puede observar, entonces, en esta estructura potencial, que el modo de dar y la dación de la cosa se hacen bajo la obligación de dar y a la vez afectadas por un sentimiento. La afectividad, entonces, operaría como suplemento (en el sentido derridiano) de la cosa dada. La afectividad como el suplemento que se adiciona y excede a la cosa dada y que al mismo tiempo “suple” en el sentido que puede sustituir o reemplazar a la cosa misma, que la afectividad cubre, hasta hacer casi desaparecer a la cosa misma en la presentación.¹³

también: “Soy yo quien soporta al otro, quien es responsable de él. Así, se ve que en el sujeto humano, al mismo tiempo que una sujeción total, se manifiesta mi primogenitura. Mi responsabilidad es intransferible, nadie podría reemplazarme” (2000: 80-81, 85). Véase también Marion (2002: 293).

- 13 Mauss en su estudio ve esta carga como una “esencia espiritual”: “en este sistema de ideas, uno da lo que en realidad es parte de la naturaleza y sustancia de uno, mientras que recibir una cosa es recibir una parte de la esencia espiritual de alguien” (1967: 10).

Es probable que se haya hecho hasta aquí una lectura excesiva de estos dos fragmentos. Una interrogación conceptual a textos que se presentan como testimonios de vida (lo que implica también la interrogación del texto teórico y filosófico desde el relato de vida). Y, aunque estos no se presentaron como recuentos o análisis especializados de las prácticas culturales andinas ni de la economía andina del *don*, por otro lado, sí se “dieron” como testimonios de Arguedas, y se recibieron, por mi parte, como un *don* que “obliga” a la interrogación y la responsabilidad críticas y afectivas. El exceso de esta lectura, producto tal vez de la afectividad suscitada por la donación de Arguedas, estará, espero, justificada por lo que nos permita leer otra vez y de nuevo, desde otra perspectiva si se quiere, la obra de este extraordinario escritor andino, como se verá a continuación. Y porque a su vez veremos aparecer o presentarse constantemente en todas las escrituras practicadas por él, esta estructura de la reciprocidad inducida por una *demandada de amor* y ejecutada por una responsabilidad adscrita a la afectividad.

Reciprocidad y responsabilidad en *Los ríos profundos*

Los ríos profundos (1958), la extraordinaria novela de José María Arguedas, comienza con la llegada al Cusco del narrador y personaje niño, Ernesto, y la de su padre, Gabriel. Desde este primer momento la novela se presenta como un relato de viaje y como relato de formación. Ernesto confrontará sus creencias y su saber, sobre la historia, el mundo y la gente, en cada lugar nuevo al que arriben, hasta detenerse finalmente en la ciudad de Abancay donde transcurrirá la mayor parte de los acontecimientos. Tanto su visión inicial del mundo, infantil y

“mítica”, como él mismo en su compleja interioridad, sufrirán una transformación decisiva que lo harán reaprender espacios y lugares de su imaginario histórico y cultural, desarrollar una mirada nueva sobre el mundo, y asumir una actitud particular con respecto a sí mismo y a los demás. Estamos pues frente a lo que se denomina, desde la publicación de *Aprendizaje de Wilhem Meister* (1796) de Goethe, como una novela de formación o novela de aprendizaje, donde el énfasis está puesto en la transformación del héroe novelesco.

Es desde esta perspectiva general que se pueden analizar dos acontecimientos trascendentales para la transformación de Ernesto y su aprendizaje final. Ellos implican la posición de sí mismo frente al conflicto social y cultural que presenta la novela, y el progresivo desarrollo de un trabajo y un “cuidado de sí”, en el sentido que les otorga Foucault, que actuará en la producción de una subjetividad propia regulada éticamente.

El primer acontecimiento tiene que ver con el desarrollo de la amistad entre Ernesto y Ántero, y Ernesto y Añuco, que oscila entre un extremo eufórico y pleno, y otro disfórico y vacío, y que se juega en la circulación, regalo e intercambio de un “juguete”, el *zumbayllu* (el trompo andino, cuya presencia es fundamental en la novela), es decir a través de una economía del *don*. Repasemos el relato de esta amistad.

Los estudiantes del colegio estaban fascinados con este trompo, y entre ellos, Ernesto: “el canto del *zumbayllu* se internaba en el oído, avivaba en la memoria la imagen de los ríos, de los árboles negros que cuelgan en las paredes de los abismos” (242). En el mundo infantil y adolescente del colegio, Ántero se destacaba y era identificado por sus cabellos rubios y por los lunares negros que llevaba en la frente (“Markask’a”), pero una vez que introdujo el *zumbayllu* en el colegio, Ernesto lo reconoció fundamentalmente por este hecho.

El día de la aparición del trompo, Ántero hace una demostración y luego invita a Ernesto a hacerlo “bailar”. Como este lo hace exitosamente ante la mirada de los estudiantes, Ántero decide regalárselo: “—Te lo vendo forastero. ¡Te lo regalo, te lo regalo! —exclamó Ántero [...] Abracé al “Markask’a” mientras otros hacían bulla como si aplaudieran” (243). Hay un cambio inmediato en Ántero, del deseo de vendérselo al de regalárselo. Ántero no conoce de antes a Ernesto, no tiene amistad con él, así que el regalo del *zumbayllu* opera como un *don*. En respuesta, Ernesto se sentirá más cerca de Ántero, comenzará a apreciarlo y desarrollará un gran afecto por él; este hecho marcará el inicio de la amistad entre ellos.

Al poco tiempo del regalo del trompo, se pacta un acuerdo entre los dos. Ántero le pide a Ernesto que le escriba una carta de amor dirigida a Silvina, su amada; y a cambio, él le dará otro trompo: “Esta noche te haré un *zumbayllu* especial. Tengo un *winku*, cholo. Los *winkus* cantan distinto. Tienen alma” (246-247); y como aceptación: “nos apretamos las manos en señal de alianza” (247). Este intercambio los acerca mucho más, Ántero le da acceso a sus sentimientos y a su vida privada, y Ernesto recibe de él un trompo especial, un *zumbayllu* con “alma”. A pesar de ser una operación económica, la amistad se acrecienta y fortalece en el sentido de que cada uno sabe que el otro le está “dando” algo especial. Luego, Ántero llega a ser el mejor amigo del “forastero” Ernesto.

Después de la revuelta de las chicheras por el reparto de la sal y de la represión militar consiguiente con el apoyo del Padre Linares, director del colegio, Ernesto realiza su aprendizaje político y se siente identificado con la causa de las chicheras y conmovido por la situación de opresión de los colonos, los indios siervos de las haciendas. En un diálogo sobre una eventual sublevación de los colonos, se inicia el resquebraja-

miento de esta amistad. Ántero, hijo de un hacendado, le dice a Ernesto: “Yo, hermano, si los indios se levantan, los iría matando fácil”; a lo cual replica Ernesto: “¡No te entiendo, Ántero! —le contesté, espantado— ¿Y lo que has dicho que llorabas?” (345). Enfrentados a la situación social y política, el reconocimiento de los afectos y los deberes de clase de cada uno colisionan. Ernesto, el forastero, el huérfano (*huak'cho*), de posición social *misti*, sí, pero borrosa, se mantiene en su afecto y consideración por los indios; Ántero, hacendado, quien puede “llorar” por la situación de los colonos, no duda ante su deber de clase de someterlos incluso a través de la muerte.

Por otro lado, y en relación con la nueva amistad de Ántero y Gerardo, el hijo del comandante de la guardia (ambos un poco mayores que Ernesto), Ántero “cambia” su percepción de las muchachas, algo que no puede soportar Ernesto: “Ernesto no entiende; todavía es guagua —dijo Ántero—. Ha rabiado porque le he dicho que hemos cercado a Silvina y que tú ya has probado a una abanquina” (413). El sujeto femenino de la “adoración” se convierte ahora en el cuerpo de la carne, del deseo sexual. Esta transformación en la percepción de Ántero marcará la distancia definitiva que Ernesto interpondrá en su relación con este. Y el momento culminante que revela la trascendencia del *don* (el primer *zumbayllu*) y su relación con la amistad y la afectividad, se da en el intento posterior de Ernesto de rechazar el *don*:

—Te lo devuelvo, Ántero —le dije—. Mejor ahora que el padre es testigo.

Lo sorprendí. Me recibió el pequeño trompo, sin reflexionar. Pero vi en sus ojos un torbellino. El agua pura de los primeros días pareció volver; su rostro se embelleció, bañado desde lo profundo por la luz de la infancia que renacía. Lo que había de cinismo, de bestialidad en sus labios, se desvaneció; enrojecieron de sangre.

—No, hermano —me dijo—. ¡Padre, yo le regalé ese *zumbayllu*! ¡Que no me lo devuelva! [...].

—¿Por qué le devuelves el trompo? ¿No era un recuerdo?, —preguntó el Padre [...]

—Fue un recuerdo de Abancay —le dije—. Ya lo recibí, pero si él quiere devolvérmelo ahora...

Ántero me alcanzó el *zumbayllu*, como si le quemara (416).

¿Por qué se sorprende, Ántero? ¿Qué implica la devolución del trompo para que en su mirada aparezca todo un “torbellino”? En principio se puede observar la dimensión moral de la donación. Así, un don no puede ser rechazado, a menos que se desee romper todo vínculo personal y social con el donador. Siguiendo el sentido del análisis del “Testimonio”, hay una regla social que prescribe la aceptación del don (tanto como la acción de dar), en ese sentido la donación en la novela tiene una dimensión moral. Por otro lado, el donador rechazado, al ser frustrado en el dar, es rechazado doblemente: rechazado como sujeto amable de la amistad y del afecto, y como aquel que al no poder dar no está lo suficientemente capacitado para integrarse plenamente a la comunidad.

Pero también se revela en esta escena una dimensión ética que está en juego. Ernesto, el narrador, describe la transformación del “cinismo” último de Ántero, a la pureza y belleza anteriores; de la “bestialidad” de sus labios, al rubor enrojecido por la sangre. Ernesto describe en la sorpresa de Ántero, la vergüenza que revela la “luz de la infancia”. La vergüenza es siempre vergüenza de algo, y aquí, después de la devolución del trompo, Ántero queda como al desnudo y Ernesto accede a su interior, a la intimidad de su ser.

Hay una reflexión temprana en la obra de Emmanuel Levinas, sobre la desnudez y la vergüenza que ayuda a pensar esta situación: “es pues nuestra intimidad, es decir nuestra

presencia ante nosotros mismos, que es vergonzosa. La vergüenza no revela nuestra nada, sino la totalidad de nuestra existencia [...]. Lo que la vergüenza descubre es el ser que se descubre” (1982: 87). Hay algo trascendente que se juega en el interior de Ántero, el rechazo de su *don* lo pone al desnudo, se descubre a sí mismo íntimamente en su ser de donador que fracasa como tal. Como ser de donador que se “da” a sí mismo en amistad y es rechazado por el otro por lo que ha llegado a ser (un cínico, un impuro). Porque, como hemos visto antes en la *demanda de amor*, el objeto del don se transfiere o se carga con un suplemento de afectividad, con la afectividad de Ántero que se adiciona y suple a la vez al objeto del don, con una parte de su ser que completa al objeto mismo. Y en el desarrollo gradual de su amistad con Ernesto, el *zumbayllu* se ha ido “cargando” de afectividad.

La sorpresa y la vergüenza en la expresión de Ántero, ante el rechazo de Ernesto, ante la mirada de Ernesto, sugieren el reconocimiento que hace Ántero de sí mismo, de su ser como donador rechazado, como alguien impedido para el hacer ético, para la respuesta a la *demanda de amor* originaria que Ernesto no presenta, pero que Ántero reconoce de alguna manera (como la carencia del trompo y, sobre todo, la “carga” afectiva que este comunica), y que es la que genera la dación. La sorpresa y la vergüenza revelan aquí la dimensión ética del hacer de Ántero. En ese sentido, mientras el Padre observa la donación en términos del recuerdo y la memoria, para Ántero y Ernesto esta tiene una dimensión moral y ética que el Padre no alcanza a comprender.

Finalmente, Ernesto acepta el *don* de regreso. La existencia aún de la “pureza” en Ántero, la persistencia del primer Ántero en el segundo, o el reconocimiento de la condición primera de la dación, lo restituyen a la cadena de reciprocidad que lo hará mantener un vínculo, un tipo de relación de deu-

da y de obligatoriedad para con Ántero. Sin embargo, y ante el ahondamiento posterior de la nueva conducta “cínica” de Ántero, Ernesto resuelve de manera peculiar la distancia que necesita poner a la relación con él:

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

Después de todo, no acepta el *don*. Entonces, desde la perspectiva de Ántero el *don* se habrá efectuado, pero desde la perspectiva de Ernesto este habrá sido rechazado.

El segundo *zumbayllu*, de *winko*, que recibió Ernesto de Ántero, fue producto de una transacción económica, un trueque, en el que dio a cambio la carta (y su escritura misma) para Silvina, la amada de Ántero. Esta transacción se acuerda primero entre ellos, una carta por un trompo, y luego se agota en el intercambio; por lo tanto, no implica una economía del *don* en el sentido de la *demandada de amor*. Sin embargo, en la relación entre Ernesto y “Añuco” (otro estudiante), este *zumbayllu*, ahora propiedad de Ernesto, es dado como un *don*. La imagen inicial de “Añuco” (hijo natural de un terrateniente que falleció en bancarrota, por tanto, huérfano, *huak'cho*, recogido por la caridad de los hermanos) es completamente negativa:

[...] golpeaba con ambas manos, como si hiriera con los extremos de dos troncos delgados. Nadie lo estimaba [...] se convertía en el primer adversario de los recién llegados. Si era mayor, lo insultaba con las palabras más inmundas [...] pero si reñía con algún pequeño lo golpeaba encarnizadamente (214).

En un incidente en el que su mejor amigo, Lleras, el estudiante más fuerte y temible, y el mejor deportista del colegio, empuja e insulta a un hermano negro, “Añuco” sufre una transformación y se acerca a Palacitos (el estudiante de comportamiento más humilde del colegio) y a Ernesto. En una escena en la que por primera vez están los tres en términos amigables, se produce el regalo del trompo:

—¿Me lo regalas? —me preguntó, angustiado el “Añuco”

—¿Me lo regalas?

—Hazlo bailar, “Añuco” —le dije [...].

Lo hizo bailar diestramente. Giró el *zumbayllu* sobre el polvo, cantando como si lo oyéramos en medio del sueño [...].

—Es tuyo, “Añuco” —le dije alegremente.

—¿De veras?

—¡Qué *zumbayllu* tienes! —le repetí, entregándole el pequeño trompo—. En su alma hay de todo. Una linda niña, la más linda que existe; la fuerza del “Candela”; mi recuerdo; lo que era *layk'a*; la bendición de la Virgen de la costa. ¡Y es *winko*! Lo harás bailar a solas (325).

En este caso la relación que plantea la economía del *don* se hace explícita. “Añuco” pide el regalo, presenta “su” demanda ante Ernesto. Y Ernesto repite el gesto de Ántero, le dice al “Añuco” que haga bailar el trompo, y luego se lo regala. Aquí, a diferencia de lo analizado anteriormente, la demanda muestra un interés concreto en el objeto, el trompo; es una demanda expresa generada por el deseo. El objeto, la cosa que se pide en donación, por lo tanto, se carga de un suplemento adicional, el deseo; la demanda como deseo suplementa la cosa, pero también se puede ubicar en su lugar y sustituirla. El deseo presenta a la cosa como requerida o como demandada, y la cosa presenta al deseo como demanda de “Añuco”, por tanto lo indi-

vidualiza y lo presenta como sujeto de deseo. Pero no solo es la presentación de un deseo y de un sujeto de deseo, sino que también hay un destinatario expreso, el deseo está presentado y dirigido a Ernesto. Por otro lado, el trompo, la cosa, es “de” Ernesto; dado el contexto de las esencias en el que se dan estas relaciones, en la posesión, habría algo de Ernesto, de su ser, que participaría de la cosa.

Ahora bien, la penetrante reflexión de Foucault sobre la relación entre la subjetivación, la verdad y la ética, nos puede servir para entender el sentido último al que apuntaría la donación en la escritura de Arguedas. Según Foucault, en el mundo occidental, desde la antigüedad clásica griega y el cristianismo primitivo hasta el siglo XVII, el acceso a la verdad a través de la espiritualidad implicaba una ascesis (*askesis*), un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración progresiva de sí sobre sí mismo de la que uno es responsable para poder ser al fin un sujeto capaz de verdad:

[...] en la verdad y en el acceso a ella hay algo que realiza el sujeto mismo, el ser mismo del sujeto, o que lo transfigura. En suma, creo que podemos decir lo siguiente: para la espiritualidad, un acto de conocimiento jamás podría, en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad sino fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto (2002: 34).

A este trabajo de sí sobre sí mismo, Foucault lo denomina, “cuidado de sí”, “prácticas de sí”, “técnicas de sí” y “tecnologías del yo”:

[...] que permiten a los individuos, efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conduc-

ta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (1990: 48).

Estas “prácticas de sí” se articularían frente a un código moral (articulado en la *demanda de amor* en el caso de Arguedas) que ordena y legisla la práctica; y en el ejercicio mismo de la práctica, en la ejecución de la práctica o en la práctica de las “técnicas de sí” sobre tal o cual parte de sí mismo, se determinaría *la sustancia ética* (la afectividad en Arguedas). Siendo el modo en que el individuo establece su relación con esta regla moral y se reconoce con la obligación de ponerla en ejecución, el *modo de sujeción* (2003-2: 26-29). Así, en el proceso de subjetivación, en el intento de cumplir con el código moral y producir un sujeto y una conducta moral, se podía manifestar una moral “orientada hacia el código”, en donde el sujeto se sometía al código moral; y una moral “orientada a la ética”, en la que

[...] el acento cae sobre las formas de relacionarse consigo mismo, sobre los procedimientos y las técnicas mediante las cuales se elabora, sobre los ejercicios mediante los cuales uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento y sobre las prácticas que permiten transformar su propio modo de ser (2003-2: 30-31).¹⁴

Volviendo a la novela, la reciprocidad y la respuesta a una *demanda de amor* tendría el sentido de un trabajo, de una

14 Hubert Dreyfus y Paul Rabinow señalaron tempranamente las posibilidades de la lectura que hizo Foucault sobre la ética en la antigüedad clásica, para pensar la ética en el presente, con la salvedad (ya enfatizada por Foucault) de re trabajar la excesiva focalización en el *ego* (1983: 253-264).

“práctica de sí”: el saber responder o responder adecuadamente que se juega como una libertad dentro del espacio de la responsabilidad abierto por el Otro. Así, la demanda en la escena anterior: el trompo “de” Ernesto deseado por Ántero, no es una demanda que esté dirigida a la verdad del sujeto. No está dirigida a un hacer (donar) del sujeto para que este pueda alcanzar la verdad en su responsabilidad, sino a un hacer (donar) para que el donatario pueda alcanzar el ser del sujeto donador, una parte de él. El dominio de lo ético, donde se percibe la *demanda de amor* del Otro, que no presenta el Otro, y donde se juega la posibilidad de una respuesta, está ahora ocupado por el deseo del Otro que en su dirigirse al sujeto donador se individualiza frente a él como Otro, como único. Sin embargo, es esta individualización producida por el deseo la que no permite un ejercicio ético, no le permite al sujeto donador reconocer en esta singularidad la universalidad del Otro, su condición de Otro como el Mismo. En tanto la donación obedezca al deseo, y solo al deseo (o la demanda) de Ántero presentado por este, no habrá la posibilidad de una responsabilidad y de un ejercicio ético. Reflexionando un poco más allá de esta escena, se podría decir que si se presentase ante Ernesto el deseo de Ántero presentado por él mismo, y a la vez, conjuntamente, el acontecimiento de una *demanda de amor* que no presentase Ántero, pero que Ernesto reconociera y a la cual respondiera. Entonces, en esta respuesta a la *demanda de amor* y no al deseo del Otro, se jugaría la posibilidad de un actuar ético.¹⁵

15 Aquí en la universalidad a la que aspira lo ético, se sigue la noción de “singularidad universal” de Badiou, como la aspiración que conlleva toda concepción, incluso una construcción teórica, generada a partir de

Por otro lado, el *zumbayllu* que da Ernesto está cargado con un denso suplemento que va más allá de la afectividad: la memoria personal (“una linda niña”, “mi recuerdo”), la producción misma del trompo (“la fuerza del ‘Candela’”), su antigua condición sobrenatural (“era *layk’a*”), lo sagrado (“la bendición de la Virgen”), y una condición trascendental (“es *winko*”). Como suele suceder con muchos objetos en la obra de Arguedas, este se “carga” de un suplemento que, al mismo tiempo, se adiciona, y suple a (ocupa el lugar de) la cosa. Podríamos decir que el donar, en este caso, por lo que implica

una fidelidad al acontecimiento que la presenta. Badiou señala: “toda singularidad universal puede definirse como: el acto que, encadenado a un sujeto-pensamiento, se revela capaz de iniciar un procedimiento de modificación radical de la lógica, y por ende, de lo que aparece en tanto que aparece. Esta modificación, evidentemente, jamás es completada. Porque el acto unívoco inicial, siempre localizado, compromete una fidelidad, es decir una invención de las consecuencias, que es también infinita como la situación misma” (2000: 19). En la escena de arriba, Ernesto no llega a percibir una *demanda de amor* que afecte la lógica de la situación y que, por lo tanto, cambie su comportamiento (ser fiel al acontecimiento, en los términos de Badiou) con respecto a la situación misma y al Otro (Ántero). Más adelante en la novela, en la escena de agonía de la *opa* Marcelina, ocurre un acontecimiento que implica una singularidad universal: la *demanda de amor* “de” Marcelina, que Ernesto atiende y responde (ser fiel al acontecimiento). Las ocho tesis de Badiou sobre lo universal son: 1) El medio propio de lo universal es el pensamiento, 2) Todo universal es singular o una singularidad, 3) Todo universal se origina en un acontecimiento, y el acontecimiento es intransitivo a la particularidad de la situación, 4) Un universal se presenta inicialmente como decisión de indecidible, 5) El universal tiene una estructura implicatoria, 6) El universal es unívoco, 7) Toda singularidad universal es incompleta, o abierta, y 8) La universalidad no es sino la construcción fiel de un múltiple genérico infinito (2000: 11-20).

el suplemento de la cosa dada, se haría bajo la forma de la afectividad. El “sentido” de este hacer (dar), el ser de la donación, estaría signado por la afectividad, siendo recíproco a una “demanda” expresamente presentada por el deseo del Otro (“Añuco”). Se cumple como una economía del *don*, pero no implica necesariamente un hacer ético, ya que el deseo del Otro se dirige y accede al dominio de lo propio del sujeto presentando al Otro individualizado, como único en su deseo, impidiendo el ejercicio libre de la responsabilidad ante Otro que pudiera ser percibido como universal.

La circulación del *zumbayllu* en la novela genera una serie de intercambios regulados por una economía del *don*, y así mismo, promueve el ejercicio de esta economía. En el pasaje de la despedida del Añuco, quien finalmente debe abandonar el colegio, debido en parte a su complicidad con Lleras, se observa la difusión de esta práctica: “‘Me voy, me estoy yendo’, dijo. Y como yo no me movía, le alcanzó la mano a Palacitos. ‘Te dejo mis *daños*’, le dijo. ‘No dejes que te los quiten; el Padre Augusto te los va a entregar.’ Me hice a un lado. Palacitos lo abrazó” (360).

Esta donación de los *daños* del “Añuco” a Palacitos señala el ingreso del primero, en el contexto de la novela, a la lógica de la reciprocidad. Pero, ¿por qué regala algo tan preciado para él a Palacitos, alguien a quien prácticamente detestaba? ¿Qué ocurre para que se dé esta transformación en el comportamiento del “Añuco”? Vayamos un poco antes de esta escena a un pasaje anterior, donde el Padre director hizo formar a los estudiantes para que Lleras pidiera perdón al hermano negro agraviado. Allí, Lleras huye del colegio sin terminar de pedir perdón, y es el “Añuco” quien inmediatamente pide perdón secundado sorpresivamente para todos, por Palacitos:

Ambas manos del Hermano las besó [el Añuco]. Entonces, Palacitos lo siguió. A la carrera pasó delante de nosotros. Nadie lo contuvo. Se prosternó delante del Hermano y empezó a besar los extremos de su hábito.

—¡Perdón, perdoncito! —clamaba—. ¡La luna va a llorar, el sol va a hacer llover ceniza! ¡Perdón, Hermanito! ¡Diga perdón, hermanito! (322).

Hay un temor cósmico en Palacitos, el temor a la ira divina por el “ultraje”, por el pecado cometido por Lleras (apoyado por el “Añuco”) al insultar al hermano Miguel, representante de lo divino. El código moral cristiano obliga al reconocimiento del pecado, al mea culpa y al pedido de perdón, luego a la penitencia como un hacer sobre el sujeto mismo, como un trabajo sobre una parte de sí mismo (“cuidado de sí”), pero no para transformarse y alcanzar la verdad, sino como un transformarse para lavar (salvarse de) la culpa. Palacitos teme la ira divina, pero también se une al “Añuco” en su ruego por el perdón, se solidariza con la necesidad de este. Como si en el clamor del “Añuco” reconociera una necesidad de ayuda y, sobre todo, de amor, como si Palacitos reconociera una *demandanda de amor* en el “Añuco”, que solo pudiera ser atendida por el hermano Miguel. Es por eso que él se solidariza con el “Añuco”, para que esa demanda sea atendida, por la salvación del “Añuco”, y por aplacar la ira de Dios.

Este gesto de Palacitos ante lo que reconocería como una *demandanda de amor* del “Añuco”, instaaura una economía de la reciprocidad que este último corresponderá con el regalo de sus “daños”.

El segundo acontecimiento donde opera la economía del *don* y se efectúa la transformación final de Ernesto, ocurre con respecto a la agonía de la opa Marcelina y a la atención que

Ernesto le brinda. Sin embargo, este no es un hecho aislado. Durante el desarrollo de la novela van sucediéndose una serie de situaciones problemáticas sobre las cuales se va configurando para Ernesto, el héroe novelesco, la necesidad de un “actuar”, un “hacer”, que implicará también una “transformación” de sí mismo, para acceder a la verdad que permita restituir el orden, una compensación, a la “caída” en la que se ha convertido para él, el descubrimiento de la vida y el mundo social adulto.¹⁶

La primera situación se da en relación con su condición de huérfano (*buak'cho*) y al alejamiento de su padre, quien lo había dejado como internado en el colegio para emigrar a un pueblo distante, Coracora, donde abriría una oficina. Abrumado por los acontecimientos, Ernesto decide comunicarse con su padre haciendo bailar el *zumbayllu* y pidiéndole a Romero que toque su rondín. En su mensaje le comunica su entereza, su determinación de seguir luchando y no dejarse ganar por la situación en la que vive, que en una de las escenas se focaliza en los acontecimientos en torno a la revuelta de las chicheras y la actuación del Padre director al respecto:

16 Desde Luckács se entiende el paso de lo épico a lo novelesco en el mundo occidental como el tránsito al desarrollo de una autonomía y de una interioridad, que posibilita un actuar individual y ético, pero al precio de una caída y una pérdida en la que el héroe accede a una comprensión de la realidad del mundo como fracturada y vacía de sentido (1975). En el caso de Arguedas se recrea el paso de la plenitud del mundo, propia de una visión infantil sostenida por una mitología andina, a la del mundo quebrado, degradado e injusto de la adultez y de una sociedad explotadora del indígena. Véase Castro Klarén (1973) y Cornejo Polar (1973), entre otros.

‘Si la voz del *winku* no te ha llegado, aquí va un carnaval’, dije, pensando en mi padre, mientras Romero tocaba su rondín. ‘¡Que quiera vencerme el mundo entero! ¡Que quiera vencerme! ¡No podrá!’; y seguí hablando con más entusiasmo: ‘Ni el sol ni el polvo del valle, que sofocan; ni el Padre ni el regimiento...’ (334).

La segunda situación se refiere a la presentación del deseo sexual de los estudiantes en el microcosmos del colegio, y a la disolución de la amistad entre Ernesto y Ántero. En ese sentido, uno de los conflictos centrales de la novela se da en torno a Marcelina. La mujer idiota (opa), retrasada, vejada y deseada brutalmente por los alumnos y algunos hermanos del internado, que recorre toda la novela como el cuerpo “corruptor” de la rígida sociedad del internado (falo-teo-céntrica), y de la ciudad provinciana de Abancay. Cuerpo que genera y sufre la violencia incesantemente:¹⁷

No era india; tenía los cabellos claros y su rostro era blanco, aunque estaba cubierto de inmundicia. Era baja y gorda. Algunas mañanas la encontraron saliendo de la alcoba del Padre que la trajo al Colegio. De noche, cuando iba al campo de recreo, caminaba rozando las paredes, silenciosamente. La descubrían ya muy cerca de la pared de madera de los excusados, o cuando empujaba una de las puertas. Causaba desconcierto y terror. Los alumnos grandes se golpeaban para llegar primero junto a ella, o hacían guardia cerca de los excusados, formando una corta fila. Los menores y los pequeños nos quedábamos detenidos junto

17 Para la representación que se hace en la novela de la mujer y lo femenino véanse Lambright (2007) y Moore (2003).

a las paredes más próximas, temblando de ansiedad, sin decirnos una palabra, mirando el tumulto o la rígida espera de los que estaban en la fila (217).

La opa Marcelina resulta así, brutalmente, el cuerpo de la carne, de la degradación y de la corrupción, que a su vez produce degradación y corrupción con su contacto o con su simple representación en la imaginación sexual de los estudiantes. Además, es el cuerpo-objeto representado por los estudiantes desde una conciencia cristiana de la carne, en su relación con la corrupción y lo demoníaco. Es el cuerpo del “mal” que lleva a la condenación:

Yo sabía que los rincones de ese patio [...] en que se recostaba la demente y donde algunos internos se revolvían [...] era un espacio endemoniado. Su fetidez nos oprimía, se filtraba en nuestro sueño; y nosotros, los pequeños, luchábamos con ese pesado mal, temblábamos ante él, pretendíamos salvarnos... (227).

No solo el cuerpo de la opa era el cuerpo sexualizado, reducido a su materialidad sexual, sino que el entorno físico por donde ella circulaba se cargaba sexualmente, y por tanto, se marcaba demoníacamente. Ernesto y los estudiantes más pequeños sentían como una opresión el deseo que ella generaba en ellos, que a la vez lo identificaban como mal y pecado. Algunos internos cedían ante este deseo, como el “Peluca”, quien acechaba y se “revolcaba” con la opa; o como Ísmodes, Montesinos y Romero, quienes se masturbaban. Pero otros luchaban contra ese deseo, como Chauca, quien una noche fue observado por Ernesto mientras salía del dormitorio:

Abrió con gran cuidado la puerta, y se fue. Llevaba una correa de caucho en la mano. Al poco rato volvió. Tenía los ojos llenos de lágrimas y temblaban sus manos. Besó

la correa de caucho, y se acostó muy despacio [...]. A la mañana siguiente despertó muy alegre [...]. Su alegría, la limpidez de sus ojos, contagiaba. Ni una sombra había en su alma; estaba jubiloso, brillaba la luz en sus pupilas. Supe después que en la noche se había flagelado frente a la puerta de la capilla (228).

La lucha contra este deseo se da bajo la forma de una *ascética*, articulada en torno a la moral cristiana de la carne. El auto-flagelamiento de Chauca forma parte de una de las “prácticas de sí”, un trabajo sobre el cuerpo propio, para la continencia, la “salvación” y la purificación del alma que data del cristianismo antiguo.¹⁸ El código moral cristiano que legisla y organiza estas prácticas opera como una inyunción, un mandato terminante que debe cumplirse para preservar el alma. Así como hemos visto antes, según Foucault, el *modo de sujeción*, la manera en que el individuo (Chauca) establece su relación con la regla moral, es el que decide el comportamiento moral o ético de este. En este caso, Chauca se somete totalmente a la moral cristiana de la carne, ejecuta la práctica que el código prescribe, lo que lo convierte en un sujeto moral cristiano. Por otro lado, ante la misma “tentación” de la carne, ante el cuerpo-objeto sexualizado de la opa Marcelina, Ernesto pondrá en práctica un hacer diferente, en relación a sí mismo y al cuerpo-objeto del deseo, como veremos más adelante.

La tercera situación se da con respecto a la injusticia social y la revuelta de las chicheras, reprimida violentamente. Este evento se vuelve problemático para Ernesto en la medi-

18 Foucault señala que las prácticas del “cuidado de sí” del cristianismo primitivo como la abstinencia sexual y la liberación del matrimonio se presentaban como la flexión inicial para la vida ascética (2002: 26-28).

da en que el hacer de la Iglesia y la moral cristiana, encarnados en la figura y comportamiento del Padre director, se contraponen al sentimiento y necesidad de justicia para las chicheras y los indios que Ernesto observa. La evolución de los acontecimientos trae como resultado el aprendizaje de Ernesto de la función política que cumple la Iglesia cristiana, y de la inconsistencia de su responsabilidad ética.

Desde el inicio del conflicto se representa la naturaleza del actuar político de la Iglesia en la intervención del Padre director frente a la líder de las chicheras: “No, hija. No ofendas a Dios. Las autoridades no tienen la culpa. Yo te lo digo en nombre de Dios [...] ¡No me retes, hija! ¡Obedece a Dios!” [273]. El padre toma partido al defender el actuar de los repartidores de la sal y de los hacendados. Una actitud que se refuerza en la percepción de Ernesto cuando nota la diferencia entre el trato que el Padre director le da a las chicheras, y especialmente a los colonos, y el que le da a los estudiantes del colegio, hijos de las familias de hacendados y principales:

El quechua en que habló a los indios me causaba amargura. ‘¿Tiene varios espíritus?’, me pregunté, oyéndole en la capilla. ‘A nosotros no pretende hacernos llorar a torrentes, no quiere que nuestro corazón se humille [...]. A nosotros nos ilumina, nos levanta hasta confundirnos con su alma...’ (313).

El reconocimiento de la función política de la prédica del Padre le hace pensar a Ernesto en la dualidad espiritual de este. Para los indios es la prédica del sometimiento y la humillación, y para los estudiantes, la prédica que levanta e ilumina.

Ante este descubrimiento, ante la efectiva inoperancia de la intervención del Padre Linares para resolver el conflicto y la llegada de las tropas para reprimir a las chicheras, Ernesto per-

cibe que hay necesidad de actuar e impedir una catástrofe, y se ofrece como mediador: “Pero ella [Doña Felipa] también puede matar. ¡Quizá yo iría! ¡Quizá yo traería los fusiles! Ante lo cual el Padre se extraña: ‘¿Tú? ¿Por qué? [...] ¿Por qué, tú?’ [...] ‘Yo, Padre, la he conocido... Yo le puedo pedir las armas... Le puedo decir...’ ” (330).

No solamente están en conflicto dos sectores sociales sino los dos mundos culturales de los cuales participa Ernesto en mayor o menor medida. La necesidad de actuar, de hacer algo ante la situación, está impelida también por la necesidad propia de un posicionamiento personal frente a la situación, frente a la polarización que ha agudizado el conflicto. Todas estas situaciones examinadas anteriormente conducirán a Ernesto a la búsqueda de una respuesta, una resolución, un actuar, que lo llevará a un encuentro con la verdad, a desarrollar un hacer ético individual.

La transformación de Ernesto tiene que ver primero con la transformación, ante su mirada, de la opa Marcelina de cuerpo-objeto de deseo a sujeto digno de afecto, de opa a “doña” Marcelina. Esta transformación se presenta gradualmente. Primero se observa a Ernesto preguntarse, en una conversación con la cocinera del colegio, por el tipo de “gente” que es la opa:

— La pueden patear, pues. Cualquier cosa pueden hacerle; es opa. La opa es “distinto”; si quiere también puede irse de este mundo, tranquila, saltando a un *kijllu* [rajadura profunda] de los precipicios o entrando a las sombras de las cuevas. 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?
—Quizá, ahora, en la torre, está gozando. Más que tú todavía, que estás en la cocina día y noche. ¡Y más que yo!
—¡Ja, niño; ja! (400).

Así, la opa es presentada como sujeto de sufrimiento. Y no solo eso, desde la perspectiva cristiana y andina de la cocinera, desde esa perspectiva sincrética espiritual la opa tiene una tarea que cumplir antes de irse de este mundo “tranquila”. Más que hacer un trabajo, tiene que padecer un estado: el sufrimiento. Dentro de la perspectiva andina, el *kijllu* y las cuevas aluden al mundo subterráneo (*ujku pacha*), el ámbito desde donde emerge la vida y al cual se va después de la muerte. Entonces, la opa tiene la libertad de acceder a este lugar siempre y cuando cumpla con su trabajo de padecer el sufrimiento. Dentro de la esfera de la espiritualidad cristiana, la penitencia y la transformación para acceder a una verdad trascendental, al encuentro con Dios, se articula, en este caso, como la penitencia y transformación para acceder al lugar andino de la “verdad”.

Sin embargo, a pesar de ese destino de opa presentado ante él, de ser Marcelina un sujeto para el sufrimiento, la ambigüedad está aún presente en la percepción de Ernesto: “¿Por qué sufrir solamente?”. “Quizá, ahora, en la torre, está gozando.” Más tarde, cuando la va a buscar a la torre del campanario, el descubrimiento de *otra* Marcelina, de un sujeto distinto al conocido, le produce un sentimiento de desbordamiento y de confrontación interna:

Oía [Marcelina] 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. Se festejaba a plenitud, quizá como ninguno. Pero

su risa, el movimiento de su cuerpo, sus cabellos, *repercutían en mí con atroz tristeza*. ¿Por qué? Quizá por los recuerdos de haberla visto desnuda, con el traje sobre la cabeza, blanca, disputada en ciegas peleas por los internos. Su propia figura, su rostro atolondrado [...]. Aturdido, permanecí un instante más. Creí que cometía una maldad con verla. Una maldad grande que *debería expiar*.

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 (401-402, énfasis del autor).

En la torre, más que “gozar”, Marcelina se divertía, “se festejaba”, enjuiciando a los ilustres. ¿Por qué? ¿Abusadores, amantes anteriores, cuya dignidad de “ilustres” se contrastaba con el deseo por ella, que Marcelina podía reconocer y atestiguar? La escena que cuenta Ernesto no explica esto, no explica las razones del enjuiciamiento que hace Marcelina de los “ilustres”; sino que pone en relieve la capacidad de juzgar de ella. Marcelina se descubre ante él como un sujeto que juzga, un sujeto de “juicio”, de razón y de condena, de señalamiento de responsabilidades. El cuerpo anterior de Marcelina, el cuerpo de deseo, se presenta ahora “con atroz tristeza” para Ernesto.

Estamos ante un deslumbramiento de la mirada de Ernesto que no puede reconocer a Marcelina (quedó “aturdido”, dice) dentro del horizonte cristiano-feudal (colonial y patriarcal) que produce la “naturaleza” del orden político y social del lugar. Su mirada se ve desbordada y la percepción de Marcelina como sujeto de “razón” no es inteligible, no es “mirable”, no puede ser objetivada como un ser reconocible dentro del orden patriarcal dado en el colegio y la sociedad de Abancay. Sin embargo, más adelante, Ernesto, trabajará la visibilidad de Marcelina

actualizándola como sujeto, haciéndola “mirable” para él, dentro del “nuevo” horizonte manifestado a través del motín de las chicheras, las opiniones de la cocinera, y a través de su propia experiencia anterior de la reciprocidad. Un horizonte que se presenta en la novela articulado por valores y conceptos andinos y femenino-andinos (no necesariamente indígenas), que opera aquí como un horizonte epistemológico.¹⁹

Mientras tanto, ¿qué hay entonces, o que “ve” en esta escena, Ernesto, en el cuerpo de Marcelina para que este “repercute” en él con “atroz” tristeza? Si en el repercutir interior está la idea del “rebotar” como una afección profunda, como un impacto del cuerpo de Marcelina que no cesa de repetirse internamente dentro de Ernesto con esa tristeza atroz, ¿estamos ante el preludio de una *demanda de amor*?

La conciencia fenomenológica de Ernesto, el narrador personaje, es impresionante, registra cada detalle y cada pulsión de su espíritu. Inmediatamente después de la percepción de “esta” Marcelina que anuncia su posible y futura actualización como sujeto de juicio y de razón, la visión de ella le produce un fuerte sentimiento de estar cometiendo una maldad.

19 Hablamos aquí en el sentido en el que Jean-Luc Marion piensa el “deslumbramiento”: “marca así un carácter universalizable a toda forma de intuición de una intensidad que sobrepasa el grado que una mirada puede sostener [...]. El deslumbramiento comienza cuando la percepción franquea su máximo intolerable” (2005: 28). Y lo piensa como un “fenómeno saturado”, del cual dice: “se niega a dejarse mirar como un objeto, precisamente porque aparece con un exceso múltiple e indescriptible que anula todo esfuerzo de constitución [...]. En otros términos: aunque ejemplarmente visible, sin embargo, no se deja mirar. El fenómeno saturado se da en cuanto es, según la modalidad, inmirable” (2005: 37).

Una maldad que requeriría un trabajo de expiación. Antes de elaborar nada, antes de ajustar la nueva identidad de Marcelina ante el horizonte de “valoración” andino, se instala en Ernesto un sentimiento de culpa, de vergüenza y de responsabilidad. La imagen anterior de la Marcelina desnuda, objeto de deseo de la mirada que en su mirar la contiene, la objetiviza, y así la domina, no se concilia con la Marcelina que está apareciendo ante él, cuya intimidación descubre en tanto ella se muestra como dueña de sí misma y de su cuerpo, intimidación que en su descubrimiento (para Ernesto) le otorga otro estatus subjetivo y otra cualidad de ser a Marcelina. Esta diferencia de la mirada revela la injusticia, la “maldad” de sostener la mirada anterior que reduce a Marcelina a un cuerpo-objeto de deseo, en el momento en que se descubre la “humanidad” de ella misma. Así, se explica el sentimiento de culpa y la necesidad de expiar esta culpa, se explica la responsabilidad que finalmente asume Ernesto. Y debido a esa necesidad de expiación, y en ella misma, se instalará un trabajo sobre sí mismo, un actuar sobre sí mismo que lo llevará a la articulación definitiva de su propia subjetividad.

Poco después de la escena anterior, la peste que diezma a los indios de las haciendas llega a Abancay. Aquí, la narrativa de Arguedas ofrece uno de los ejemplos más memorables de la *demanda de amor*. En el colegio, ante la presión de los acontecimientos, Ernesto siente la necesidad de hacer bailar al *zumbayllu* y se dirige al patio para desenterrarlo, pero en su trayecto se acerca a la cocina, junto a la cual está el cuartucho de Marcelina, y acompañado por la cocinera, ve que la opa agonizaba atacada por la peste:

Le vi el rostro a la enferma. Le vi los cabellos, de cera, y la camisa mugrienta que le cubría el pecho, hasta el cuello.
—¡Mamita! —le dije a la cocinera—. ¡Mamita! ¡Adiós dile!
¡A mí también dime adiós!

Me arrodillé en el suelo, ya decidido.

En los cabellos y en la camisa de la *opa* pululaban los piojos; andaban lentamente, se colgaban de cada hilo de su cabellera, de los que caían hasta el rostro y la frente; en los bordes de la camisa y en las costuras, los veía en filas, avanzando unos tras otros, hasta el infinito mundo (428).

Entonces, Ernesto va a alertar al Padre director anunciándole que la peste del tifus había llegado al colegio. Luego regresa a la cocina y atiende a Marcelina:

—Si yo me muero, lavarás mi ropa —le dije a la cocinera. Ella me miró extrañada, sin contestarme.

Levanté los brazos de la *opa* y los puse en cruz sobre el pecho; sus manos pesaban mucho. Le dije a la cocinera que eso era extraño.

—¡Es lo tanto que ha trabajado, que ha padecido! —me contestó.

Una *chiririnka* empezó a zumbar sobre mi cabeza. No me alarmé. Sienten a los cadáveres a grandes distancias y van a rondarles con su tétrica musiquita. Le hablé a la mosca, mientras volaba al ras del techo: “Siéntate en mi cabeza —le dije—. Después escupes en la oreja o en la nariz de la muerta”.

La *opa* palideció por completo. Sus rasgos resaltaron.

Le pedí perdón en nombre de todos los alumnos. Sentí que mientras hablaba, el calor que los piojos me causaban iba apaciguándose; el rostro de ella embellecía, perdía su deformidad. Había ya cerrado sus ojos, ella misma.

Llegó el Padre.

—¡Fuera! —me gritó— ¡Sal de allí, desgraciado!

—Yo ya no, Padre —le rogué—. Yo ya no (430).

Este es el momento crucial del aprendizaje de Ernesto en *Los ríos profundos*. El ser agonizante, el cuerpo vejado y envi-

lecido de Marcelina, se presenta ante Ernesto bajo la forma de una *demanda de amor*, que es también una demanda de dignidad. Ahora bien, durante el desarrollo de la novela se presentan una serie de escenas y situaciones donde la práctica del don y la reciprocidad se ejercitan como parte de un sistema particular de valores y de reglas de acción referidos a una *demanda* específica (de dignidad, de justicia, de bienestar) que revela una demanda más “esencial”, *de amor*: la donación del *zumbayllu* (a Ernesto y a Añuco), el ruego de Palacitos al Padre Miguel para que perdone a Añuco, el reparto de la sal que hacen las chicheras a los colonos (al igual que la dación de amor misma que Arguedas señala en “Testimonio”). Todas estas prácticas revelan la existencia de una suerte de código moral que regula y prescribe la acción, que no se presenta como tal, como código, pero que se manifiesta y revela su existencia como un horizonte ante el cual se ajusta el ejercicio de la práctica: dar, ante una *demanda de amor*, reciprocitar ante una donación de amor. Podría denominarse a este código, código moral andino (no en el sentido de una identidad cultural trascendente, sino como adscripción regional), en tanto estas prácticas se inscriben y ejecutan en las esferas sociales indígena y mestiza que presenta la novela, y en general en la escritura de Arguedas, que es el espacio donde se localiza nuestra reflexión.

En su respuesta a la *demanda de amor* que se le presenta, que atiende a Marcelina tratándola con dignidad como nadie antes lo había hecho, Ernesto acepta este horizonte andino, acepta la prescripción de su código moral de actuar y obedecer a la demanda: dar amor; y lo acepta extraordinariamente con el riesgo de contraer la peste él mismo, arriesgando su propia vida. Ernesto se entrega, se “da” a sí mismo en su respuesta. Si Marcelina está agonizando por la peste, y Ernesto corre el riesgo de contagiarse mortalmente de esta; entonces, al acercarse para atender a Marcelina, al responder la *demanda*

de amor que se presenta ante él, pero que Marcelina no presenta, le da atención (el cuidado para la muerte), dignidad, afecto, pero también “se da” a sí mismo a la posibilidad de la muerte, se entrega al riesgo de la muerte: “Me arrodillé en el suelo, ya decidido”, “Si yo me muero, lavarás mi ropa”. En su decisión y en el “si yo me muero”, se implica un hacer individual que va más allá del código moral o una forma individual (propia de Ernesto) de asumir el código moral; ya que, por lo presentado en la novela, el código moral no dice “arriesga tu vida” para atender una demanda.

Este hacer de Ernesto es, pues, “su” *modo de sujeción* al código moral, como lo denomina Foucault. Es fundamentalmente un hacer ético porque se dirige a responder una *demandada de amor*, en el sentido del código, en el sentido de la prescripción; pero que sitúa tanto al donatario (al sujeto de la demanda y receptor de la respuesta) como a sí mismo, fuera del código moral. Ernesto, el dador, no se somete al código, lo sobrepasa, lo excede. En su hacer la posibilidad de morir no afecta su respuesta: la dación directa de la dignidad y el afecto (y no un don simbólico y posterior a la vida como una buena memoria o un mausoleo para Marcelina). Es un hacer (una respuesta) que se presenta como absoluto, autónomo, no condicionado ni por el deseo ni por la muerte. Es un hacer ético porque se dirige a responder una *demandada de amor* y porque preserva o descubre la “libertad” de un hacer que solo obedece a esta *demandada de amor*; y se dirige a ella, a la demanda, porque en ella y a través de ella encuentra a Marcelina, que es Marcelina como la humanidad misma. Al final, Marcelina, en la muerte, en su embellecimiento agónico (“embellecía, perdía su deformidad”), recupera la dignidad que opera como su propia respuesta en la cadena de la reciprocidad, y como una señal para el perdón colectivo.

La respuesta de Ernesto a la demanda en tanto ejercicio de una práctica (dar/reciprocarse) y modo individual (propio) de establecer o considerar su relación con ella misma (dar amor arriesgando su vida), constituyen varias cosas:

- a) Una forma de afirmarse a sí mismo, como acto doble de identidad: individual y social. Como acto de identidad individual, lo lleva a la elección de atender a Marcelina, de arriesgar la propia vida, como responsabilidad personal que lo convierte en sujeto ético. Como acto de identidad social, marca su ingreso al mundo social adulto, y el *modo de sujeción* al código andino (la forma en que establece su relación con este y se reconoce como vinculado con la obligación de observar sus reglas) lo constituye como sujeto andino ante la comunidad: esta forma de llegar a ser Uno (“gente”, si tomamos los términos del “Testimonio”) en tanto se es para el Otro, que se puede expresar como *dar al Otro para ser uno mismo*.
- b) La transformación de la opa en “doña” Marcelina, de cuerpo-objeto sexual a sujeto del afecto, marca la constitución del Otro (su visibilidad en tanto humano), en el ejercicio de la responsabilidad.
- c) Opera como búsqueda o acto de encontrar “la” verdad, o una verdad (bajo este horizonte cognitivo andino), como recurso ante la situación de violencia e injusticia social, de fracaso y deslegitimación de la autoridad, y de catástrofe natural y humana que presenta la novela hacia el final.

Finalmente, lo que muere con la opa, con la opa como vejada y retrasada, como objeto de deseo sexual (y no con doña Marcelina), ciertamente, es una manera feudal y colonial de ver y representar al hombre andino; y con esta, una moral cristiana que prioriza el combate de la carne y la represión del pecado por sobre el amor a la gente. Muere también una cierta expe-

riencia de la modernidad (latinoamericana y occidental) afinca-
da y erigida en la dominación colonial y cultural. Y en la trans-
formación de la opa en la belleza recién adquirida, en el nuevo
vocativo de “doña”, en la lógica de la reciprocidad y la *deman-
da de amor* que implica esta transformación, se presenta como
posibilidad una manera de hacer humano (presentable y ama-
ble), al no-humano; una manera de hacer sujeto de razón al
loco y al retrasado; una manera de hacer digno, respetable y
bello al monstruo; de hacer “gente” al indio.

Sin negar en ningún momento la influencia de los discus-
sos de la identidad en la obra y reflexión de Arguedas, sin em-
bargo, se puede apreciar que la escritura arguediana trasciende
esta discursividad identitaria. En *Los ríos profundos* se constru-
ye a través de Ernesto, como se ha dicho, un nuevo punto de
vista para mirar el espacio social y cultural. Pero este punto de
vista y este nuevo sujeto que lo articula se construyen, en pri-
mera instancia, en términos éticos. Y aquí radica su novedad: se
propone lo ético como el aspecto fundamental de una nueva
mirada no solo sobre el espacio peruano y andino, sino sobre
el espacio social y cultural humano. La novela presenta la pro-
ducción subjetiva de un modo de proceder, de articular y esta-
blecer las relaciones humanas y no simplemente culturales. Re-
mite a una escena de subjetivación más que de identidad cultu-
ral. Es, sobre todo, la producción de un sujeto ético y de las
condiciones para una ética; más que una imagen del mestizaje,
una práctica de la transculturación o de la heterogeneidad cul-
tural o de la producción de un tercer espacio, que sean signa-
das dentro de las políticas de la identidad.²⁰

20 Un lugar señalado como transculturado, heterogéneo, o tercer espacio, sigue remitiendo siempre al discurso de la identidad en el sentido de que amalgama, incorpora, interfiere o corta la superficie misma de esta

En cuanto a su identificación con lo andino, la posibilidad de este sujeto ético no implica necesariamente una adquisición o postulación de una identidad plena (incluso en la plenitud de la transculturación, la hibridez o la heterogeneidad), en un sentido ontológico trascendente y sobredeterminado por la cultura entendida como una entidad esencial. Sino que resulta y se articula, como identidad posible, relativa, amenazada con no darse, en tanto se constituye a través de la práctica de la reciprocidad que atiende a una *demanda de amor*, y en tanto se articula como reiteración y ejercicio de un hacer con respecto al otro, lo que inscribe una presencia siempre a actualizarse.

Bibliografía

Arguedas, José María (1989 [1938]). *Canto kechwa. Con un ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo*. Lima: Horizonte.

——— (1986). “Intervención de José María Arguedas”. *Primer Encuentro de Narradores Peruanos*. Lima: Latinoamericana.

——— (1983 [1958]). *Los ríos profundos. Obras completas*. Vol. III. Lima: Horizonte.

discursividad. Se sigue definiendo en los términos anteriores sobre los cuales pretende tomar distancia. En cuanto a la posibilidad de pensar una ética, Fernando Silva Santisteban, desde las ciencias sociales, ya había hecho un breve recuento histórico sobre la reciprocidad andina, presentándola como fundamento histórico para pensar el derecho y la ética (2001: 473-488).

- (1976). “Conversando con Arguedas”. *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*. Entrevista. La Habana: Casa de las Américas.
- (1975). “Testimonio. José María Arguedas”, en Castro Klarén, Sara (ed.). *Hispanamérica* IV. 10.
- (1970). “Conversación con José María Arguedas”. Entrevista de Ariel Dorfman. “José María Arguedas y la nueva novela indígena del Perú”. *Coral* 13, número especial.
- Badiou, Alain (2000). “Huit thèses sur l’universel”. Sumic, Jélica (ed.). *Universel, singulier, sujet*. París: Ediciones Kimé.
- Bataille, Georges (1985). “The notion of expenditure”. *Visions of excess. Selected writings 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Clifford, James (1988). *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Clifford, James y George E. Marcus (1986). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Castro Klarén, Sara (1973). *El mundo mágico de José María Arguedas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cornejo Polar, Antonio (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.

- *Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista* (1980). Lima: Lasontay.
- *Los universos narrativos de José María Arguedas* (1973). Buenos Aires: Losada.
- Derrida, Jacques (1995). *Dar (el) tiempo*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós.
- Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow (1983). *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ferraro, Emilia (2004). *Reciprocidad, don y deuda*. Quito: Flacso/Abya-Yala.
- Foucault, Michel (2003). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2002). *La hermenéutica del sujeto*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- (1990). *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós Ibérica/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- González Echevarría, Roberto (2000). *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (2006). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Lambright, Anne (2007). *Creating the hybrid intellectual. Subject, space, and the feminine in the narrative of José María Arguedas*. Lewisburg: Bucknell University Press.

- Levinas, Emmanuel (2000). *Ética e infinito*. Madrid: A. Machado.
- (1982). *De L'evasion*. París: Fata Morgana.
- Lienhard, Martin (1992). *La voz y su huella*. Lima: Horizonte.
- (1981). *Cultura popular andina y forma novelasca*. Lima: Tarea/Latinoamericana Editores.
- Lukács, Georg (1975). *La teoría de la novela*. Barcelona: Grijalbo.
- Malengreau, Jacques (1992). *Espacios institucionales en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Universidad Libre de Bruselas.
- Marion, Jean-Luc (2005). *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones/Universidad Nacional de San Martín.
- (2002). *Being given. Toward a phenomenology of givenness*. Stanford: Stanford University Press.
- Mauss, Marcel (1967). *The gift*. Nueva York: The Norton Library.
- Mayer, Enrique y Giorgio Alberti (eds.). (1974). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Moore, Melisa (2003). *En la encrucijada: Las ciencias sociales y la novela en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial.

- Moreiras, Alberto (2001). "The end of magical realism: José María Arguedas's passionate signifier". *The exhaustion of difference*. Durham-Londres: Duke University Press.
- (1997). "José María Arguedas y el fin de la transculturación", en Moraña, Mabel (ed.). *Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Mossbrucker, Harald (1990). *La economía campesina y el concepto "comunidad": Un enfoque crítico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Murra, John (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ortega, Julio (1982). *Texto, comunicación y cultura: Los ríos profundos de José María Arguedas*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
- Pease G. Y., Franklin (1992). *Curacas, reciprocidad y riqueza*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rama, Ángel (1982). *Transculturación narrativa en América Latina*. México D. F.: Siglo XXI.
- Rostworowski, María (1988). *Historia del Tabuantsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rowe, William (1979). *Mito e ideología en la obra de José María Arguedas*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

- Silva Santisteban, Fernando (2001). “La reciprocidad como fundamento del derecho y la ética”. *Boletín del Instituto Riva Agüero* 28.
- Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Tompson, John B. (1990). *Ideology and modern culture: critical social theory in the era of mass communication*. Stanford: Stanford University Press.
- Vargas Llosa, Mario (1996). *La utopía arcaica*. Lima-México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Young, Robert J. C. (1995). *Colonial desire: hybridity in theory, culture and race*. Londres/Nueva York: Routledge.