

Universidad Autónoma de Madrid  
Facultad de Filosofía y Letras  
Departamento de Filología Hispánica

**Literatura y conciencia popular:  
contribución al estudio de los procesos  
culturales hispanoamericanos  
(1920-1975)**

**Malvina Guaraglia Pozzo**

**Director: Teodosio Fernández Rodríguez  
Co-director: Miguel Ángel Garrido Gallardo**

**Madrid, Mayo 2010.**

## *AGRADECIMIENTOS*

Al final de un proceso tan largo como es el de la investigación y escritura de una tesis doctoral, hay muchas personas a las que uno querría agradecer. Más, si ese periodo de aprendizaje se ha llevado a cabo en un país diferente al de origen, como es mi caso, porque entonces uno quiere tener presentes a los que, de uno y otro lado, han formado parte de ese recorrido. En primer lugar, pues, me gustaría agradecer a la Cátedra Dámaso Alonso (convenio CSIC-BSCH), cuya beca me permitió realizar los estudios de doctorado que culminan con este trabajo. A través de ella, pude disfrutar de tres años de estancia en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, sin los cuales esta investigación probablemente no hubiera sido posible. En ese sentido, me gustaría agradecer también a Miguel Ángel Garrido Gallardo, mi director de tesis del Consejo, y director de la Cátedra Dámaso Alonso, por haberme brindado la oportunidad de llevar adelante mis estudios, y por apoyar mis iniciativas académicas desde el primer momento. Mi más sincero agradecimiento, asimismo, a Teodosio Fernández Rodríguez, mi director de la Universidad Autónoma, quien demostró poseer una paciencia encomiable a la hora de hacer frente a preguntas, dudas, inseguridades, marchas y contramarchas. Su tutela, en estos casi cuatro años, ha sido fundamental para poder desarrollar mis ideas, sin perderme por los vericuetos de lecturas y elucubraciones interminables.

Quiero agradecer también, muy especialmente, a Mónica Quijada y a Jesús Bustamante, a quienes tuve el enorme placer de conocer en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales. Ellos me han apoyado, en este último año, con una calidez y un cariño que para mí han sido muy importantes. Mónica, además, escuchó con paciencia mis dudas, y me guió generosamente, con sus explicaciones y consejos, a través de un campo de estudio que era nuevo para mí, de manera que queda aquí expresada mi deuda con ella. Agradezco a mis compañeros y compañeras del Consejo, que durante estos años soportaron también con cariño y buen humor mis charlas sobre la tesis. En especial, a Miguel Carrera, Cristina Bartolomé, Jorge Morales, Ana Cabello y Cristina Martínez —mis compañeras de despacho que, muy de cerca, fueron viendo cómo crecía este proyecto—, a Federico López Terra, Héctor Fernández, Violeta Martínez y Elvira

Contreras. Todos ellos participaron, de una u otra forma, en el trabajo que hoy termina, y aportaron sus ideas, sugerencias y, sobre todo, su apoyo y comprensión.

Finalmente, deseo dedicar mi agradecimiento a las personas de Uruguay que son también parte de este camino. A Mercedes Terra, concienzuda lectora de mis apuntes y siempre dispuesta a contestar correos electrónicos interminables de preguntas y dudas. A mis amigas y amigos —Gabriela, Paola, Andrés, Roxana— que me acompañan desde la distancia, y a mi familia, que ha estado conmigo durante todo este tiempo y a quien tengo presente ahora que culminan casi cuatro años de trabajo.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
<b>CAPÍTULO I: LOS DILEMAS DEL XIX Y LAS NOVELAS DE PRINCIPIOS DEL XX.....</b>	<b>22</b>
Los rostros del “pueblo”.....	22
La heterogeneidad y el “pueblo”: un problema de antagonismos.....	38
<b>CAPÍTULO II: LA NOVELA DE DENUNCIA SOCIAL. UNA NARRATIVA ¿POPULISTA?.....</b>	<b>59</b>
La <i>plebs</i> y el <i>populus</i> : una nueva perspectiva.....	59
Una narrativa populista: convergencias entre dos modelos.....	74
El antagonista.....	99
La <i>plebs</i> .....	109
El antagonismo y la legitimidad de la <i>plebs</i> .....	134
Las novelas populistas: algunas hipótesis.....	150
<b>CAPÍTULO III: LA REPÚBLICA Y EL PACTO.....</b>	<b>164</b>
El pacto revisado.....	171
El fondo republicano.....	214
Desde la historia.....	245
<b>CAPÍTULO IV: EPOPEYA Y APOCALIPSIS.....</b>	<b>255</b>
<b>CONCLUSIÓN.....</b>	<b>294</b>
Otros cauces de la investigación.....	305
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>310</b>
Bibliografía general.....	310
Novelas estudiadas.....	335
Otras novelas del periodo consultadas.....	336
Producción intelectual del periodo.....	338

# INTRODUCCIÓN

La presente tesis doctoral desarrolla los resultados de una investigación que, en virtud de la temática que aborda, se ha efectuado en una doble vertiente. En primer lugar, la que corresponde a la intención de analizar algunas de las continuidades y rupturas ideológicas entre dos grupos distintos de novelas del siglo XX: aquellas que fueron escritas dentro de un clima intelectual y cultural que abarca, aproximadamente, las décadas del veinte y el treinta y que han recibido la denominación genérica de “novelas de la tierra” o novelas “regionalistas”, amén del “indigenismo” de la obra de Alcides Arguedas; y las escritas entre las décadas del cuarenta y el setenta, agrupadas todas ellas bajo el calificativo general de literatura de “denuncia” o “de crítica social”. El primer grupo lo conforman *Raza de bronce* (1919), *Don Segundo Sombra* (1926), *La vorágine* (1924) y *Doña Bárbara* (1929), mientras que, para el segundo, se han escogido siete novelas: *El mundo es ancho y ajeno* (1941), *Los ojos de los enterrados* (1960), *Hijo de hombre* (1960), *Las tierras flacas* (1962), *Chambacú, corral de negros* (1963), *Todas las sangres* (1964) y *Redoble por Rancas* (1970). La separación en estas dos unidades pretende hacer evidente que, más allá de las continuidades existentes, ambos grupos de textos pueden pensarse como respuestas muy diferentes frente a los problemas que afectaban a las sociedades latinoamericanas del momento; unas respuestas que obedecen, a su vez, a una percepción también distinta del lugar de los escritores en la sociedad, de sus lealtades y empatías, y de las causas de lo que, para todo ellos, constituía la cuestión principal a reflexionar: unas naciones que se mostraban bajo los signos del fracaso. El objeto de estudio central de este trabajo son, no obstante, las novelas que se encuadran en la producción posterior a la década del cuarenta. Las del primer grupo nos servirán, en el capítulo primero, para ofrecer un breve marco, de carácter más bien introductorio. Las precisiones temáticas y de carácter metodológico que abordaremos en esta introducción se referirán, en general, a ese segundo grupo de novelas, que concentrará nuestra atención en los otros tres capítulos de la tesis.

En segundo lugar, la otra vertiente de la investigación se relaciona con las muy diversas y complejas modulaciones del proceso que se abre a comienzos del siglo XIX, con los movimientos juntistas primero, y con la proclamación de las independencias, después, y cuyos protagonistas son los múltiples desafíos que, a lo largo y ancho del

espectro social y del tiempo, implicó la construcción de los Estados-nación, tanto en sus aspectos institucionales como identitarios. Desde esta nueva perspectiva, el diálogo entre los textos necesariamente se amplía y se re-enfoca. Y esto por tres motivos. Primero, porque resultaría errado abordar la interpretación de una narrativa preocupada de manera fundamental con naciones cuya constitución se percibe como problemática, sin tener en cuenta ese contexto de más de siglo y medio en el que se dio su fundación y desarrollo. Durante ese periodo, y en movimientos de largo plazo y alcance, se producen transformaciones materiales y conceptuales sin las cuales sería imposible entender los cambios en los imaginarios de América Latina. Segundo, porque a partir de la segunda década del siglo XX parece consolidarse un diálogo crítico con el proyecto nacional decimonónico, entendido sobre todo como oligárquico y liberal, que no cesará hasta bien entrada la década del setenta y que tiene como agentes principales a los sectores medios. Mirada retrospectivamente, gran parte de la producción cultural e ideológica del siglo XX se entiende mejor si se tiene en cuenta esa discusión permanente con el siglo XIX que expresaba los enormes esfuerzos —realizados como respuesta a las drásticas transformaciones internas, pero también a acontecimientos externos, como el quiebre del 29 o las dos guerras mundiales— por repensar, corregir, contestar o, lisa y llanamente, desembarazarse, de muchos de los conceptos que habían sido heredados de ese primer siglo de vida independiente. Como producto de este diálogo surgen las novelas que aquí estudiaremos, portando la marca de un conflicto entre dos maneras diferentes de entender la nación. Finalmente, esa lucha ideológica entre los dos siglos se reproduce, como intentaremos mostrar, en las dos líneas narrativas escogidas, de manera que ellas son algo así como un modelo reducido de los planteamientos que identifican a ambos siglos y que entran en discusión entre sí. Así, el primer grupo de novelas estaría más cerca, aun dentro de la crítica, de las conceptualizaciones propias del XIX, prolongando muchas de sus articulaciones ideológicas más importantes, aunque adaptándolas a nuevas situaciones. El segundo grupo, sin embargo, estaría dentro de lo que se suele identificar como el clima intelectual ya propio del siglo XX, haciendo que la distancia de solo diez años con las anteriores sea, en realidad, una brecha de carácter más profundo.

Por debajo de esta ruptura, la continuidad fundamental en esta literatura —que funcionará para nosotros como el postulado sobre el cual se construirá todo el análisis— está dada por una idéntica preocupación con la nación como un espacio de inclusión que

se ha vuelto dudoso, en vistas del reconocimiento, cada vez más agudo, de vastas áreas del territorio y grupos de población marginados o excluidos del orden nacional, y que complicaban sobremanera la cristalización del sistema institucional, así como la formulación de macro-identidades homogéneas. De esta percepción, lo que nos interesará en particular es que ella se traduce en las novelas, de manera general, y hasta donde es posible decir esto para textos literarios, en una reflexión sobre la ciudadanía. Comprometidas como están con representar un universo social desgarrado por la tensión entre inclusión y exclusión, esta narrativa representa a un hombre determinado étnica, social o culturalmente, pero lo hace sobre todo pensando en él como ciudadano, es decir, como un miembro —aunque problematizado— de la nación. En términos amplios, es posible decir que todas ellas, por distintas vías y mediante dispositivos diferentes, están ligadas a una visión orgánica de la nación, como cuerpo de ciudadanos, y a la imagen de una sociedad más integrada y armónica, capaz de resolver las diferencias en una unidad homogénea.

En principio, podríamos decir que la investigación que aquí se presenta surge del intento por rastrear las consecuencias de una reflexión de este tipo en la factura ideológica de los textos. Como estamos hablando, sin embargo, de una narrativa con un fuerte contenido explícito de crítica al orden establecido, más radical en las segundas que en las primeras, aunque de todas formas importante en estas últimas, lo dicho tiene inmediatas consecuencias para la ficción, puesto que esa voluntad de denuncia introduce en la representación una dimensión claramente política acerca de la cual, creemos, no se han agotado las posibilidades de estudio. Dicha dimensión se puede analizar en dos niveles distintos: uno extraliterario, que corresponde a las circunstancias que debieron enfrentar los escritores y a las estrategias que utilizaron para interpretar la realidad que tenían ante sus ojos; el otro, estrictamente literario, que se refiere a los mecanismos de la representación y a las huellas que ese primer nivel deja en toda literatura.

La crítica que se consolida hacia la década del veinte tenía, hemos dicho, como su principal objetivo las ideas y prácticas que, durante el siglo XIX, habían servido para poner en funcionamiento el modelo de Estado-nación occidental, cuyas consecuencias a esas altura, y ante la creciente incapacidad de los Estados y las oligarquías para hacer frente a las transformaciones en curso, comenzaban a dejar en evidencia una serie de problemas internos considerados altamente perturbadores. El cuestionamiento que ello suscitó se realizaba, por supuesto, en diferentes direcciones y atacaba distintos aspectos

del proyecto decimonónico, pero terminaba revirtiendo de una u otra forma sobre los presupuestos políticos sobre los que las naciones se habían edificado, de manera que lo que emergía como producto de la crítica era la problematización de la nación en cuanto tal, en su propia constitución y organización interna, y en sus posibilidades de erigirse como una realidad satisfactoria y apropiada para América Latina. La dimensión política resultaba estar, así, en el centro de la cuestión. Sobre el ya conflictivo tejido social, cultural y étnico, lo que aparecía como profundamente dislocado, deficiente o roto, era el vínculo mismo entre los hombres y los grupos imprescindible para mantener a la nación en pie. La convivencia de múltiples culturas, la distancia entre los distintos horizontes de experiencias sociales, las dinámicas muchas veces difíciles de manejar entre innovación y permanencia, cambio y continuidad, habían terminado por lacerar el entramado último de acuerdos que hacían de la nación una forma de sociedad viable. De este modo, el espectáculo de los enfrentamientos internos, las fracturas de todo tipo, y la tarea de congeniar espacios y grupos que, más que complementarse, parecían repelerse, hizo que la esfera de lo político apareciera como el espacio natural para reflexionar sobre los fracasos de la nación en el continente y, también, sobre las posibilidades de solución. Conceptos tan centrales para el pensamiento moderno como soberanía, pueblo, ciudadanía o el propio Estado, resultaron entonces profundamente cuestionados y revisados a la luz de la experiencia latinoamericana y, con ello, lo fueron también, de una forma general, las condiciones y el estatuto de la autoridad y el poder dentro de estas sociedades.

Es sobre el telón de fondo de esta reflexión política, por consiguiente, que se propone aquí releer y repensar en los textos las problemáticas culturales, sociales y étnicas con que frecuentemente se asocia la temática de las novelas. Una lectura sensible a esta dimensión específica de la construcción literaria puede aportar, creemos, nuevas claves de lectura y una interpretación original, al menos parcialmente, con respecto a las que hasta ahora se han realizado. En este sentido, el objetivo de la investigación doctoral es el de prestar atención al papel que los lenguajes y las ideas propias del pensamiento político podrían tener en la creación de las imágenes literarias acerca de la nación, en general, y del hombre latinoamericano, en particular. Al hacerlo, debemos decir, se le añade a esta literatura una nueva esfera de diálogo. Porque, además de discutir con las tradiciones y condiciones políticas heredadas del XIX, es decir, las de la realidad latinoamericana posterior al Antiguo Régimen, los intelectuales y actores



culturales durante el siglo XX también se embarcarán en una discusión o conversación con las grandes tradiciones políticas occidentales, en parte a través de esa incardinación en las sociedades del continente, pero también como manifestaciones de una cultura occidental más amplia que, en sus principales fundamentos, comparte, y en cuyo bagaje también participa como receptora y como constructora. Las imágenes de la nación que producen los textos literarios son, entre otras cosas, un resultado de este proceso ideológico más amplio en el que la apelación y revisión de los discursos políticos de la modernidad occidental sirvió para dar expresión a aspectos relevantes de los dilemas específicos de las naciones latinoamericanas.

Hablar de tradiciones políticas es hablar siempre de formaciones de muy largo alcance, como sucede cada vez que nos referimos a los constructos y a las representaciones culturales. Pero en el caso de los lenguajes políticos, como lo hace constar Isaiah Berlin<sup>1</sup>, supone además enfrentarse a formas del pensamiento en las que toman cuerpo las creencias últimas de una cultura, allí donde se afincan y fundamentan nociones cardinales acerca de la finalidad del ser humano, de la vida colectiva y de la historia, es decir, de la moral entendida en su sentido más trascendente. Por ello, quizás, en un periodo de crisis como lo fue gran parte del siglo XX —y no solo para América Latina— la dimensión política cobró tanta importancia y se volvió así de relevante para pensar el sentido de la existencia individual y colectiva, para entender la suerte que habían corrido los Estados-nación en el continente, y para imaginar el destino que a éste le tocaría desplegar en medio de los acontecimientos. De ese humus surge, asimismo, una narrativa que expresa de manera clara la preocupación por la vida y la felicidad del hombre latinoamericano, y la inquietud por entender el significado del desarrollo de unas formaciones colectivas cuyo principal signo era, a sus ojos, el fracaso. La intención de estudiar en las novelas la presencia de ideas, lenguajes o expresiones del pensamiento político, surge de esta creencia de que ellos ayudan a la literatura a expresar una angustiada interrogante, que tiene un carácter trascendente, acerca del sentido final de los hechos y la historia en las sociedades latinoamericanas.

Por supuesto que este aspecto no ha sido desconocido por la crítica ni mucho menos. Los mismos escritores fueron las primeras voces conscientes de que la voluntad que se expresaba en las novelas era la de comprender, por un lado, la terrible realidad

---

<sup>1</sup> Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*, Madrid, Alianza Universidad, 1993.

latinoamericana y, por el otro, que ella ubicaba de lleno al escritor y a sus textos en el terreno de lo público y, por tanto, de lo político:

[...] desde pronto se levantó la palabra y originó copiosa literatura que, si derrotada en la realidad empírica, construyó el ideal de una Iberoamérica establecida sobre la soberanía de la persona humana y el bien público, es decir: sobre bases de libertad y justicia, con severo espíritu crítico adverso a toda especie de abuso y detentación. [...] Ideal éste hacia el que se orienta la historia de cuatro siglos y por el que trabaja una no interrumpida corriente literaria [...] opuesta al régimen de violencia que afectó a Iberoamérica desde sus orígenes.<sup>2</sup>

El latinoamericano es un autor invadido por los sucesos de la realidad circundante. Si quisiera estar en su torre de marfil lo sacaría de ella nuestra tremenda realidad, nuestros problemas vitales: seres humanos descalzos, hambrientos, sin todo. Esto no se puede callar y la denuncia adquiere por eso una significación política.<sup>3</sup>

Por nuestra parte, hemos priorizado como concepto capaz de vertebrar la aproximación analítica a las obras, el de “pueblo”. “Pueblo” en su acepción social de *plebs*, “pueblo llano” o “pueblo bajo”, esto es, el que hace referencia a los sectores o grupos considerados más pobres, desprotegidos o desvalidos de la sociedad, y “pueblo” en su significado político de *populus* o pueblo soberano, como el cuerpo de ciudadanos sobre el que recae la soberanía política y que constituye el elemento central del paradigma de la nación moderna. “Pueblo”, finalmente, en el sentido romántico, de una colectividad dotada de alma, una esencia cultural específica que le daría su personalidad propia. Este concepto se comporta como una categoría, a la vez, interna y externa a los textos literarios escogidos. Externa, en tanto resulta de una opción metodológica que se ha elegido con preferencia a otras, como podrían haber sido las de “indígena” o “negro”, por ejemplo, de obvia relevancia para algunas de las novelas. Como herramienta de análisis, pertenece al discurso crítico que iremos elaborando a lo largo de la exposición y se mantendrá, por consiguiente, como un elemento exterior al discurso literario que nos permite, sin embargo, hacer incisiones significativas en él. Pero se trata además de un concepto que no resulta ajeno ni a las ficciones —donde es utilizado para referirse a los protagonistas colectivos— ni al contexto ideológico latinoamericano de estas décadas del siglo XX. Aunque muy poco estudiado como tal, al menos hasta donde hemos podido rastrear en esta investigación, y para este momento de la cultura política

---

<sup>2</sup> Agustín Yañez, *El contenido social de la literatura iberoamericana*, Acapulco, Editorial Americana, 1967, p. 16.

<sup>3</sup> Miguel Ángel Asturias, *Latinoamérica y otros ensayos*, Madrid, Guadiana Publicaciones, 1970. p. 18.

en América Latina, el concepto de “pueblo” resultó fundamental a la hora de articular la crítica contra la ideología y la política liberal del XIX, y contra las manifestaciones más vilipendiadas de la nación oligárquica.

En primer lugar, porque tomó forma la oposición pueblo-oligarquía, que permitía reunificar las identidades y los compromisos dispersos en dos bloques claros y bien diferenciados, y que resultó de una enorme fertilidad en el intento por evaluar la magnitud y las características de las fuerzas que estaban “a favor” o “en contra” de la nación, y por proveer, de este modo, de un panorama simplificado de las lealtades y las adhesiones en juego. En segundo lugar, y entendida como una consecuencia más de los errores del siglo XIX, la *plebs* y el *populus* aparecían como dos grupos descentrados y distantes entre sí cuando, en realidad, deberían haber estado subsumidos en una sola entidad. Así, una gran parte de la población era simplemente “pueblo llano” sin ser *populus*, porque se le habían negado las condiciones de la ciudadanía o porque se la había expulsado y marginado de la vida activa de la nación. En tercer lugar, el “pueblo” y “lo popular” pasaron a identificarse con la supervivencia de una reserva de cultura auténtica o verdadera, capaz de encarnar lo propiamente nacional o latinoamericano, por oposición a unos modelos y gestos cultos, “oficiales”, vistos como extranjerizantes, que eran el resultado de la voluntad mimética de las elites con lo europeo, y que habían introducido en América unos valores y unas ideologías inapropiadas a su verdadera condición.

Así, y sin ser, por supuesto, un concepto nuevo —luego veremos algunas de sus principales raíces ideológicas—, el “pueblo” se convirtió, desde las filas contestatarias con el *status quo*, en una categoría explicativa que, dentro de la coyuntura histórica, resultó estar dotada de gran fuerza al momento de juzgar las responsabilidades involucradas en la construcción de la nación y de pensar las formas posibles de rescate o restauración. Mabel Moraña, una de las críticas de la cultura latinoamericana que se ha detenido en el concepto, lo reconoce como uno de los elementos claves de la cultura política de la primera mitad del siglo XX, surgido de esa actitud rebelde y cuestionadora de las clases medias en desarrollo y búsqueda de una posición de mayor poder, frente a las elites políticas y culturales establecidas:

[...] el liberalismo había hipostasiado la condición abstracta de *ciudadano*, haciendo de él el sujeto de una democracia concebida como un sistema simple de derechos formales y participación limitada, que admitía la convergencia de la igualdad jurídica y la explotación real. La incorporación

de los sectores medios en el panorama político-social latinoamericano, promueve en su lugar el concepto de *pueblo*, en el contexto de los cambios mencionados durante el periodo de crisis financiera e industrialización.<sup>4</sup>

Según esta autora, las propuestas críticas de intelectuales como Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos o Antenor Orrego, habrían resultado fundamentales en la formulación de:

una noción de *pueblo* en tanto fuente natural de autoridad y definición político-cultural, que desborda las fronteras nacionales y formaliza, con diferentes connotaciones ideológicas en cada caso, visiones internacionalistas de la problemática latinoamericana.<sup>5</sup>

En cuanto a los escritores que aquí trabajaremos, el uso del concepto merece una primera aclaración. Todas las novelas del *corpus* tienen como protagonistas a colectividades que se definen a través de una determinación étnica o cultural. Los personajes colectivos son negros, comunidades indígenas o campesinos.<sup>6</sup> En principio, podría pensarse que esta es la categoría “natural” o de mayor pertinencia a través de la cual emprender un estudio literario, sobre todo en el caso de la narrativa indigenista o negrista. Sin negar en absoluto la validez de esta aproximación, nuestra hipótesis es que, además de ser conceptualizados en esta forma, los protagonistas son representados *también* como “pueblo”, y que es de allí de donde obtienen unos atributos que no necesariamente salen a la luz si el análisis prioriza las dinámicas que nacen de las determinaciones étnicas o culturales. Por encima de sus obvias diferencias, es decir, vistos en conjunto, y funcionando como una especie de denominador común, los personajes colectivos tienen una relevante característica que los une, que es la idéntica posición que ocupan dentro de la nación y las consecuencias que comparten como resultado de ello. Si esta hipótesis es correcta, la operación que se realizaría en la

---

<sup>4</sup> Mabel Moraña, *Literatura y Cultura Nacional en Hispanoamérica (1910-1940)*, Minneapolis, Instituto para el Estudio de Ideologías y Literatura, 1984, p. 23.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 22.

<sup>6</sup> El caso más discutible sería el de *Los ojos de los enterrados*, de Miguel Ángel Asturias. Para él se podría argumentar, con acierto, que los protagonistas son definidos como “trabajadores”, en sentido general, y que, por ello, no se podría hablar en puridad de una delimitación cultural, sino de una que tiene que ver estrictamente con la condición o posición social. Sin embargo, la problemática de la Compañía Bananera, en parte porque hace referencia de forma permanente al despojo de tierras que se narra en la novela anterior de la trilogía, *El Papa Verde*, tiende a identificar a los protagonistas con campesinos o, más genéricamente, con trabajadores rurales. El propio Tabío San, líder de la revolución y héroe de la novela, se identifica de ese modo al comienzo del texto. La ficción se construye, entonces, sobre el fondo de una temática campesina que, sin embargo, se amplía para permitir la entrada del “trabajador” en general. Hecha la precisión, optaremos en el desarrollo de la investigación por utilizar el término general de “campesinos”.

ficción sería doble, equiparando al negro, al indígena y al campesino, por igual, con el “pueblo bajo” o “pueblo llano” y, luego, haciendo residir en él los valores y las características de la auténtica nación. En el trasvase de significados entre estas tres dimensiones —étnica, social y política— el “pueblo” de las novelas posteriores al cuarenta escenifica, simultáneamente, la localización en la *plebs* de una reivindicación de carácter cultural y étnico, y la legitimación política que implica convertir a estos grupos en los verdaderos representantes de la nación.

Pero, con un carácter aún más fundamental para las hipótesis que propondremos — y estamos hablando ahora de los dos grupos de textos, y no tan solo del segundo— reconocer los principales aspectos de la construcción de una imagen del “pueblo”, ya sea que la ficción priorice la referencia a la totalidad o a una parte de ella, hace posible resaltar las estrategias narrativas que dibujan a la nación como un espacio atravesado por vínculos horizontales y verticales conflictivos, donde el antagonismo y la solidaridad reinsertan y reproducen la diferencia en el lugar de la unidad. Concentrando la atención sobre la manera de ficcionalizar esas relaciones —las del “pueblo” de la nación con una de sus partes, o las de un “pueblo llano” con la nación, según el caso— es que se desarrollará el trabajo de análisis literario.

Igual que en el caso anterior, los propios escritores establecieron de manera consciente este vínculo entre indígenas, negros y campesinos, y el “pueblo” excluido u oprimido de sus naciones, y también deliberadamente asumieron su posición y la de la literatura frente a él. Así dicen las palabras de Ciro Alegría:

[...] tanto por experiencia e ideas cuanto porque entiendo que en una novela del pueblo deben entrar los conflictos del pueblo mismo, mi posición personal frente al indio es de adhesión y como escritor afronto sus problemas básicos.<sup>7</sup>

[...] ha habido un acto de adhesión al pueblo y de protesta contra la injusticia, de idealismo en espera de que vengan tiempos mejores. Por eso nuestras novelas, yo creo, tienen ese sentido de acusación y de adhesión; son por eso fundamentalmente, con muy pocas excepciones, actos de revalorización del pueblo al que los novelistas han levantado y destacado anticipándose como siempre al proceso político de justicia que está llegando y que será más pleno en el futuro.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Ciro Alegría, Prólogo a la décima edición de *El mundo es ancho y ajeno* (Nueva York, 1948), Buenos Aires, Losada, 1973, pp. 19-20.

<sup>8</sup> Citado por Antonio Cornejo Polar, “Notas sobre la teoría novelística de Ciro Alegría”, en Javier Bacarozo, Edmundo Bendezú Aibar, Leticia Cáceres *et. al.*, *La obra de Ciro Alegría*, Arequipa, Universidad Nacional de San Agustín, 1974, p. 97.

Ahora bien, teniendo esto en cuenta, una nueva precisión metodológica se impone. Es evidente que el “pueblo” narrado en los textos literarios es el producto de un imaginario que corresponde a unos escritores letrados, provenientes de los sectores medios que, al momento de producir estas obras, estaban en pie de guerra contra la ideología liberal, contra la oligarquía terrateniente y contra el imperialismo. Estos autores se consideraban a sí mismos como capacitados para interpretar las aspiraciones y deseos de los grupos populares, así como para erigirse en portavoces de sus concepciones particulares del mundo. El “pueblo” —como *plebs*— de la ficción es, de este modo, el que resulta de la mediación de los intereses, los prejuicios, la posición y las filiaciones ideológicas de los escritores. En ningún momento tenemos acceso directo a las expresiones y producciones que esa entidad llamada “pueblo” —conflictiva de por sí, aun si consideráramos que ella tiene una existencia real y concreta en la realidad— habría realizado, debiendo contar, por tanto, con que lo que desarrollemos como hipótesis de trabajo no puede estar referido más que a la imagen que de él construyeron unas capas medias que, sin provenir de ese estrato social y cultural, se pensaban de todas formas muy cercanas a él.

Por otro lado, plantear como hipótesis que esta narrativa de denuncia construye la imagen de sus protagonistas a través de un concepto con una trayectoria tan vasta como la de “pueblo”, implica asumir que, más allá de la innegable capacidad creativa propia de la literatura, esta no puede renunciar a, ni desprenderse de, las imposiciones necesarias que conlleva remitirse a un elemento de la tradición tan complejo. Más todavía cuando estamos hablando de un concepto que, en virtud de las reelaboraciones a las que fue sometido, y que desembocaron en lo que se ha entendido como la modernidad occidental, se convirtió en una de las instancias claves del paradigma político del Estado-nación. Así como advertíamos al comienzo que sería errado desconocer el siglo y medio de historia independiente que está detrás de la reacción de los escritores contra el orden en ese momento vigente, sería también equivocado no tener en cuenta los significados que han nutrido las diferentes dimensiones del “pueblo” y que confluyeron, a fines del siglo XVIII y principios del XIX, en la generación de una verdadera revolución en las sociedades occidentales. Aunque es sin duda difícil dar una idea cabal y apropiada de las distintas corrientes de pensamiento que alimentaron el recorrido final del concepto, hasta cobrar la forma en que lo reconocemos hoy día, nos resulta imprescindible dar, cuando menos, una breve referencia del mismo. Cuando los

distintos reinos de la América Española, después del proceso independentista, se encuentren abocados a la difícil “invención de la nación”<sup>9</sup>, incorporarán el imaginario moderno del “pueblo” en sus diferentes modulaciones. El siglo XIX, y la parte del XX que nos ocupa, pueden ser contados como la historia de las acomodaciones, reinventiones y adaptaciones de ese concepto a las especificidades de la realidad latinoamericana.

Aunque numerosos estudios han demostrado, de forma más bien reciente, que la cristalización de la dimensión política del “pueblo”, tal como se entiende hasta ahora, se dio en un proceso en el cual intervinieron distintos centros de difusión, y que no fue ni lineal ni abrupto, una parte de la historiografía tendió a equiparar el momento de entrada del “pueblo” soberano a la modernidad con la Revolución Francesa, que quedó convertida así, durante mucho tiempo, en el paradigma de la modernidad política. Lo cierto es que, cuando las revoluciones de finales del XVIII y comienzos del XIX se separaron de las formas del Antiguo Régimen, promovieron una nueva organización de la sociedad, los Estados nacionales, que fue concebida como el producto de la asociación voluntaria de unos individuos iguales entre sí, unidos por vínculos de carácter político que, por encima de las coincidencias o divergencias culturales, sociales o étnicas, los definía a todos ellos como ciudadanos de la nación, sujetos de los mismos derechos y deberes, y cuya lealtad estaba centralizada en una nueva institucionalidad: la del Estado. A esta abolición de los estamentos y privilegios propios del Antiguo Régimen a favor de una igualdad ideal de los individuos entre sí y para con la ley, se hace referencia usualmente cuando se habla de la nación *liberal*, aunque el potencial de esta transformación no se agotó allí. Las revoluciones que tuvieron lugar en ese pasaje de los dos siglos y en las que, evidentemente, se incluyen las hispanoamericanas, promovieron una extensión y radicalización de la dimensión política del “pueblo” que no había sido sospechada hasta el momento, entre otras cosas porque la ciudadanía, en el contexto anterior y con un sentido clásico, había sido pensada para poblaciones y territorios pequeños, a la manera de la polis. José Carlos Chiaramonte lo expresa de esta manera:

Lo que [la Revolución Francesa] divulga, de vastas consecuencias, efectivamente, en la historia contemporánea, no es solo lo “político” del

---

<sup>9</sup> La expresión hace referencia al título de un libro seminal en el estudio de los procesos postindependentistas: Antonio Annino, François-Xavier Guerra, *Inventando la Nación. Iberoamérica siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

término, sino también el añadido de lo que ha sido llamado una nota de alcances constitucionales, que convierte a la nación en sujeto de imputación de la soberanía.<sup>10</sup>

En los modernos Estados-nación, el “pueblo” —sinónimo de la nación, porque coincide idealmente con ella— se vuelve soberano en la medida en que es pensado como el único sujeto colectivo capaz de consentir y legitimar la autoridad política. El *populus*, que ya hemos mencionado, hace referencia, precisamente, a los miembros de la comunidad considerados como una única unidad sobre la que recae la soberanía. De modo que “pueblo”, en su significado político, soberanía y nación, son conceptos indivisibles a través de los cuales se designa a la comunidad política definida por un territorio y unida por una misma institucionalidad.

Para finales del siglo XVIII, no obstante, esa no era la única acepción de “pueblo” disponible. Chiaramonte pone también de relieve que, junto con el significado político, existía una dimensión “étnica” de “pueblo” con la que se hacía referencia a un tipo de unidad distinta entre los hombres. Se trata de un concepto más antiguo que el anterior, con el que convivió, y que se utilizaba:

para designar conjuntos humanos distinguibles por algunos rasgos sustanciales de su conformación, fuese el origen común, la religión, el lenguaje, u otros. Se trataba, además, de un criterio proveniente del sentido del término existente en la antigüedad [...] de amplísima difusión en tiempos medievales y modernos y aún vigente en la actualidad. Un concepto que define a las naciones como conjuntos humanos unidos por un origen y una cultura comunes, y que seguía en vigencia [...] en los siglos XVIII y XIX.<sup>11</sup>

Como en el caso anterior, esta connotación étnica del “pueblo” sufre, también hacia fines del siglo XVIII, una reelaboración que resultará de incalculable trascendencia para la historia de las sociedades occidentales. El movimiento intelectual que, en Alemania, dará forma al romanticismo y al nacionalismo, cruzará el significado étnico con el político, sentando las bases del otro gran imaginario fundacional de lo que hoy se entiende por nación moderna.

---

<sup>10</sup> José Carlos Chiaramonte, *Nación y Estado en Iberoamérica: el lenguaje político en tiempos de las independencias*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004, p. 43.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 40. Esta no es, sin embargo, una postura unitaria. Algunos autores creen que el sentido “étnico” de nación surge solo a finales del siglo XVIII, y que antes de ese momento únicamente es posible encontrar el significado “político” de nación. Ver, por ejemplo, Mónica Quijada, “Sobre ‘nación’, ‘pueblo’, ‘soberanía’ y otros ejes de la modernidad en el mundo hispánico”, en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *Las nuevas naciones. España y México 1800-1850*, Madrid, Fundación MAPFRE, 2008.



El romanticismo operó una potenciación del “pueblo” étnico que hizo de la especificidad cultural el rasgo principal a través del cual la existencia de la comunidad cobraba sentido. Resultado de un complejísimo proceso en el que intervienen causas de distinta índole<sup>12</sup>, los románticos pensaron que lo que diferenciaba a una comunidad de otra, esto es, lo que le otorgaba su singularidad, no era el orden político o institucional, sino que su existencia, singular y única, se debía a la participación de sus miembros en unas mismas costumbres y lengua, en una religión y unas leyes comunes, en una forma genérica de hacer, sentir y pensar las cosas, que les daba una poderosa unidad “intangibles” a través de la cual se definía la personalidad colectiva:

[...] lo que tienen en común las personas que pertenecen a un grupo es más directamente responsable de su ser que aquello que comparten con personas de otros lugares. El modo en que, por ejemplo, un alemán se levanta, se sienta, baila, legisla, su letra, poesía y su música, el modo en que se peina el cabello y en que filosofa, todo esto tiene una *gestalt* común e impalpable. Todas estas acciones tienen un cierto modelo cualitativo en virtud del cual son reconocidas como alemanas, tanto por él como por otros.<sup>13</sup>

Esa dimensión cultural era la responsable, a su vez, de una conexión más directa con un supuesto sustrato vital, elemental, que mantenía a la comunidad unida al pasado —al origen—, al mismo tiempo que guiaba su desarrollo futuro. La tan conocida idea de un “alma” o “espíritu” del pueblo —que se ha asociado al pensamiento de Herder— fue una de las maneras de proyectar una solidaridad interna que pudiera concebirse como intemporal, y a través de la cual la colectividad fuera capaz de concebirse a sí misma, al menos en parte, como a cubierto de los cambios y los embates de la historia.

Lo verdaderamente revolucionario, sin embargo, de la fertilización entre romanticismo y nacionalismo, es que esta dimensión étnica del “pueblo” fue convertida en el fundamento político de la colectividad. Con el nacionalismo, la posesión de una cultura capaz de definir y singularizar a un conjunto de hombres terminó sirviendo de

---

<sup>12</sup> Para Peter Burke, por ejemplo, existieron razones estéticas en tanto el romanticismo se opone al clasicismo; razones ideológicas, como la oposición a la Ilustración; y razones políticas que tenían que ver con la creación de identidades colectivas en sociedades que necesitaban proyectar una nueva solidaridad interna. Isaiah Berlin, por su parte, hace hincapié, no solo en el ferviente rechazo que los alemanes opusieron a la filosofía de la Ilustración en general —y que explicaría la tendencia hacia el intimismo, el vitalismo, el voluntarismo y lo pasional—, sino en la oposición más puntual a Francia y a todos los valores que ella encarnaba: “En particular, había un complejo de inferioridad frente a Francia, ese brillante y resplandeciente Estado que se las había ingeniado para eliminarlos y humillarlos; ese gran país que dominaba las ciencias y las artes y todos los campos de la vida humana en general, con una arrogancia y un éxito nunca vistos hasta entonces. Eso sembró en Alemania una sensación permanente de tristeza y de humillación [...]”. Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 44 y ss. Isaiah Berlin, *Los raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000, p. 60.

<sup>13</sup> Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*, cit., p. 90.

justificación para que esa misma comunidad exigiera el derecho a constituirse en una unidad política, es decir, en un Estado independiente. Si bien el “pueblo” podía existir sin este último, de hecho, era anterior a él, en tanto la cultura preexistía y definía a la comunidad antes que cualquier otro tipo de relacionamiento, el desarrollo “lógico” o “natural” de la misma culminaba en la creación de una institucionalidad que le permitiera gobernar sus asuntos de acuerdo a su propia idiosincrasia, esto es, demandaba teleológicamente la creación de una nación en el sentido político moderno. El nacionalismo podría ser considerado, entonces, como la creencia de que a un Estado le corresponde una sola unidad cultural —en el mencionado sentido romántico de “alma” o “esencia”— y que a una unidad cultural le corresponde un solo Estado.<sup>14</sup> Un principio que resultó ser del todo problemático para unas sociedades que, como las latinoamericanas, se caracterizaban por ser multiétnicas y multiculturales, y poseedoras, además, de un pasado colonial que se sentían en el deber de rechazar.

Nos queda, no obstante, la última acepción que, a los efectos de nuestra investigación, resulta fundamental. Ya en el siglo XIII, Alfonso el Sabio marcaba, en *Las Siete Partidas*, la diferencia entre dos significados posibles de “pueblo”: “Cuidan algunos hombres que pueblo es llamado la gente menuda, así como menestrales et labradores, mas esto non es así”.<sup>15</sup> Allí se dice que al “pueblo” lo conforman, en realidad, aquellos hombres que viven en comunidad bajo una misma forma de gobierno, es decir, los que están unidos por una organización política común. La cita nos sirve, sin embargo, para comprobar que, históricamente, el concepto ha sido también entendido en un sentido social, como referencia a los sectores o grupos más pobres o carenciados, a los estratos “bajos” de la población. Esta acepción distingue, así, a un grupo en particular por referencia al resto de los que componen la sociedad, en virtud de su posición o ubicación “inferior” con respecto a ellos. Al “pueblo llano”, y aparte de su marca visible, que sería la pobreza o las malas condiciones materiales, se le ha tendido a asociar con diferentes características —en la mayoría de los casos negativas— como la ignorancia, la irracionalidad o cercanía con lo pasional, su bajo o nula participación en la cultura o la política “oficial”, la dependencia que rige su vida en general, etc.

Ahora bien, lo que nos interesa destacar con esto es que la identificación social del pueblo lleva implícita la referencia a un estado de carencia, que es el que se hace

---

<sup>14</sup> Agradezco, a este respecto, los valiosísimos aportes de Mónica Quijada.

<sup>15</sup> Alfonso el Sabio, *Las siete partidas*, tomo II, segunda partida, título X, Ley I, Madrid, Ediciones Atlas, 1972, p. 87.

evidente cuando se lo nombra genéricamente como “los desposeídos”. Así, a dicha categoría pertenecerían todos aquellos que, independientemente de las diferencias de otro tipo que puedan distinguirlos entre sí, son percibidos en tanto totalidad como los que “no tienen”. Y ello es importante porque introduce un criterio distinto a los anteriores para delimitar qué grupos o sectores sociales forman parte del “pueblo”, puesto que requiere de la identificación de una diferencia, de una oposición, más que de una identidad, un elemento que, en cambio, es fundamental en las otras dos acepciones. Si tomamos como referencia al conjunto de la comunidad, el significado social del término “pueblo” no solo es el menos totalizador de los tres —o, si se quiere, el que menos se ha prestado para ser utilizado de manera totalizadora—, sino que indica incluso la situación contraria: surge de la constatación de una división que ubica de un lado a los que poseen y del otro a los que no poseen, que separa a los ricos de los pobres y que introduce, por consiguiente, una brecha o fractura, allí donde los significados político y étnico generan una unidad.

Por hacer referencia a las diferencias internas dentro de la sociedad, concernientes, en primer lugar, a las distinciones materiales, pero también a las de reconocimiento social, este concepto de “pueblo” ha sido, a lo largo del tiempo, uno de los más constantes, gracias a una evidencia muy simple que es la existencia de ricos y pobres. Dentro de la modernidad, a la que nos hemos venido refiriendo, la *plebs* sigue cumpliendo con la función de indicar aquellos segmentos desposeídos de la población, aunque, puesto en relación con el “pueblo” de las otras dos acepciones, puede llegar a convertirse en un punto de fricción cuando, en función de esa ubicación social inferior, la incorporación en la comunidad política o étnica se vuelve defectuosa o incompleta. Ese es el momento en que la unidad y la división que les corresponde a cada cual empiezan a mostrarse incompatibles.

Si volvemos ahora la mirada a América Latina, resulta indudable que ella vivió ese periodo de enormes convulsiones y mutaciones radicales a través de los sucesos que marcaron su propia independencia de la metrópoli y el nacimiento de las naciones. Y lo hizo enfrentando los mismos problemas teóricos y prácticos que el resto del mundo occidental, apropiándose de ese lenguaje común que estaba siendo revisado y que incluía, como uno de sus ejes, estas diferentes acepciones de “pueblo” que hemos estado viendo. Cuando, más de un siglo después, comience el periodo que caracterizamos como de oposición y crítica a la nación liberal y oligárquica, las novelas entablarán

también un diálogo con todas estas formulaciones del “pueblo” y con la manera en que él fue creado y concebido para América. La presente tesis pretende rastrear, en la narrativa, las huellas de esa discusión y dilucidar, por ese medio, qué América Latina, qué nación y qué “pueblo” buscaban reivindicar.

El trabajo de investigación está distribuido, así, en cuatro capítulos.

El primero de ellos es, como hemos dicho, el más breve, y tiene un papel introductorio de los temas que trataremos en los siguientes. En él se presenta la idea de que las tres novelas de la tierra escogidas, así como la novela indigenista de Alcides Arguedas, reelaboraron, pero prolongando más que subvirtiendo, los planteamientos y las ideas propias del siglo XIX, de modo que su intención crítica se puede asociar más con una voluntad de reforma, que no afectara demasiado el orden establecido, que con una revisión de carácter más radical. En este sentido, sus matrices ideológicas miran sobre todo hacia el pasado y, aunque anuncian algunas líneas de reflexión propias del siglo XX, la distancia que las separa del *corpus* de textos narrativos posterior es mayor que la que existe con relación a las obras anteriores. Como intentaremos mostrar, todas estas novelas se escriben bajo el paradigma que Mónica Quijada ha llamado de la homogeneización.<sup>16</sup> Este les permite, por un lado, efectuar un reconocimiento de que distintos espacios y sectores nacionales han quedado excluidos, o han sido deliberadamente marginados, durante el proceso de construcción nacional y, por el otro, proponer una imagen de reintegración o reincorporación ideal a través de la cual pueda conseguirse una nación homogénea. Esto implica, no obstante, la utilización de dos estrategias de representación —que serán analizadas en *Raza de bronce*, como ejemplo paradigmático— que tienen un poderoso efecto a la hora de proyectar la imagen de las comunidades protagonistas de la ficción. En primer lugar, las novelas procuran por todos los medios anular cualquier posibilidad de antagonismo que pueda hacer estallar los ya precarios vínculos sociales. Las diferencias se resuelven, de este modo, a través de una valoración negativa de las oposiciones que, en todos los casos, buscan zanjarse a través de un elemento capaz de identificar a toda la comunidad. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, la voluntad de desarmar los antagonismos supone recurrir a una representación que evita reconocer o validar las capacidades específicamente políticas de los protagonistas colectivos, de manera que sigue siendo el orden establecido el que se ofrece como único espacio posible de acogida para los

---

<sup>16</sup> Mónica Quijada, Carmen Bernand y Arnd Schneider, *Homogeneidad y Nación, con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

grupos o territorios marginados, habiendo constatado previamente que estos son incapaces de propuestas alternativas.

El capítulo II propone un nuevo descentramiento en la lectura y, con él, la posibilidad de dar cabida a una interpretación diferente de la producción narrativa de denuncia que abarca las décadas del cuarenta al setenta. Si ya adelantamos la hipótesis de que es posible obtener una mirada diferente de los textos al centrar el análisis, no en las categorías de “negro”, “indígena” o “campesino”, sino en una que las engloba a todas, como es la de “pueblo”, el segundo capítulo desarrolla los resultados de considerar que la imagen de la nación y de los protagonistas colectivos de estas novelas no se agota en la constatación de un lenguaje o de una interpretación marxista, sino que obedece a las estrategias de representación de lo social propias de los discursos populistas. Como se sabe, los populismos ocuparon la escena política del continente prácticamente en las mismas décadas en que fueron escritos los textos literarios. Y si bien se trató de un fenómeno más o menos sin precedentes, tuvo un enorme impacto en las sociedades latinoamericanas y en los lenguajes políticos y culturales. Antonio Annino llama la atención sobre la aparición repentina del populismo que surgió, también él, en el marco del cuestionamiento al orden vigente:

[...] de la crisis del consenso liberal salieron distintos proyectos, nuevos actores que modificaron la escena política del continente, y sin embargo ninguno de ellos logra triunfar. Ni tienen éxito los proyectos que se podrían definir de derecha [...] que piensan en una democracia “orgánica” de corte neocorporativo; ni los movimientos de izquierda, radical o socialista; ni los planes para ampliar la nación reformando la tradición liberal que, aunque minoritarios, también existen. Lo que se consolida es un tipo de régimen distinto de lo imaginado, que no tiene una teorización previa, ningún padre intelectual, ninguna filiación directa o supuestamente tal: el populismo.<sup>17</sup>

Pero sobre los populismos latinoamericanos ha recaído, sin embargo, el doble peso de una actitud intelectual condenatoria, de un lado, que los ha tildado de desviaciones o aberraciones, o que ha visto en ellos el resultado de incapacidades de todo tipo —para hacer el salto de la tradición a la modernidad, para abandonar esquemas clientelares de relacionamiento, para desprenderse de la figura mesiánica del caudillo, etc.—, y, del otro, el de la creencia, más o menos implícita, al menos por lo que se puede inferir de la crítica literaria, de que la ideología revolucionaria más

---

<sup>17</sup> Antonio Annino, “Ampliar la Nación”, en Antonio Annino, Luis Castro Leiva, François-Xavier Guerra, *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*, Zaragoza, Ibercaja Obra Cultural, 1994, pp. 555-556.

poderosa y extendida en América Latina en estos años era el marxismo, lo cual ha tendido a eclipsar la recurrencia a otros discursos diferentes.

La crítica literaria ha subrayado en numerosas ocasiones la filiación de este conjunto de novelas a la ideología marxista. Nuestra intención no es negarla, ni negar la presencia de elementos de dicha teoría en la ficción. Es, más bien, la de mostrar que si el énfasis del análisis se pone en un lugar diferente, el modo de representar la realidad que obtenemos no es el propio del marxismo, sino el propio del populismo y, con él, de la categoría de “pueblo” como enclave de la representación. Para ello, debemos estar dispuestos a considerar que la dimensión *moral* puede llegar a tener, en estas novelas, un papel de mayor relevancia en la articulación de una crítica a la nación que la dimensión *económica*. En la medida en que es posible constatar que la preocupación por el estado de la nación se expresa a través de imágenes que pretenden evidenciar la degradación y el desorden ético de la comunidad, lo que se está haciendo es, creemos, acudir a los elementos fundamentales del discurso populista, cuya estrategia principal consiste, precisamente, en traducir los antagonismos políticos y sociales a un lenguaje de oposiciones morales. Como teoría cuya concepto central es el “pueblo”, por otra parte, el populismo hace posible manifestar los aspectos más relevantes de un conflicto entre *populus* y *plebs* —entre el pueblo llano marginado o excluido y el reclamo para él de la ciudadanía— que a esta narrativa le resultaba muy cercano, pero que se encuentra, sin embargo, muy lejos de los presupuestos de la teoría marxista. Claro que esto no anula el hecho de que los vínculos económicos entre los distintos personajes también son importantes para la ficción y que, si nos atenemos con exclusividad a ellos, probablemente volvamos a reconocer la influencia de un discurso de corte marxista. El capítulo buscará mostrar, sin embargo, la validez y la pertinencia de esa otra lectura para entender el lugar y la función que los personajes colectivos tienen en esta narrativa.

El capítulo III es, en cierto modo, una prolongación del anterior. En él se intenta mostrar la presencia de otras dos tradiciones del pensamiento político, el pactismo y el republicanismo, que ofrecen una respuesta a la cuestión ya planteada en el segundo capítulo: la de la inquietud ante la fragmentación del orden *político* y *ético* de la comunidad nacional. A través de estos dos lenguajes, las novelas articulan la concepción de un espacio social en el que la justicia y la identificación colectiva deben ser restauradas. El republicanismo funcionaría, en este contexto, como un modelo para reinsertar la *ética* como cualidad fundamental del espacio de lo público, a través de una

apelación a la virtud ciudadana que, además, se relaciona estrechamente con la noción de la libertad como autogobierno, y con la concepción de la tierra como el punto de anclaje de la personalidad moral del individuo y de la comunidad. El pactismo, por su parte, pondría de manifiesto el trastocamiento profundo que supone la remoción de la justicia como principio de relación entre gobernantes y gobernados y, por consiguiente, la necesidad de un nuevo pacto de fundación de la nación. Aunque casi no existen estudios que hayan seguido el recorrido de estas dos tradiciones en el siglo XX en América Latina, contamos con investigaciones que demuestran que ambos jugaron un papel importante en la cultura política del siglo XIX. Más aún para el caso particular del pactismo, sobre cuyas principales ideas se llevó a cabo la justificación ideológica de los procesos de retroversión de la soberanía, ante la vacancia real que provocó la invasión francesa en España, y que culminaron con las independencias. Sin aventurarnos demasiado, por tanto, en las fuentes que pudieron haber aproximado a los autores a estos dos paradigmas políticos, resultará relevante mostrar que, al menos en los textos, ellos cumplieron una función disidente, de discursos contra hegemónicos frente a lo que se consideraban las consecuencias más perturbadoras de los distintos proyectos modernizadores, en algunos casos, y del imperialismo, en otros.

El capítulo IV, finalmente, ofrece un último enfoque de la temática de los textos, pero lo hace desde una perspectiva diferente a los análisis realizados en los anteriores, de modo que se sitúa, en cierto modo, por fuera de la línea de reflexión mantenida en el desarrollo de la tesis. La interpretación tendrá en cuenta, aquí, un elemento que no había sido considerado hasta ahora: la historia. Como historia de los personajes colectivos y de la nación, en particular, y como historia de América, en general, las novelas cifran en ella la posibilidad de decodificar los signos que permitirían comprender el destino final de las sociedades latinoamericanas. El devenir histórico se convierte, por tanto, en clave simbólica del destino. El lenguaje literario retoma, así, los motivos fundamentales de las narrativas teleológicas y trascendentales y, en particular, los del mito de la caída y la redención. A través de una forma de argumentación que, siguiendo a O'Leary, hemos llamado "apocalíptica", los textos proponen una representación doble del "pueblo", como cuerpo sufriente y vejado dentro de la nación, por un lado, y como héroe épico capaz de enfrentarse a la injusticia y de luchar por la integridad de la colectividad, por el otro. Esta imagen dual del "pueblo" puede ser ampliada, a su vez, como constataremos en su momento, hasta explicar la trayectoria completa de Latinoamérica, desde la

colonia y hasta el presente de las novelas, en una consustanciación entre el “pueblo” y el continente a través de la cual sus recorridos se refieren mutuamente. Ese parece ser, por otro lado, el signo bajo el cual pretende ser escrita toda esta narrativa. Roa Bastos, por ejemplo, autor de *Hijo de hombre*, identifica con claridad ambas directrices como una característica, no ya de su propia obra, sino de la literatura paraguaya que, contemporáneamente a la suya, reflexionaba sobre los mismos problemas:

La literatura paraguaya de hoy se forja en un tiempo de rebeldía y anunciación. Se escribe con el pulso y con la sangre. Abrazados estrechamente con su época y con su pueblo, apoyados en la unidad de América en la cultura, los escritores paraguayos de hoy producen sus obras como esos actos de coraje, de patriotismo y de sinceridad de que hablaba Alberdi.<sup>18</sup>

Esta idea de la redención futura parece situarse en consonancia, a su vez, con una percepción de América Latina como un continente que no ha terminado de formarse. Una noción que se acrecienta para un periodo histórico en el que el anuncio de la revolución y las transformaciones en curso parecían anunciar la culminación de un proceso de siglos en la que finalmente el continente adquiriría su “verdadera” forma. En el capítulo IV se analizará, por consiguiente, cuál es la función que le corresponde al “pueblo” en el camino hacia ese desenlace.

En la conclusión, para terminar, además de resumir las principales ideas expuestas como resultados de la investigación, se mostrarán las vías de análisis que un estudio como este deja abiertas y las posibilidades de investigación futura. Asimismo, se intentará reubicar los textos literarios en su contexto cultural e ideológico para establecer qué elementos de los que aquí hemos priorizados pueden ser extendidos hasta cubrir un panorama más abarcador y completo que el exclusivamente literario.

Para finalizar, podríamos agregar que esta tesis puede ser mejor entendida si se tiene en cuenta que refleja, en su desarrollo, dos grandes movimientos paralelos pero de dirección contraria. En ellos, la literatura acompaña, elabora, y ofrece su propia versión de los planteamientos más relevantes del pensamiento del periodo y de las formas en que este hizo frente a las circunstancias. El primero estaría dado en el capítulo uno, y podría decirse que es el que formula el trayecto que va desde el “pueblo”, como totalidad homogénea, a la *plebs*, esto es, de una entidad abstracta, indivisible y nominal,

---

<sup>18</sup> Citado por David William Foster, *The Myth of Paraguay in the Fiction of Augusto Roa Bastos*, North Carolina, University of North Carolina Press, 1969, p. 15.



sujeto de soberanía y portador de la identidad colectiva, a un “pueblo” concreto, real y dotado de características propias, cuya incorporación a la primera categoría resulta problemática y desafiante. Del segundo se ocupan los tres capítulos siguientes, en los cuales el sentido se revierte, yendo de la *plebs* al *populus*, es decir, desde ese pueblo concreto, percibido como marginado y humillado, a la reivindicación de que es él el auténtico soberano de la nación y como tal debe ser incorporado. La reflexión de esta investigación está abocada, pues, a reponer en los textos literarios la impronta que ellos dejaron como manifestaciones particulares de estos dos momentos de la imaginación cultural y política latinoamericana.

# CAPÍTULO I

## LOS DILEMAS DEL XIX Y LAS NOVELAS DE PRINCIPIOS DEL XX

### LOS ROSTROS DEL “PUEBLO”<sup>1</sup>

Como los niños de otras razas, un día se convertirá  
en un ciudadano libre e independiente  
de una polis verdadera  
Anthony Padgen, *La caída del hombre natural*.

Las novelas que estudiaremos en este primer capítulo, como ya ha quedado dicho en la Introducción, expresan una visión de la nación que, según creemos, prolonga los principales lineamientos ideológicos que marcaron los esfuerzos, durante todo el siglo XIX, por dar una existencia satisfactoria a los estados nacionales. Por esa razón y porque, como también se ha adelantado, las novelas que nos ocuparán en el resto de la tesis reflexionan una y otra vez sobre los planteamientos teóricos y las realizaciones concretas de dicho siglo, nos parece importante presentar aquí un panorama, aunque apretado, del desafío que implicó la creación del entramado institucional e identitario propio de la nación para las recién emancipadas colonias americanas.

La empresa que debieron acometer los grupos en el poder con posterioridad a las Independencias es difícilmente calibrable por su distancia pero, sobre todo, por su complejidad, hoy día. Los distintos actores que se vieron involucrados en la tarea de hacer surgir los Estados-nación, sobre la negación o reconversión de la organización propia del Antiguo Régimen, se enfrentaron a una realidad en la que casi todo estaba por definir: desde las delimitaciones territoriales y la forma del Estado, desde las nuevas

---

<sup>1</sup> Si a partir del segundo capítulo podríamos hablar de los rostros de la plebe, como Flores Galindo, aquí debemos hablar de los distintos rostros que fue asumiendo el pueblo de la nación durante el XIX y comienzos del XX. Alberto Flores Galindo, *Los rostros de la plebe*, Barcelona, Editorial Crítica, 2001.

prácticas políticas y el diseño de las instituciones, hasta la creación de símbolos que atrajeran las lealtades de los súbditos coloniales, que debían ahora ser transformados en ciudadanos, hacia los nuevos referentes identitarios. En palabras de Colom González:

El tránsito desde sociedades articuladas funcionalmente en torno a la jerarquía y el privilegio, legitimadas en virtud de un orden religioso trascendente, lealtades transaccionales e identificaciones locales, hasta otras basadas en la movilidad social, el autogobierno secularizado y la homogeneización cultural, supuso una mutación histórica de dimensiones difícilmente calculables.<sup>2</sup>

De todas esas mutaciones, la creación del *demos* moderno fue, sin lugar a dudas, una de las principales y más complejas. Y lo fue por una sencilla razón: delimitar la identidad de los portadores de la soberanía popular, es decir, decidir quién sería el “pueblo” soberano, constituía una operación de una enorme trascendencia, puesto que sobre él recaería, como hemos dicho, la única fuente de autoridad de la nación. La conceptualización del “pueblo” no fue, en este sentido, una construcción secundaria o el subproducto de otras actividades político-sociales y simbólicas. Fue, por el contrario, la gran formulación del XIX —inevitable, por otra parte— y uno de los mayores retos a la imaginación decimonónica latinoamericana.

El “pueblo” de las modernas unidades nacionales se presentaba como un concepto totalizador que, idealmente, abarcaba en una única singularidad abstracta a toda la comunidad. Por otra parte, se trataba de una categoría ampliamente inclusiva que debía, también idealmente, poder incorporar a todos los individuos que formaran parte del territorio del Estado, bajo la condición de ciudadanos. Estos dos requisitos teóricos se encontraron, sin embargo, en América Latina —aunque no solo aquí, evidentemente— con enormes desafíos que provenían de distintos ámbitos de la realidad, y que hacían difícil congeniar los postulados del nuevo paradigma con las condiciones reales específicas de la población, del territorio, y de las prácticas tradicionales que aún seguían siendo consideradas válidas por una parte importante de la población. De esta manera, y durante mucho tiempo, convivieron e interactuaron en el continente las dinámicas modernas con las antiguas, haciendo que la nación fuera una entidad que se mantenía a medias entre dos mundos, el suyo propio, y el del Antiguo Régimen, del que no acababa de distanciarse. Así, por ejemplo, a la necesidad de

---

<sup>2</sup> Francisco Colom González, *El fuste torcido de la hispanidad*, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 2003, p. 13.

encaminar la soberanía hacia la nación y hacia su representante, el Estado, se le oponían lógicas de dispersión y de fragmentación territorial que devolvían la autoridad a instancias locales de poder, que no solo competían con aquella sino que además la diseminaban<sup>3</sup>; a las nacientes prácticas de la representación moderna, basadas en el individuo como titular de la soberanía, y en los nuevos atributos que se le suponían, se le oponían las más antiguas vinculadas a la primacía de los intereses de la colectividad sobre los del individuo.<sup>4</sup> Por otro lado, la necesidad de reinsertar a esos mismos individuos-ciudadanos en un plexo cultural y simbólico uniforme capaz de reunirlos a todos a través de una identidad común, era contestada desde instancias culturales y étnicas múltiples que se negaban a renunciar a su especificidad.

Resulta evidente, pues, que el movimiento a través del cual unas sociedades basadas en cuerpos, estamentos y privilegios derivados de la sangre y del nacimiento, debían convertirse en un solo “pueblo” de sujetos indiferenciados entre sí, portador cada uno de ellos en su propia individualidad de la soberanía que, sin embargo, lo igualaba a todos como depositarios del poder, en una unión que debían considerar como libre y voluntaria y a través de la cual la propia comunidad quedaba constituida, fue vasto, complejísimo, y no pudo ser conseguido de una vez por todas ni mucho menos sin resistencias, múltiples acomodaciones, recortes, improvisaciones y concesiones de la teoría a la realidad y de unos grupos a otros. Para dar una idea de él, y como estaría por fuera de la extensión que aquí nos podemos permitir hacer un recuento más pormenorizado de las innumerables instancias de este proceso, nos detendremos en dos de ellas.<sup>5</sup> La primera tiene que ver con la ampliación de los mecanismos de

---

<sup>3</sup> Antonio Annino, “Soberanías en lucha”, en *De los imperios a las naciones*, cit., pp. 152-184.

<sup>4</sup> Ver, por ejemplo, Antonio Annino (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX. De la formación del espacio político nacional*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995; Hilda Sabato (coord.), *Ciudadanía Política y Formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

<sup>5</sup> Queremos hacer aquí algunas precisiones que, sin bien pueden resultar obvias, es necesario dejar sentadas en aras de la claridad y de la rigurosidad del conocimiento. La construcción de la que estamos hablando no puede ser, en ningún caso, considerada lineal. Ni en el sentido de que los imaginarios políticos hispanoamericanos hayan dependido estrictamente de imaginarios “extranjeros”, haciendo derivar las realizaciones en tierras americanas de modelos o principios ideales europeos o norteamericanos; ni en la propia trayectoria política de la formación de las naciones. En este último caso, por el simple motivo de que un mismo fenómeno podía tomar direcciones diferentes o dar resultados distintos en función de coyunturas particulares, modificando así el sentido general de los hechos. En segundo lugar, no solo las élites estuvieron involucradas en la creación de las modernas repúblicas. Las transformaciones fueron tan amplias y profundas que todos los actores del espectro social se vieron movilizados y participaron en ellas, aunque muchas investigaciones hayan tendido a negar o minimizar dicha participación. Finalmente, los numerosos estudios con que hoy en día contamos muestran que, a tono con la globalidad de los cambios, las dimensiones y aspectos que pueden ser considerados dentro del movimiento de transformación son innumerables, y cada uno de ellos aporta datos elocuentes acerca del

representación que permitieron extender la ciudadanía y hacer del “pueblo” la entidad universal que se suponía debía ser. Veremos que cuando esa universalización se enfrentó a la realidad concreta fue pronto rechazada o, al menos, recortada, lo que a nosotros nos sirve para mostrar uno de los canales institucionales puntuales por medio del cual el “pueblo” fue delimitado y definido como tal.

La segunda se relaciona con un tema que ha desarrollado en profundidad Mónica Quijada, quien nos será de referencia en las próximas páginas. El mismo tiene que ver con las distintas etapas y efectos de la “homogeneización” durante todo el siglo XIX y comienzos del XX, por la cual se buscaba hacer del “pueblo” soberano una colectividad ligada por vínculos de identidad, además de institucionales. De más está decir que ambos fenómenos —si bien más general y de más largo plazo el segundo que el primero— están íntimamente relacionados y solo teóricamente pueden verse como instancias separadas. En la realidad se implicaron y modificaron mutuamente, aunque aquí mantendremos el desarrollo por separado.

Los procesos eleccionarios basados en una forma de representación moderna fueron notoriamente precoces en América Latina. Pero tuvieron una particularidad que, dentro del contexto de las revoluciones atlánticas, es importante: comenzaron permitiendo una participación social muy amplia, que involucraba a una porción muy extendida de la población, la cual quedó incluida así tempranamente en las lógicas del sufragio moderno. Esta participación extendida e incluyente, de base social amplia, se produjo gracias a la convivencia de las lógicas antiguas con las modernas que ya hemos mencionado. Marta Irurozqui ha demostrado cómo el concepto de ciudadano liberal, basado en el individuo, se inscribió rápidamente en el más antiguo de *vecino*, que se sustentaba en las filiaciones comunitarias y de territorio.<sup>6</sup> De esta última categoría, cuyos miembros necesitaban demostrar un modo honesto de vivir, es decir, ser “gente decente”, y cuyo reconocimiento se obtenía a través de la participación activa en la vida de la comunidad, no estaban excluidos ni los indígenas ni los analfabetos, aunque sí los que tuvieran ascendencia africana. Se trataba, de todos modos, de una categoría muy

---

significado de los hechos considerados en conjunto. Estamos conscientes, por consiguiente, que el desarrollo que haremos a continuación puede dejar una impresión de orden, linealidad cronológica y unidimensionalidad que no refleja la complejidad de los acontecimientos. No podríamos, sin embargo, hacer entrar en esta tesis todo lo que hay para decir al respecto, de manera que hemos seleccionado las líneas que nos parecen más apropiadas para entender el contexto ideológico de las novelas, que son nuestro objeto de estudio.

<sup>6</sup> Marta Irurozqui, “De cómo el vecino hizo al ciudadano en Charcas y de cómo el ciudadano conservó al vecino en Bolivia, 1809-1830”, en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *Revolución, Independencias y las nuevas naciones de América*, Madrid, Fundación MAPFRE TAVERA, 2005, pp. 451-484.

abierta que permitía a sujetos de extracción social y perfil cultural y étnico diferente tomar parte en las decisiones comunes e intervenir activamente en los asuntos públicos. Así, en medio de la novedad de los mecanismos de representación, las instancias de articulación del nuevo imaginario con el viejo sirvieron para recuperar a los antiguos sujetos de la política incorporándolos al nuevo formato. Este fenómeno, que se dio sobre todo a nivel local, hizo que la soberanía se distribuyera en la sociedad tanto vertical como horizontalmente. Más relevante aún, esta reconversión del vecino en ciudadano estructuraba, en la práctica, una continuidad por la que los antiguos súbditos coloniales podían seguir formando parte de la vida pública, ahora como miembros del “pueblo”, aunque la dimensión política misma y sus objetivos hubieran cambiado. Como dice Antonio Annino: “a pesar de que las elites miraron a Francia y a su cultura política, las leyes electorales ni dibujaron una ciudadanía verdaderamente individualista ni cortaron lazos con las tradiciones coloniales”,<sup>7</sup> y ello favoreció, como vemos, a extensas capas de población.

Lo que sucede es que esta base popular amplia de la participación fue siendo progresivamente cuestionada por las elites cuando la propia diversidad étnica, cultural y social de los sujetos involucrados introdujo en los mecanismos de representación prácticas que chocaban con la definición ideal abstracta del “pueblo”. El problema pasó a ser, por tanto, el de qué características debía tener el ciudadano para poder ser considerado como tal y, evidentemente, muchos de los que habían quedado incorporados a la política, a través de la identificación de este concepto con el de vecino, no las tenían. Las elites veían ahora que los individuos que estaban haciéndose cargo de la soberanía moderna, *por la vía de los hechos*, estaban lejos de ser el “pueblo racional, civilizado y silencioso”<sup>8</sup> que era considerado como la verdadera base de la nación. Desde muy temprano, por tanto, en paralelo con el proceso de extensión de la nación de ciudadanos, y de la entrada al “pueblo” de un contingente heterogéneo y extenso, se dio un fenómeno que, en vez de universalizar, lo que buscaba era recortar o negar directamente las cualidades de determinados grupos de población para ejercer la ciudadanía. Así, la imagen que resultó fue la de que el “pueblo”, en las naciones

---

<sup>7</sup> Antonio Annino, Introducción a *Historia de las elecciones en Iberoamérica...*, cit., p. 18.

<sup>8</sup> Celine Desramé, “La comunidad de lectores y la formación del espacio público en el Chile revolucionario: de la cultura del manuscrito al reino de la prensa (1808-1833)”, en François Xavier-Guerra, Annick Lampérière, *et. al.*, *Los espacios públicos en Iberoamérica, ambigüedades y problemas, siglos XVIII y XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 291.

hispanoamericanas, era todavía una entidad por ser creada, ya que en la realidad no podía ser encontrada más que en las elites y los grupos ilustrados:

El pueblo ínfimo, en ninguna nación verdaderamente culta, goza de este derecho de Ciudadano, porque su rusticidad, su ignorancia, grosería, indigencia, y dependencia necesaria en que se halla respecto de los hombres ilustrados y poderosos, lo hacen indigno de tan excelente cualidad [...] necesitando por su ignorancia e impotencia emplear la voz de sus tutores, esto es, de sus verdaderos representantes.<sup>9</sup>

La influencia que ejerció en Hispanoamérica, a este respecto, la Revolución Francesa, no puede ser desconocida. Como bien ha demostrado François Xavier-Guerra, ella fungió, en los imaginarios del momento, como un doble modelo permanente.<sup>10</sup> Mientras que se estaba de acuerdo con los principios teóricos sobre los que se había llevado a cabo y que, finalmente, había hecho triunfar, la imagen de turbas y multitudes irracionales y enloquecidas que asolaban las calles y destruían el orden conocido, era una que fácilmente se asociaba también a la revolución. Al fenómeno que acabamos de hacer referencia se le unió así otro factor clave que, en simultáneo con el efecto de rechazo que producían esas consecuencias indeseables de la experiencia francesa, actuaba en cierto modo como su paralelo: se trata de la conciencia clara que tenían los actores políticos e intelectuales del momento de que el acto fundacional al que estaban asistiendo podía convertirse para ellos en un arma de doble filo. Por él se habían movilizado unos contingentes “populares” que, lo sabían sin duda alguna, fueron elementos fundamentales en las batallas independentistas, pero que ahora pedían ser recompensados gozando de una ciudadanía plena que garantizara su participación en el mundo que habían ayudado a crear:

Mientras que por una parte la independencia de la metrópoli representaba para los criollos la ocasión tantas veces reclamada de asumir el absoluto control político y económico de sus provincias, por la otra temían no poder contener las crecientes demandas de participación de los otros grupos sociales, en particular, de los pardos y mestizos; lo que equivalía a la pérdida de sus privilegios.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Melchor de Talamantes, “Discurso filosófico, dedicado al excelentísimo Ayuntamiento de la muy noble, M. L. Y. é Ymp. Ciudad de México, capital del Reyno, 25 de agosto 1808”, citado por Eugenia Roldán Vera, “‘Pueblo’ y ‘Pueblos’ en México, 1750-1850: un ensayo de historia intelectual”, en *Araucaria*, núm. 017, año/vol. 9, primer semestres, 2007, p. 274.

<sup>10</sup> Remito, sobre todo, a François Xavier-Guerra, “The Spanish American Tradition of Representation and its European Roots”, en *Journal of Latin American Studies*, núm. 1, vol. 6, 1994, pp. 1-35.

<sup>11</sup> Carmen Bohorquez, “La tradición republicana. Desde los planes monárquicos hasta la consolidación del ideal y la práctica republicanas en Iberoamérica”, en Arturo Andrés Roig, *El pensamiento social y*

Las elites del siglo XIX se vieron de golpe enfrentadas al siguiente dilema: cómo conciliar las promesas radicales de igualdad que habían venido dadas con la aceptación del imaginario postcolonial adoptado en contra del dominio español —el cual pasó a calificarse de tiranía— con la posibilidad de seguir manteniendo una posición que no cambiara mucho los privilegios y prerrogativas que les eran propios en ese mismo sistema colonial, sin perder, simultáneamente, la base de legitimidad que necesitaban para hacer recalar la autoridad política en el pueblo soberano. Si tenían en cuenta esto último, era evidente que no podían mantener la exclusión como criterio para delimitar al “pueblo”: en algún momento éste tenía que coincidir con la realidad —o al menos acercarse— en la universalización que teóricamente exigía; por otro lado, si consideraban su propia posición, la participación no podía ser ni tan amplia ni tan concesiva que pusiera en riesgo su situación de elite dirigente. El resultado, según François-Xavier Guerra, fue que el radicalismo de los principios pasó a ser utilizado para un fin político moderado, que proclamaba la participación popular como base de legitimación siempre y cuando esta no fuera ejercida *de facto* de manera que condujera a una democracia.<sup>12</sup>

La otra forma de abordar esta problemática definición del *populus* es recurriendo a lo que Mónica Quijada ha estudiado, en varios de sus libros, a través del concepto de “homogeneización”, un fenómeno que, teniendo en cuenta las grandes poblaciones y los extensos territorios que pasaron a formar parte de los estados nacionales, se volvió ineludible para poder amalgamar la diversidad que esa situación entrañaba. Según la autora, la construcción de la homogeneidad implicó.

la tendencia histórica y procesual a eliminar o ignorar las diferencias culturales, étnicas, fenotípicas, etc. de un grupo humano, de forma tal que el mismo sea percibido y se autoperciba como partícipe de una unidad etno-cultural y referencial. Este proceso se vincula a la asimilación ideal de las fronteras de dicho grupo humano con los límites del Estado al que está ligado institucionalmente y cuya soberanía detenta, en cuyo contexto una sumatoria de individualidades tiende a asumirse como una unidad, incorporando las partes a una totalidad pretendidamente uniforme y cohesionada, que se identifica con el “pueblo soberano.”<sup>13</sup>

---

*político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid, Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000, p. 75.

<sup>12</sup> François-Xavier Guerra, “The Spanish American Tradition of Representation and its European roots”, cit. pp. 9-10.

<sup>13</sup> Mónica Quijada, “Introducción” a *Homogeneidad y nación...*, cit., p. 8. Otros textos en que la autora analiza esta temática son: “La nación reformulada: México, Perú, Argentina (1900-1930)”, en *De los imperios a las naciones*, cit., pp. 567-590; “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano”, en *Inventando la nación, Iberoamérica en el siglo XIX*, pp. 287-315;



La homogeneización surge de la necesidad de abolir o minimizar la heterogeneidad interna que las nuevas unidades nacionales habían heredado del Antiguo Régimen —cuya organización en diferentes cuerpos hacía de esa misma heterogeneidad el estado “natural” de la sociedad— para lograr que los individuos que ahora formaban la nación de ciudadanos, desconocidos entre sí y dispersos en el territorio, pudieran proyectarse como miembros de una única comunidad, con unos intereses y una cultura comunes. Una comunidad capaz de aparecer, además, como desplegándose en el tiempo, hacia el pasado y hacia el futuro, de manera de generar la ilusión de unos orígenes y un futuro compartidos. El “pueblo” de la nación no podía ser, por tanto, solo la simple suma de ciudadanos vinculados por las nuevas prácticas institucionales y representativas, sino una totalidad coherente de la que todos se sintieran parte, y en la que pudieran identificarse mediante símbolos y referentes comunes que abolieran las distancias y las desigualdades reales. El objetivo de la homogeneización era, pues, la creación “de una personalidad colectiva interna y duradera, presente en cada individuo y detentada en común, preservada por una frontera externa que actúa como una proyección y protección de la misma.”<sup>14</sup>

Tal como lo indica el final de la cita, la colectividad que conforma la nación está ligada a un territorio cuyos límites son su propia frontera. La homogeneización utilizó dicha frontera como criterio de pertenencia para delimitar las inclusiones y exclusiones que debían definir al “pueblo”, construyendo la identidad como un atributo hacia dentro del grupo, mientras que se colocaba la diferencia hacia fuera del mismo, singularizando la unidad interna por oposición a aquellas que quedaban por fuera del territorio y de los límites del Estado. El binomio nosotros/ellos, elaborado en función de ser “nacional” o “extranjero”, se convirtió así en el criterio a través de la cual un conjunto heterogéneo y múltiple fue reencauzado hacia la conformación de una totalidad uniforme, en cuyo seno las lealtades a unos mismos referentes vinculaban a los hombres en un sentimiento compartido, y cuyo tejido estaba constituido idealmente por una cultura común en la que se neutralizaban las diferencias de otro tipo. El resultado último de este proceso de “etnización de la polity” era la transformación de una agrupación artificial “en una

---

“Construcción nacional y ‘pueblos originarios’: un cambio no lineal entre la homogeneización y la diversidad de hoy”, en *Tribuna Americana, política e indigenismo*, núm. 3, Abril, 2004, pp. 9-23.

<sup>14</sup> Mónica Quijada, “El paradigma de la homogeneidad”, en *Homogeneidad y nación...*, cit., p. 19.

comunidad natural, en posesión de una identidad de orígenes cultura e intereses que trascendía a los individuos y a las condiciones sociales.”<sup>15</sup>

Si en todas las nuevas repúblicas los procesos para homogeneizar a la población implicaron complicados ajustes entre la realidad y la teoría, entre el presente que se quería construir y las herencias del pasado, en América Latina se añadieron dificultades específicas. Por un lado, la existencia de una matriz cultural común que todas las naciones compartían como ex colonias, y que hacía difícil encontrar símbolos propios para singularizar la identidad, más si se tiene en cuenta que la delimitación de los territorios de los nuevos estados establecía divisiones en espacios que antes habían sido comunes; por otro, la existencia de una diversidad social, cultural y étnica muy marcada y que se hacía evidente en múltiples dimensiones de la sociedad y de su organización. Como lo expresa Quijada, la homogeneización debía lidiar con:

unas poblaciones caracterizadas por una heterogeneidad suma, que se medía en términos de tanta evidencia como el color de la piel, y de tanta significación como la convivencia de universos simbólicos disímiles, o la pervivencia de incomprendimientos mutuos –antiguas y renovadas- que creaban barreras difíciles de traspasar. Heterogeneidad que, por añadidura, estaba cruzada por líneas de jerarquización social, enraizadas en prácticas seculares de dominación de una etnia sobre las restantes.<sup>16</sup>

Esta última situación fue entendida desde el principio por las elites del siglo XIX como un obstáculo para lograr el desarrollo pleno de aquello que se consideraba un “imperativo irrenunciable”<sup>17</sup>: que esa identidad común debía producirse mediante la internalización y asunción universal de los valores de la cultura occidental ilustrada — que se asociaba a las naciones europeas y, en concreto, a aquellas que parecían estar más adelantadas en lo económico y lo tecnológico— cuya consecuencia más importante consistía en que dejaba a la nación en condiciones de acceder al progreso, esto es, de ingresar en la línea ascendente de la evolución histórica. La heterogeneidad cultural y étnica resultaban un fuerte impedimento para la extensión de un modelo de cultura identificado con la raza blanca, masculino y centrado en la razón, con el que se identificaban esas elites pero que no respondía ni a las experiencias ni a las tradiciones de grandes grupos de población. La necesidad de homogeneizar<sup>18</sup> trajo consigo, pues, la

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 24.

<sup>16</sup> Mónica Quijada, “¿Qué nación?...”, cit. p. 301.

<sup>17</sup> Mónica Quijada, “El paradigma de la homogeneidad”, cit., p. 31.

<sup>18</sup> Como lo advierte la propia autora, no se debe suponer en esta actitud una intencionalidad perversa deliberada de las elites. La homogeneización se les apareció a los actores del momento, y no solo a los

puesta en marcha de un vasto proceso de cancelación de las particularidades étnicas y culturales más difíciles de inscribir en esa norma cultural que era necesario imponer, un proceso que utilizó sobre todo mecanismos ideológicos pero, muchas veces, también de eliminación física.

En principio, pues, solo las elites —como los únicos grupos que encarnaban los valores ilustrados— podían considerarse las verdaderas representantes de la nación. A pesar de ello, el primer momento postindependentista fue de un gran entusiasmo y optimismo en cuanto a la posibilidad de que las instituciones, y la propia dimensión pedagógica de las nuevas prácticas colectivas, convirtieran a esos hombres sin cualidades para la ciudadanía en los seres conscientes de sus propios intereses, moralmente intachables y capaces de contribuir a la opinión pública general que el “pueblo” moderno exigía. En este sentido, la universalización de la educación —que debía abarcar a todos, sin distinciones étnicas o sociales— fue la primera gran apuesta de la homogeneización. Ella debía introducir los valores ilustrados que, por encima de todo, estaban destinados a combatir la *irracionalidad* de las creencias, conductas y actitudes antiguas. En su lugar, se esperaba que la escolarización —tanto por los contenidos como por la disciplina a que debían someterse quienes asistían— generara esa uniformización de ideas y costumbres necesarias para que todos incorporaran y ejercieran de la misma manera los principios modernos. Esto, junto con la confianza en que unas buenas leyes contribuirían sin duda a generar el resto de los cambios deseados, debían terminar creando el “pueblo” que se necesitaba.

De esta forma, las reflexiones y actuaciones de las primeras generaciones postcoloniales demostraban una “ingenuidad” que parecía actuar en un doble sentido. Por un lado, que cualquiera fuera la “fuerza de demostración” que las ventajas de la ciudadanía moderna pudiera promover, ello no era suficiente para que los sectores que estaban más de lleno imbuidos de las tradiciones y la cultura del Antiguo Régimen —unas tradiciones y una cultura de mucho mayor espesor temporal y que *seguían* teniendo para ellos plena vigencia— las abandonaran automáticamente. Lo que se podía esperar fue lo que sucedió: que se dieran puntos de articulación entre lo nuevo y lo antiguo, y que determinados conceptos y prácticas se resemantizaran y resignificaran en ese contacto. Por otro lado, que la manera en que se definía la ciudadanía y el “pueblo”

---

hispanoamericanos sino a todos los involucrados en las formaciones republicanas, como una consecuencia ineludible del manejo de la diversidad. Solo en fechas muy recientes este presupuesto ha sido revisado por el multiculturalismo. Mónica Quijada, ob. cit., p. 31.

soberano, en función de esa cultura occidental orientada hacia el progreso y la razón, se llenaba de contenido *en contraposición* al mundo heterogéneo y diverso, pero también más tradicional, de lo popular, de forma que esas mismas definiciones ahondaban, más que acercaban, la brecha entre los sectores más difíciles de homogeneizar y el “pueblo” abstracto. Y esto último tendría consecuencias especialmente relevantes.

Para la segunda mitad del siglo XIX las ilusiones posteriores a la emancipación revertían a la realidad en forma de un proyecto fracasado. Según Annick Lempérière, la generación que llegó a la adultez en la década del cuarenta y el cincuenta vivió “la inevitable decepción ocurrida al constatar que la emancipación política no había sido suficiente para cambiar las costumbres del pueblo y volverlo acreedor del uso de sus derechos políticos.”<sup>19</sup> Todo aquello que se había identificado con las manifestaciones propias de la cultura ilustrada, y que se había tratado de extender, al parecer infructuosamente, a través de las instituciones —las nuevas formas de sociabilidad basadas en las asociaciones voluntarias, la preeminencia de la escritura como base de la opinión pública por encima de la voz, que fue relegada al ámbito también “irracional” de las expresiones abruptas y peligrosas de la plebe; el requisito de la propiedad privada que entraba en contradicción con la propiedad comunal de los indígenas, etc.— terminó homologándose a *la* civilización, un criterio que confinaba a la condición de primitivos, salvajes o atrasados a todos aquellos que no habían demostrado capacidad de civilizarse, es decir, a lo que pasó a denominarse como la “barbarie”.<sup>20</sup> Los resultados, en términos de la constitución del “pueblo”, fueron dos, de honda proyección para lo que a nosotros nos interesa. El primero de ellos fue que la “barbarie” creó una nueva frontera de exclusión interna a las propias sociedades que imponía un freno a la extensión de la ciudadanía: esta llegaba hasta donde llegaba la civilización; frente a las poblaciones que no tenían esa capacidad la nación no podía hacer nada, salvo, por supuesto, eliminarlos o relegarlos. La segunda es que los sectores que quedaron envueltos en este fenómeno doble de negación de la ciudadanía y exacerbación de la diferencia fueron los portadores de una diversidad étnica —los negros y los indígenas— y social —los que formaban el “pueblo llano”: el populacho, la plebe, el vulgo— que pasaron a ser estigmatizados como los responsables de haber hecho fracasar el proyecto

---

<sup>19</sup> Annick Lempérière, “Los hombres de letras hispanoamericanos y el proceso de secularización (1800-1850)”, en Jorge Myers (ed.), *Historia de los intelectuales en América Latina. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, vol. I, Madrid, Katz Editores, 2008, p. 249.

<sup>20</sup> Por supuesto, es Sarmiento quien está presente aquí, con su *Facundo, civilización y barbarie*, de 1845. Faustino Sarmiento, *Facundo: civilización y barbarie*, edición de Roberto Yahni, Madrid, Cátedra, 2008.

homogeneizador. Estos grupos quedaron así englobados en una misma categoría en virtud de su idéntica oposición a lo civilizado, de manera que el “pueblo llano” se convirtió en el concepto más englobante de una heterogeneidad que implicaba:

modales que desentonan con los de las elites, maneras de juzgar en las cuales la emoción o las pasiones juegan un papel más grande que la razón y comportamientos que chocan con las conductas consideradas como civilizadas. [...] A este actor potencialmente presente en la vida política se contraponen entonces los “hombres de bien” que se mueven en el mundo de la civilización y deben afrontar ese mundo de contornos mal definidos que el siglo XIX tiende a identificar con la barbarie.<sup>21</sup>

Pero si esta percepción negativa que las elites hispanoamericanas tenían de sus propias naciones cristalizó en un sistema de inclusión y exclusión tan tajante, fue porque a ello coadyuvó también la consolidación del pensamiento positivista, cuya jerarquización de las culturas y las razas en una escala ascendente única y unidireccional aportaba un criterio supuestamente científico sobre el cual justificar dichos procesos. El positivismo terminó de arraigar las imágenes de defectuosidad, incompletitud o desviación de la nación sobre lo étnico, en taras hereditarias, impedimentos mentales y morales propios de la raza, y en su condición de inferioridad con respecto al blanco.<sup>22</sup> Lo étnico y lo moral-cultural quedaron ligados por un férreo determinismo, convirtiendo a las poblaciones poseedoras de esta incapacidad o ineptitud para la civilización en las culpables de un subdesarrollo poco menos que insalvable.

El punto central es, sin embargo, que con este ejercicio de exclusión la nación no se libraba tampoco de las consecuencias, ya que las expectativas de alcanzar a las naciones europeas en la marcha del progreso iban apareciendo cada vez más alejadas de

---

<sup>21</sup> François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992, p. 353.

<sup>22</sup> Lo paradójico de la situación es que la construcción de esta imagen resultó contemporánea de los enormes esfuerzos que realizaron los distintos grupos indígenas, a lo largo y ancho de los territorios nacionales, para ser incorporados políticamente a la nación y adquirir la ciudadanía. Sobre todo porque su participación en las luchas civiles o relacionadas con las fronteras territoriales les permitían apelar a la imagen del “ciudadano armado”, capaz de sacrificar su vida por la patria, para ganarla. Aunque los indígenas incorporaron muy pronto los elementos de la doctrina liberal o liberal-republicana y, más aún, aquellos conocimientos jurídicos que podían utilizar para proteger y garantizar sus propios derechos, no dejaron de tener, como base de acción, una plataforma comunitaria. En este sentido, las elites se enfrentaban a una situación novedosa y, a su vez, difícil de congeniar con lo que eran sus ideales: los indígenas se movían dentro del, y apelaban al, mismo marco de legalidad de la nación, que las elites obviamente compartían, pero lo hacían desde presupuestos que se enfrentaban a sus intereses. Ver, para este tema: James E. Sanders, *Contentious Republicans. Popular Politics, Race and Class in Nineteenth-Century Colombia*, Durham and London, Duke University Press, 2004; Florencia Mallon, *Peasant and Nation, The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, London, University of California Press, 1995; Marta Irurozqui, *A bala, piedra y palo*, Sevilla, Diputación, 2000; “La guerra de razas en Bolivia: la (re) invención de una tradición”, en *Revista Andina*, núm. 1, año 11, Julio 1993, pp. 163-200.

la realidad. En esta disposición de ánimo es que se puede rastrear el origen de esas narrativas tan conocidas —puesto que su fuerza de atracción persistirá durante mucho tiempo, aunque varíen los motivos— a través de las cuales América Latina y sus naciones se han representado a sí mismas como constitutivamente incapacitadas para el desarrollo y la civilización:

La tardía interpretación positivista de la política [...] se basaba en la convicción de que las naciones latinoamericanas, siguiendo los dictados de la historia, la raza y la psicología social, eran incapaces de realizar principios liberales y democráticos tal como se ejercían en los países “avanzados” de Europa y, en particular, en los Estados Unidos.<sup>23</sup>

Con las primeras décadas del siglo XX entramos ya en el periodo de escritura de las novelas de este capítulo. El lapso aproximado de treinta años que cubre la última parte del proyecto oligárquico-liberal suma al panorama un importante cambio de perspectiva, pero todavía priman más las continuidades ideológicas que las rupturas. Carmagnani ha identificado los años que van desde 1880 a 1914 como “la edad de oro” de la oligarquía:<sup>24</sup> para ese momento ella concentraba en sus manos la mayor parte del dinero nacional, al tener bajo su control el sistema de producción, se había aliado con capitales extranjeros como estrategia para asegurar su estabilidad, no existía aún ningún sector social rival que pudiera poner en jaque su hegemonía, y había logrado una centralización estatal que permitía pensar en los territorios nacionales como finalmente ordenados y controlados, aunque no de forma completa en algunos casos. Sin embargo, ese es también el momento en que comenzaron a escucharse con más fuerza las críticas a las elites oligárquicas, detentadores del dominio político y económico, y a la labor de las generaciones precedentes. Esto introduce en el cuadro que hemos venido dibujando una nota paradójica: por la misma época en que se pudo decir que el Estado estaba ya cimentado, comenzó asimismo a considerarse que hacía falta la nación.

En efecto, Quijada llama la atención sobre el hecho de que esta es la primera vez en la historia de las naciones latinoamericanas que nación y Estado empiezan a ser pensados como realidades diferentes, no necesariamente coincidentes entre sí.<sup>25</sup> Si

---

<sup>23</sup> Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930*, vol. VIII, Barcelona, Editorial Crítica, 1991, p. 40-41

<sup>24</sup> Marcello Carmagnani, *Estado y sociedad en América Latina, 1850-1939*, Barcelona, Editorial Crítica, 1984, p. 98 y ss.

<sup>25</sup> Mónica Quijada, “El paradigma de la homogeneidad”, cit., p. 53.

seguimos a Carmagnani<sup>26</sup>, ello podría haber sido el resultado de la presión económica que las oligarquías habrían impuesto sobre las clases más empobrecidas de la población, al deteriorarse las condiciones de trabajo y producirse el avance de la frontera de las haciendas sobre tierras campesinas y de propiedad indígena. Las consecuencias habrían sido dos: los permanentes conatos de insurrecciones y levantamientos populares —que las elites reprimieron con facilidad, pero a costa de mostrar su debilidad en el manejo de las demandas económicas y sociales— y el inicio de las exigencias políticas de unas clases medias todavía muy dependientes de las oligarquías, pero que veían en dicha coyuntura una oportunidad para ganar más autonomía y poder. En cualquier caso, lo cierto es que el panorama que surgía de esa situación era el de un Estado consolidado pero, al mismo tiempo, el de unas sociedades divididas por fracturas internas que hacían todavía más imposible que antes hablar de una única nación.

Las primeras décadas del siglo XX trajeron consigo la imagen de una población fragmentada internamente por barreras de todo tipo, lo que hacía desvanecer por completo la ilusión de esa unidad cultural a la que poder apelar para aliviar las tensiones y resolver las diferencias. Así, el imperativo anterior de civilizar a la barbarie para incorporarla a la nación, al pueblo, fue desplazado por otro no menos urgente: el de reflexionar sobre la diferencia, pero no ya como un elemento *a priori* negativo, sino con el espíritu de comprender sus formas de expresión, su situación con respecto al resto de los grupos, sus necesidades, etc., y poder de este modo incorporarla y generar, con su aporte, la nacionalidad que estaba ausente. Esta nueva fase de la homogeneización retomó pues el ideal de la personalidad colectiva, y lo asoció a la meta siempre presente del progreso desde esta renovada apuesta por la construcción de una única identidad colectiva compartida:

la nación con mayores probabilidades de engrandecimiento no era la “más rica”, sino la que tenía “un ideal colectivo más intenso”. De tal manera, la imagen inicial de una nación integrada por individuos industrioses, cohesionados en su lealtad al estado civil, se desplazaba a la de una comunidad en la que lo individual se subsumía en lo colectivo, y la unificación de las lealtades se vinculaba a la homogeneización de los universos simbólicos.<sup>27</sup>

Para responder a ese reto, la tarea que se impusieron los intelectuales fue la de mirar hacia dentro de sus propias naciones e intentar comprender a fondo las razones

---

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 98 y ss.

<sup>27</sup> Mónica Quijada, “¿Qué nación?...”, *cit.*, p. 314.

que habían llevado a un estado de disensión tan importante. Y en esa reflexión quedaron incluidos tanto los pobladores como el paisaje: era necesario conocer costumbres y tradiciones, los distintos lenguajes y valores<sup>28</sup>, la inaccesibilidad de algunos territorios o la riqueza potencial que ofrecían, y cómo interactuaban con el hombre y modificaban su conducta, todos aquellos elementos que habían ayudado o impedido la cristalización de esa homogeneidad cultural tenían que ser tenidos en cuenta, evaluados y reencauzados hacia la unidad de la nación. Sobre esta tarea de auto-comprensión nos interesa realizar algunas precisiones que nos llevarán directamente al estudio de las novelas.

Como se puede apreciar, el pensamiento de estas décadas iniciales del siglo XX está hondamente conmovido por la impresión del fracaso y por la terca presencia de la heterogeneidad. Sobre ella se posará una vez más una mirada muy atenta, que se traduce en las novelas, por ejemplo, en que la acción narrativa se concentra sobre espacios muy alejados de los centros de la nación, a veces inaccesibles, como en *Raza de bronce* o *La vorágine*. Esto, sin embargo, no debe hacernos confundir. Aunque no se diga explícitamente —o no tan explícitamente como en las novelas que estudiaremos a continuación— el objeto de reflexión sigue siendo la nación, el *populus*, como único contenido legítimo de la nacionalidad. El marco en el que debe ser entendida la reflexión de las novelas es el de la totalidad, porque es la vinculación con ella lo que da sentido a la mirada sobre la heterogeneidad. Desde esta perspectiva, y aunque la actitud de revalorización es evidente en los textos, no se podría decir jamás que la parte se convierte en un elemento más importante que el todo. Aunque ella ocupe el centro de atención, es en el conjunto donde sigue residiendo la legitimidad.

En segundo lugar, no debemos pensar que la forma que asume en este momento la homogeneización elimina del escenario ideológico los criterios anteriores de delimitación del “pueblo”. Aunque el objetivo ahora vuelve a ser el del yo unificado en una cultura común, y aunque se lleve a cabo a través de una actitud de mayor simpatía para con lo diferente —algo que es claro, por ejemplo, en *Don Segundo Sombra*—, las ideas positivistas de jerarquía entre las razas y el peso de lo hereditario, o las estrategias

---

<sup>28</sup> Carlos Alonso, en su estudio sobre las novelas de la tierra, habla de lo “autóctono” en la literatura del momento como de un recurso retórico compuesto por tres elementos: el lenguaje, el territorio y la tradición. Arriesgándonos a tergiversar su propuesta, podríamos decir que todo este momento del paradigma de la homogeneidad está permeado por el conflicto de lo autóctono, por saber qué significa eso para cada nación y cómo ha influido en el fracaso de la nacionalidad, sobre todo por ese aspecto del concepto que tenía que ver con la interacción entre población y territorio como conformación de un sustrato telúrico específico. Carlos Alonso, *The Spanish American Regional Novel. Modernity and Autochthony*, London, Cambridge University Press, 1990.



para civilizar a la barbarie, siguen estando presentes e interactúan con las nuevas expectativas. Esto suele dar a los textos una cierta resolución contradictoria, en la que a veces parece primar la reivindicación, y a veces la discriminación más llana. Hay que admitir que esa es una característica, no de las novelas, sino del contexto ideológico en el que ellas se movían, y que formó parte de las vacilaciones en el tratamiento de la heterogeneidad del propio paradigma de la homogeneización. Mucho menos se pierde el interés por la ciudadanía, y la necesidad de delimitar quién poseía, quién no, y en qué medida, los atributos necesarios para el ejercicio de la soberanía. La capacidad que se le podía atribuir a determinados grupos de participar —o no— del entramado institucional de la nación, siguió siendo un criterio importante de inclusión. Al menos en las novelas, este aspecto aparece de forma constante y actúa en paralelo con el que tiende a definir al “pueblo” como un tejido de afectividad y cultura compartidas. En *La vorágine*, *Doña Bárbara* y *Raza de bronce*, la preocupación por la ley —en sus diferentes formas y manifestaciones— es una de las de las vías para delimitar quién puede entrar en la categoría de pueblo soberano y, por consiguiente, quién puede también contribuir culturalmente.

De cualquier manera, no se debe perder de vista que el camino hacia “lo interior” que se inició en estas primeras décadas y que, en particular, es visible en las novelas que mencionamos, es el mismo que después ahondarán las obras literarias que trabajaremos en los próximos capítulos, pero radicalizándolo. Ese es un punto de continuidad importante que hay que tener en cuenta, así como debe serlo una ruptura también fundamental: si aquí la revisión de la nación hacia dentro se hace en función de una meta que todavía se coloca en lo europeo como modelo de civilización, la narrativa posterior al cuarenta considerará que solo lo auténticamente propio es lo legítimo, y que lo europeo no ha tenido más que un efecto corruptor.

Finalmente, los sectores que llevaron adelante esta revisión crítica de los éxitos y fracasos de la homogeneización —y aquí contamos también a los escritores de este capítulo— provenían de las filas de la oligarquía o se sentían muy cerca de la ideología de las elites. Ese hecho se suma, a su vez, al que mencionábamos hace un momento de la importancia de la nación como marco de referencia. Esto nos hace considerar un dato de gran importancia: la reflexión sobre los grupos y espacios heterogéneos, portadores de una diferencia con respecto a la norma ideal, son siempre valorados desde una posición vertical que resulta, tanto de la identificación con las elites, como de la

consideración de los propios intelectuales de ser representantes de la nación. Eso quiere decir que estamos hablando de una verticalidad que introduce un punto de vista superior y legitimado, por referencia a aquel que le corresponde al sujeto heterogéneo, considerado todavía como una parte problemática e inferior. La diferencia, medida desde la verticalidad, reinstaura en el proyecto de homogeneización un nosotros/ellos *interno* a la sociedad —desde el que se busca, sin embargo, la unidad— que actúa en contra de los resultados esperados. Para el caso de las novelas, es lo que termina haciendo que la aproximación empática y la voluntad de revalorización queden, en gran medida, truncas.

### LA HETEROGENEIDAD Y EL “PUEBLO”: UN PROBLEMA DE ANTAGONISMOS

*Raza de bronce* está dividida en dos libros. El primero, titulado El Valle, está compuesto por seis capítulos y relata el viaje que cuatro personajes indígenas deben realizar para comprar semillas para la hacienda. El segundo, llamado El Yermo, consiste en otros catorce capítulos centrados en la vida de la comunidad y en su condición de colonos. Las diferencias entre ambos son claras: mientras en la primera parte se narra lo que les sucede a los personajes fuera del espacio de la hacienda y de la comunidad — desde que salen en el capítulo segundo hasta que regresan, en el quinto, haciendo así un recorrido circular—, la segunda tiene como protagonistas a la comunidad en su conjunto y al hacendado y sus servidores, y lo que se muestran son tanto las relaciones entre ambos como el modo de vida de la primera. Los tres capítulos que abren el texto plantean, sin embargo, un problema. Y lo hacen a través de dos cuestiones interrelacionadas. La primera tiene que ver con las razones de que la acción comience con viaje que mueve a los personajes indígenas fuera de su medio “natural”, y de sus relaciones con la hacienda, cuando el interés del narrador parece concentrarse, por el contrario, en estos dos últimos aspectos.<sup>29</sup> La segunda se relaciona con el sentido que se

---

<sup>29</sup> Para una posible explicación de este aspecto ver: Teodosio Fernández Rodríguez, “Las tensiones ideológicas de Arguedas en *Raza de bronce*”, en Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, edición de Antonio Lorente Medina, Madrid, París, México, Buenos Aires, Sao Pablo, Lima, Guatemala, San José de Costa Rica, Santiago de Chile, ALLCA XX, 1997, p. 521.

le puede atribuir al siguiente hecho: una aventura que comienza como el contacto de tres personajes con una realidad desconocida se convierte, de un momento para otro, en una experiencia desastrosa de la que los personajes no podrán extraer más que consecuencias negativas.

Contrariamente a la imagen que obtiene el lector al final del libro primero, el viaje inicial por espacios extracomunitarios no conocidos por los personajes abre para ellos una posibilidad de aprendizaje positivo y de contacto fructífero. Gracias a Manuno, el guía de la expedición —un “mediador”, en el sentido que Ángel Rama le otorga a este término<sup>30</sup>— el protagonista, llamado Agiali, y sus dos compañeros, tienen la oportunidad de que otras costumbres y formas de vida les sean reveladas, y de que puedan entablar con ellas un diálogo, si no equitativo, que sí presupone al menos cierta horizontalidad. Manuno, que pertenece también a la comunidad indígena, conoce la realidad exterior a la hacienda de sus viajes anteriores. Este hecho, además de hacer que pueda cumplir con la función de mediador, introducirá una dimensión en la novela que resultará por demás problemática, y que será la que termine revelando las contradicciones ideológicas del texto. Por eso, centraremos el análisis en su figura, y en las consecuencias que se desprenden de su actuación pero, sobre todo, de su muerte.

A Manuno se refiere por primera vez uno de los ancianos, en casa de Wata-Wara, cuando aún los cuatro personajes no han abandonado la comunidad para iniciar el viaje. Ante los consejos que la madre de la protagonista da a Agiali para el camino, uno de los ancianos interviene diciendo: “—Van con Manuno, y ése ya conoce bastante esos sitios”.<sup>31</sup> Sin embargo, la verdadera descripción la ofrece un poco después el narrador:

Viajero infatigable, conocía todos los rincones de Yungas y de los valles cercanos a La Paz, donde debiera realizar positivos negocios, porque a la vuelta de cada uno de sus viajes casi nunca dejaba de aumentar el caudal de su hacienda [...] lo que demostraba hasta la evidencia no ser exageradas las relaciones que hacía del país al que iban ahora [...].<sup>32</sup>

Manuno es, de esta manera, un indígena que goza de un prestigio especial frente a sus compañeros. Siendo de la comunidad, sabe cómo manejarse fuera de ella de manera satisfactoria. Su edad avanzada parece corroborar, además, su experiencia e idoneidad para la función que cumplirá en el trayecto. Más adelante, vemos que su labor

---

<sup>30</sup> Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, Montevideo, Arca Editorial S. A., 1989, pp. 99-100.

<sup>31</sup> Alcides Arguedas, ob. cit., p. 16

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 18.

comienza ni bien traspasar el límite que separa el mundo conocido del espacio por descubrir: “Al otro día, despuntando la aurora, prosiguieron el viaje. Ya desde extramuros comenzó a cambiar el paisaje”.<sup>33</sup> A partir de allí es cuando los personajes empiezan a recibir del guía múltiples consejos: los mejores caminos a seguir, la mejor manera de comerciar con desconocidos y de hacer valer las mercancías que llevan para realizar buenos trueques, quiénes son los mejores compradores. Una y otra vez, a pesar de que en algunas ocasiones sus compañeros dudan de su capacidad de negociación, Manuno demuestra poder llevar adelante relaciones de intercambio en las que sus conocimientos le sirven para no dejarse engañar y obtener, a su vez, ciertas ventajas. Bajo su supervisión y enseñanzas, la salida de las fronteras de la comunidad puede convertirse en una experiencia agradable, en la que la hostilidad de ciertos contactos no disminuye el disfrute de lo que van conociendo y aprendiendo:

Iban en fila los tres, deleitándose ante las ramas rendidas por las abundancias del fruto [...], maravillados de que hubiese tantas aves de vivos colores y cuya armoniosa algarabía llenaba de alegre rumor los espacios rutilantes [...]. Respiraban con fruición el aire impregnado con todos los perfumes de las flores silvestres que brillaban en el suelo [...].<sup>34</sup>

La situación cambia drásticamente poco después. Manuno aconseja, de forma curiosamente inapropiada para la pericia que ha demostrado, que pasen por uno de los brazos del río para llegar más rápidamente a la casa de un valluno al que conocieron poco antes, llamado Cisco, quien les ha ofrecido alojamiento. Alentados por la presencia de otro hombre que también se dispone a cruzar, entran los cuatro al agua, arrastrando sus mulas. En ese momento, una de ellas es llevada río adentro por la fuerza de la corriente y Manuno se lanza desesperadamente a salvarla, pero es vencido él también por la fuerza del agua: “resonó un postrer alarido, ahora de dolor, y el cuerpo desprendióse de la piedra para ir a reunirse al de la bestia, que seguía rodando, informe...”<sup>35</sup> A partir de esta desaparición, que deja al resto de los personajes con una aterradora sensación de orfandad, la trayectoria del camino que todavía les queda por recorrer se tornará en una auténtica pesadilla. Aunque por momentos parecen poder poner en práctica lo que han aprendido, el recorrido por el valle les dejará una visión del

---

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 19.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 30.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 51.

mundo exterior como un lugar esencialmente hostil, del que solo querrán escapar para volver a la vida conocida de la comunidad.

Es cierto que este último episodio, menor si se tiene en cuenta su posición y su importancia en el contexto general de la narración, puede no tener mayor relevancia ni un significado especial considerado en sí mismo. Sin embargo, es suficiente para cambiar todo el sentido del viaje, y para alterar la visión que los personajes tienen de sí mismos y de su capacidad de actuación en un espacio exterior al lago, a la comunidad y a la hacienda. Mi hipótesis es que, teniendo presente el contexto ideológico en el que fue escrita la novela, y si estamos dispuestos a entender el episodio como la escenificación simbólica de un conflicto que es, en realidad, el del propio proyecto homogeneizador, podremos entender la desaparición del mediador como el resultado de dos estrategias diferentes en el tratamiento de la heterogeneidad. Estas estrategias son, a mi juicio, las que reelaboran y actualizan las líneas principales del pensamiento decimonónico y las operaciones ideológicas que, en ese contexto, sirvieron para delimitar al “pueblo” y dotarlo de contenido. Veamos lo que sucede con más detalle.

La manera en que Manuno desaparece de la acción es, como adelanté, un tanto extraña. Su muerte en el río parece contradecir una experiencia y una pericia que ya se habían corroborado en múltiples episodios. No solamente porque corre detrás de la mula arrastrada por la corriente, sino porque insiste en realizar un cruce peligroso por el agua cuando, supuestamente, “[él] ya conoce bastante esos sitios.”<sup>36</sup> Otro dato, sin embargo, resulta más significativo. Poco antes, Manuno se queda rezagado, curando una de sus bestias, mientras el resto de los personajes continúa solo. En el corto recorrido se encuentran con Cisco, el lugareño que mencionamos anteriormente, quien empieza a hacerles preguntas y termina dándoles consejos sobre qué curso del río tomar y en qué momento. Desde ese momento, el avance del grupo parece depender de este nuevo personaje: los invita a hospedarse en su casa, hacia la que se dirigen poco después, salva a la mula de Agiali de morir empantanada, y les ofrece sus conocimientos acerca de los traicioneros cambios del río, una ayuda que en ese medio es casi tan vital como la anterior. Peo, ni bien los cuatro indígenas vuelven a quedar solos, Manuno los insta a cruzar la corriente y en ese momento se produce su muerte.

Aunque muy breve y, en apariencia, de trascendencia mínima, la inclusión de Cisco en la acción parece cumplir un cometido particular: ser la contrafigura de Manuno

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 16

y, por breves instantes, desestabilizar su autoridad. Cisco conoce mucho mejor que el guía los parajes que están recorriendo como habitante del valle que es, pero además, conoce también la tierra de la que vienen los indígenas. Habla del valle, y de las diferencias entre él y el lago, con absoluta seguridad, como momentos antes lo hacía Manuno, y traduce su conocimiento con el mismo sentido práctico. Es, además, el único en lo que va del viaje que aconseja a los tres muchachos en ausencia de su propio guía. Todo ello lo coloca en idéntica posición que la del mediador, solo que como representante del mundo de fuera:

Pudiera que nos ataje la *mazamorra*, de Huanuni, y en ese caso, no hay más que dormir en el aire, en el campo, o retroceder para buscar abrigo en Guaricada o en cualquier otra finca.

—¿Y qué hacemos?

—Deben apurarse. En estas cercanías no hay ningún caserío y, por lo que veo, ustedes no llevan bastante forraje para sus bestias. Para encontrarlo, aún tienen que andar unas dos leguas, y creo que hasta entonces los coge el agua.<sup>37</sup>

Puede suponerse que la autoridad de sus palabras produce en los personajes una fuerte impresión porque, una vez que Manuno vuelve y deben reanudar el camino —ahora sin Cisco— las razones que han escuchado de boca del desconocido les sirven para oponer al guía una tímida resistencia:

—Ha dicho que bajemos por la orilla, hasta encontrar el río grande...

—No hay que creerle —repuso el guía—. Lo dijo porque tenemos que atravesar algunas huertas, y los vallunos temen que les roben su fruta.

—¿Y si no fuera por eso? —arguyó Quilco.

—Por eso es. [...] pero si quieren, sigamos la mazamorra [...].<sup>38</sup>

El valluno vuelve a aparecer luego, en el episodio de la mula, y cuando despide a los cuatro indígenas lo hace con un consejo de prudencia y con un largo comentario acerca de los peligros del río, que conoce a la perfección. Su presencia en la novela concluye aquí, y los personajes no vuelven a recordarlo en ningún otro momento. Manuno, sin embargo, inmediatamente después de esa larga reconvención acerca del medio hostil al que se enfrentan, reacciona con enojo ante la reticencia de uno de sus compañeros para cruzar el brazo de agua, una actitud que éste justifica en las palabras de Cisco. Tildándolos de cobardes, Manuno los incita a cruzar, con las consecuencias

---

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 39-40

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 43.

que ya conocemos. Todo el episodio en conjunto ocupa un poco menos que dos capítulos, y la aparición de Cisco y la muerte de Manuno se resuelven en el tercero, donde ambos desaparecen. Manuno volverá a ser mencionado cuando den la noticia de la muerte a su mujer, para después ser olvidado completamente.

A pesar de su brevedad, creo que las consecuencias de este episodio son fundamentales para prefigurar el principio desde el cual se representará, a lo largo de toda la ficción, al pueblo llano de *Raza de Bronce*. Mi hipótesis es que el único beneficiario de la desautorización de Manuno por parte de Cisco, y de su posterior muerte, es el propio narrador, quien se alzaría, gracias a esta estrategia, como la única voz dentro de la novela con autoridad para hablar del mundo indígena.

Existen varias razones que nos pueden hacer pensar en Manuno como un rival ficticio del narrador. Ambos son, de algún modo, portadores de una palabra legítima, aunque en distintos niveles y, a la postre, incompatibles entre sí. El narrador de *Raza de bronce*, en ejercicio de su omnisciencia, ejerce un férreo control del universo de ficción: dirige la mirada del lector sobre las acciones y pensamientos de los personajes; reconduce las interpretaciones acerca de su comportamiento; y es el encargado de insertar el mundo narrativo en el correcto marco ideológico, del cual su propia voz es una representante. Lo que me interesa destacar, sin embargo, son las consecuencias que puede tener el hecho de que el narrador se ubique en una posición *superior y externa* al mundo ficcional. En efecto, él no forma parte de la comunidad indígena aymara, pero tampoco se identifica con los señores de hacienda; así como describe con igual minuciosidad las majestuosidades del valle y los paisajes de la pampa y el lago. La exterioridad de su punto de vista con relación a los espacios y seres que narra se complementa, además, con el de su superioridad: para poder representar espacios naturales tan diferentes como los del primer y segundo libro y, más todavía, para poder colocarse en un punto de comprensión de comportamientos y psicologías tan distantes entre sí como la indígena, la blanca y la chola, adopta un centro de mira que lo coloque por encima de ellas y lo mantenga a igual distancia de todas. Para un narrador realista, claro está, ello no es un problema, más bien puede ser el punto de partida de las convenciones del género, aunque en este caso se potencia por un medio intelectual, que es el que ya presentamos.

Esta posición de exterioridad y superioridad de la que hablamos ubica al narrador en el lugar, simultáneamente, de juez y de conductor de la acción: le permite

comentar los sucesos narrativos según un juicio que es, en realidad, anterior al texto, y relacionar las distintas dimensiones y espacios de la acción para que sean correctamente decodificados por el lector. Pero lo realmente importante es que las operaciones del narrador se transforman, de esta manera, en un ordenamiento jerárquico de la ficción con respecto a sí mismo, que organiza el texto de acuerdo a una relación de verticalidad entre él y los personajes. Por fuera y por encima de ellos, es portador de una palabra legitimada de antemano y utilizada en la ficción para ser la garantía de la verdad de lo que dice. Posición privilegiada pero también paradójica, puesto que depende, en gran medida, de asegurar de forma permanente que, estando por fuera, puede aún hablar con propiedad sobre otras realidades y, estando por encima de ellas, es aún más ecuánime.

De forma absolutamente opuesta, la actividad mediadora de Manuno inaugura la posibilidad de un relacionamiento horizontal —dentro del espacio mismo de la verticalidad que supone la palabra del narrador— donde no existe la exterioridad: el contacto entre culturas se convierte, a través de su conocimiento, en una experiencia vivencial, realizada cara a cara por sus propios miembros. Dado que la mayoría de los personajes que encontrarán en el recorrido son también hombres y mujeres de su misma condición, tan pobres como ellos y, en muchos casos, igual de desamparados frente a la naturaleza, el viaje puede ser considerado como una posibilidad y como una prueba, en dos sentidos: aquella que supone desligarse de las jerarquías a las que los somete su condición de colonos; y la que reside en la capacidad de aprender de una realidad desconocida y llevar adelante un intercambio satisfactorio. Manuno es quien logra que esto se cumpla: gracias a su experiencia y conocimiento, el grupo de indígenas puede conducirse en el “mundo exterior” a través de un contacto enriquecedor, en lo que tiene de descubrimiento cultural, y beneficioso, en tanto las negociaciones van permitiéndoles valorar sus propios productos y hacerlos valorar a los demás. Es, en suma, una demostración: la de que pueden salir de la comunidad, entablar un diálogo equitativo con el afuera y, como resultado, obtener una mirada más justa de ambos mundos. La palabra del guía, desde esta perspectiva, se enviste con un valor de verdad de un orden radicalmente diferente a la del narrador, la de la horizontalidad y la interioridad. A través suyo habla la cultura indígena *por sí misma*, interpretando la realidad desde sus propias percepciones y valores, y negociando de acuerdo a un interés que no atañe más que a los involucrados.



Si pensamos en la salida de los personajes indígenas desde este punto de vista, como un diálogo con otros hombres que, sin intermediación externa ni supervisión alguna, llevan a cabo con resultados positivos, podemos entender por qué el viaje adquiere una dimensión de amenaza que aparentemente no tiene. En él, la voz de Manuno se convierte en antagonista de la del narrador: en el interior mismo de la palabra que habla desde fuera de la comunidad y por encima de ella, se cuele otra que habla desde dentro y, por ende, sin distancias entre sí y la experiencia vital que transmite. La autoridad del guía indígena es, en virtud de su lugar de enunciación, opuesta pero también superior a la del narrador: se profiere desde una interioridad que este último no tiene. Sin quererlo, la novela ha abierto un espacio de rivalidad que debe ser cancelado. Cisco, a mi juicio, es quien posibilita esa cancelación.

Una primera conclusión podría ser, entonces, que la función del valluno es la de ofrecer una tácita evidencia de que la autoridad de Manuno es solamente parcial, capaz de funcionar de manera limitada y, en ningún caso, de realizar un intercambio de informaciones que asegure la supervivencia del grupo. Ya vimos cómo sus mismos compañeros indígenas comparan los datos provenientes de ambas fuentes y se atreven a discutir, aunque lacónicamente, las decisiones del guía. Cuando, más tarde, Cisco se extiende en sus juicios acerca del río, cómo es de arbitrario, cómo ofrece una resistencia tenaz a la lucha del hombre, Manuno será incapaz de entender en su verdadera profundidad el contenido de los comentarios. En un gesto que le resultará fatal, desestima los consejos de Cisco en relación a la fuerza y a los caprichos del agua. El resultado es evidente: pone en riesgo la vida de sus compañeros y pierde la suya propia.

No obstante, este socavamiento de la autoridad del mediador tiene aún una consecuencia más honda. Podemos pensar que, lo que en realidad se cancela con la muerte de Manuno, es la posibilidad misma de que los miembros de una comunidad indígena —y, por extensión, toda ella—, presentada desde el comienzo como aislada y endogámica, puedan ser capaces de superar el miedo que les produce el exterior y sepan realizar, por intermediación de uno de ellos, un acercamiento no problemático a otras formas culturales, sin necesidad de tutores ni vigilantes. Este es, en efecto, el meollo mismo del antagonismo: el viaje de los personajes se inicia como una exitosa demostración de autonomía; llevada a su extremo, sin embargo, supone ir en contra de la intención que después se revela como clave de la lectura: hacer evidente que, solo mediante una reacomodación planificada y guiada desde fuera por los sectores sociales

más idóneos, es posible incorporar el mundo indígena a la civilización sin grandes traumas. La asunción de fondo es, obviamente, que las propias comunidades son incapaces de realizar este movimiento por su propia cuenta. Permitir que el viaje prosperara en los mismos términos que empieza, con un personaje como Manuno perfectamente capacitado para conducir el encuentro y llevarlo a buen término, hubiera minado y finalmente desmantelado todo aquello que el narrador representa: la proyección en el texto de un espacio jerarquizado en el que una autoridad, desde fuera y desde una instancia superior, dictamina qué es mejor para el indígena y cómo debe conducirse fuera de su “medio natural.” La premura con que se cierra una experiencia de contacto capaz de problematizar el subtexto ideológico de la novela explica por qué, durante el resto del recorrido, la “orfandad” los tres personajes pueda ser entendida como una larguísima demostración de su incapacidad para bastarse *solos* en un ambiente desconocido. De hecho, cuando la salida llegue a su fin, lo único que querrán será volver a la comunidad, encerrarse en ella, y no tener que enfrentar nuevamente la realidad exterior. Cancelada la alternativa de una integración realizada por los propios indígenas, la verdad que encarna el narrador se vuelve necesaria: es el único que queda en el texto legitimado para hablar del indio: su rival ha desaparecido y, con él, el proyecto antagónico.

Las que, hasta ahora, han sido conclusiones del análisis de un episodio singular, pueden ofrecernos un terreno fértil para pensar en los recursos que adoptaron las novelas de comienzos del XX para representar los espacios y las poblaciones heterogéneas, dentro del contexto de las expectativas por reconstruir la unidad del “pueblo” de la nación. Así, si ampliamos las dos estrategias que acabamos de identificar, para hacerlas capaces de amoldarse a otros contenidos, veremos que se repiten en los demás textos, con el mismo objetivo. Estas dos formulaciones literarias serían: por un lado, la demostración de que los grupos étnica y socialmente diferentes no pueden incorporarse por ellos mismos a la nación, porque carecen de la capacidad necesaria para hacerlo, necesitando por ello de la tutela de los sectores ilustrados; por el otro, la cancelación del antagonismo, como la forma más idónea para llevar a cabo una reforma, despojándola simultáneamente de la amenaza de un quiebre social o institucional. A través de la literatura, ellas estarían reflejando la manera en que los escritores de un momento histórico particular imaginaron soluciones al estado fragmentado de la nación. Asimismo, expresarían las tensiones y conflictos que esos

imaginarios enfrentaron, reproduciendo los dilemas que las elites no pudieron resolver a lo largo de todo el XIX. Por ello, no es de extrañar que recuperen la dicotomía civilización/barbarie, aplicada tanto a los hombres como a los espacios naturales, a las que la reflexión del momento dio idénticas configuraciones. Lo bárbaro y la no-ciudadanía fueron caracterizaciones intercambiables que definían, por igual, a los sectores y a la naturaleza indómita, perturbadores los dos del proyecto civilizador.

Para comprender mejor cómo funciona el mecanismo de clausura del antagonismo —el primero que desarrollaremos— veamos lo que dice José Miguel Oviedo sobre el regionalismo en su *Historia de la Literatura Hispanoamericana*:

era necesario [...] hacer mediante la literatura un viaje exploratorio “tierra adentro” del que podía volverse con tesoros ocultos o terribles realidades ignoradas. A través de este esfuerzo por reconocer lo propio, lo que —estando tan cerca— había pasado desapercibido o había sido soslayado por la historia, se reafirmaba la concepción de América como un “continente desconocido.”<sup>39</sup>

Posteriormente, Oviedo habla de esta actitud de reconocimiento de lo propio como un “censo” o un “registro de la realidad nacional”,<sup>40</sup> que permitiría dar cuenta de una vasta complejidad, aparentemente desconocida hasta el momento. Sin embargo, y como ya lo hemos dicho, esta literatura se mueve en dos direcciones: por una parte, la de la voluntad de acercarse a las realidades mal comprendidas y peor integradas de los grupos marginados, desde una actitud que hemos calificado de empática o moderadamente reivindicativa; por otra, la de la necesidad de realizar un ejercicio de traducción de esas mismas realidades para exponer sus causas y condiciones a los sectores ilustrados, a la vez que se los convertía en uno de los objetivos de la crítica por la mala conducción de la política, la explotación económica, la indiferencia cultural, o por todo ello junto. La intención de esto último era que ese conocimiento ayudara a revertir el estado de oposición entre los distintos sectores de la sociedad, desarticulando el peligro de su fracturación y recomponiendo la unidad nacional. De este modo, hacer hincapié solo en la dimensión del diagnóstico de la heterogeneidad implica desconocer que los textos no pretendían ser la simple descripción de una nación escindida, porque ello hubiera entrañado el riesgo de terminar reafirmando el mismo estado de cosas que se intentaba subsanar. Lo que se pretendía era dar con una fórmula para reunir al cuerpo

---

<sup>39</sup>José Miguel Oviedo, *Historia de la literatura hispanoamericana: posmodernismo, vanguardia, regionalismo*, vol. III, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 200.

<sup>40</sup>Ibíd., p. 228.

político, no para regocijarse en mostrar su dislocación. Aunque las novelas se acerquen con minuciosidad a los detalles de lo heterogéneo, no promocionan el antagonismo, por el contrario, tratan de clausurarlo. De ahí que sea necesario enfatizar la importancia del movimiento opuesto al anterior: el de desactivar, de una u otra forma, los elementos de peligrosidad o amenaza que pudieran representar los grupos excluidos, haciendo que la recuperación de la diferencia y la crítica a las elites sean, en última instancia, una forma de apelar a la capacidad de estas últimas para resguardar el orden establecido.

Por esta razón, y en el caso de *Raza de Bronce*, nos es imposible estar de acuerdo con la opinión de René Prieto, acerca del objetivo que se persigue en la novela con la rebelión final de los indígenas. Según este crítico:

Los autores del siglo XIX y de comienzos del XX señalaron la necesidad de mejorar la situación de los indios; las novelas indigenistas de los años 10 y 20 mostraron que *para mejorarla se requería de una revolución*.<sup>41</sup>

Lo que hemos enfatizado en cursivas es en realidad lo discutible. La explosión de ira de la comunidad, frente a los abusos repetidos y la afrenta final a Wata Wara, termina en un acto de venganza contra la hacienda. Las palabras de Choquehuanka, y el dolor de Agiali, extienden entre los indígenas una sola respuesta: “¡Hay que matarlos!”<sup>42</sup>, y poco después el narrador agrega: “Nunca discursos de violencia y odio produjeron en una reunión de hombres tan grande arrebato de cólera como las palabras medidas, pero de honda intención, del viejo Choquehuanka [...]”<sup>43</sup> Los indígenas bajan de la colina con furia reconcentrada y hacen arder la hacienda, justo cuando está asomando un nuevo día. La novela finaliza allí, y el mensaje que parece quedar es que podría estar comenzando una nueva etapa en la que los indios tomarán las armas para hacer justicia por sus propias manos y, así: “abrir entre ellos y nosotros profundos abismos de sangre y muerte, de manera que el odio viva latente en nuestra raza, hasta que sea fuerte y se imponga o sucumba a los males [...]”<sup>44</sup>

Frente a esta imagen final es necesario, sin embargo, hacer varias consideraciones. No creo que pueda decirse que ella convoca a una revolución, como opina René Prieto, porque no hay elementos que indiquen una planificación, una

---

<sup>41</sup>René Prieto, “La literatura indigenista”, en Roberto González Echevarría y Enrique Pupo Walker, *Historia de la literatura hispanoamericana, siglo XX*, vol. II, Madrid, Editorial Gredos, 2006, p. 182. Énfasis mío.

<sup>42</sup> Alcides Arguedas, ob. cit., p. 341-342.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 345.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 344.

dirección específica del cambio —más que el castigo a la injusticia— ni ningún proyecto alternativo de transformación política o de trastocamiento general del orden. La representación del indígena, a lo largo de toda la novela, es de absoluta sumisión frente a la explotación y el abuso. La quema de la hacienda es una rebelión puntual, en cierta forma, la respuesta “natural” a una situación de extrema vulnerabilidad, aunque de allí no se pueda inferir, ni que poseen una capacidad de movilización más allá de la venganza puntual que los anima, ni que el propio Arguedas estuviera pensando en la revolución como forma de solución. Más bien estamos de acuerdo con la opinión que tiene el crítico Rodríguez-Luis al respecto:

la rebelión indígena no se plantea en *Raza* como el comienzo de un proceso de reivindicación [...] sino como un recordatorio a los opresores por parte de los oprimidos de que no son tan serviles como aparentan ser.<sup>45</sup>

El levantamiento funcionaría así como un recordatorio, dirigido a los grupos que permiten tan brutal expoliación económica —y que no son los representados por el hacendado de la ficción, a los que Arguedas consideraba como oportunistas, sino los grupos en el poder que permitían la situación privilegiada de dichos hacendados— del peligro que corren al minar las bases de su propia situación de dirigentes. La pintura criminalizante del final, muy a tono con los discursos de la guerra de razas que surcaba el imaginario boliviano posterior al enfrentamiento federal<sup>46</sup>, habla más por lo que calla que por lo que dice. Lo que dice: que los indígenas tienen también un límite de paciencia que *no se debe traspasar* a riesgo de caer en un antagonismo imposible de resolver. Lo que calla: que aquellos a quienes se dirige la novela, como público lector, tienen en sus manos las herramientas para resolver el conflicto *antes* de que se llegue al punto de fractura. A este respecto, baste decir que si las amenazas de insurrecciones populares no eran suficiente advertencia, la revolución mexicana, ocurrida pocos años antes, podía dar una idea cabal de lo que sucedía cuando no se solucionaban a tiempo los antagonismos. Por ello, es interesante poner en relación el final de la novela con las reflexiones de la nota del autor:

---

<sup>45</sup> Julio Rodríguez-Luis, “*Raza de bronce* entre la reivindicación y la discriminación racial del indígena” en Alcides Arguedas, ob. cit., p. 514.

<sup>46</sup> Ver Marta Irurozqui, “La Guerra de Razas en Bolivia...” ob. cit; —, “¿Qué hacer con el indio? Un análisis de las obras de Franz Tamayo y Alcides Arguedas”, en *Revista de Indias*, núm. 195/196, vol. LII, mayo-diciembre, 1992, pp. 559-588.

Este libro ha debido obrar más de veinte años en la conciencia nacional, porque de entonces a esta parte y sobre todo en estos últimos tiempos, muchos han sido los afanes de los poderes públicos para dictar leyes protectoras del indio, así como muchos son los terratenientes que han introducido maquinaria agrícola [...] abolido la prestación gratuita de ciertos servicios y levantado escuelas en sus fundos.<sup>47</sup>

Que Arguedas pueda jactarse de que su novela ha producido, con el tiempo, mejoras en las condiciones de vida del indígena y en su situación laboral indica, creo, que su intención era marcar el camino de la inserción, no el del ahondamiento de las rupturas y las exclusiones. Por esta misma razón, dejar sugerida la posibilidad de un levantamiento indígena generalizado hubiera implicado asumir que la fractura social de Bolivia era irreparable, lo cual hubiera supuesto también renunciar de antemano al ideal de la unidad cultural colectiva. La operación que consiste en eliminar aquellos elementos de las culturas marginadas que pudieran resultar en una verdadera amenaza, como antagonistas del *status quo*, se realiza aquí de forma inversa. Frente a unos sectores políticos y económicos aparentemente ciegos ante la realidad, *Raza de bronce* prefiere representar *en la ficción* las consecuencias de un episodio de violencia para evitar que éste se diera *en la realidad*. Allí es donde, en definitiva, debía realizarse la homogeneización tan deseada. De esta manera:

Los proyectos reformadores de Arguedas, salvo exigencias éticas, nada añaden a los que en teoría guiaban la política de los gobiernos liberales; no suponen la liquidación de esos programas, sino su perfeccionamiento, o, lo que es igual, la censura de su realización defectuosa, con la pretensión indudable de contribuir al logro de un futuro mejor para el país.<sup>48</sup>

Lo que hemos analizado con cierta extensión en la ficción de Arguedas, sucede también en las novelas de la tierra. Si Doña Bárbara es el elemento peligroso en el texto de Gallegos, porque encarna un caciquismo que es visto, doblemente, como dañina supervivencia del pasado y como regencia de la arbitrariedad más absoluta, Santos Luzardo logrará que ella termine eliminándose, pero se casará con su hija, a quien previamente ha “civilizado” mediante la instrucción. Dicho gesto parece asegurar que la separación inconciliable de civilización y barbarie se convierta, simbólicamente, en la unión fructífera que, se puede suponer, regenerará al llano. Es más, el combate de Santos contra Doña Bárbara es, también, una lucha contra su propia historia de barbarie

---

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 348

<sup>48</sup> Teodosio Fernández Rodríguez, “Las tensiones ideológicas de Arguedas en *Raza de Bronce*” en Alcides Arguedas, ob. cit., p. 534

—el primer gesto de arbitrariedad es la demarcación del llano por parte de Evaristo Luzardo, seguido por la larga historia de las luchas interfamiliares— de manera que la victoria final llega como resolución de un antagonismo que debe vencer él mismo en su interior, como prolongación de su propio pasado. Los elementos peligrosos son desarmados a último momento en la recurrencia a la imagen de la familia como metáfora de la nación,<sup>49</sup> donde el matrimonio de Marisela y Santos funciona como la nueva piedra fundacional de la patria homogeneizada, que en este caso se queda con lo mejor de los dos mundos.

Aunque el antagonismo quede más bien relegado en *Don Segundo Sombra*, por las admiradas descripciones de la vida gaucha que ocupan casi toda la novela, se presentará, al final, cuando Fabio Cáceres reciba la noticia de la herencia de su padre y sienta que es convertido, contra su voluntad pero automáticamente, en un *señorito*, perdiendo el mundo estoico y valiente del resero, que tanto le había costado conquistar. Su lucha contra este destino impuesto desde el exterior es la negación a cambiar de lugar en dos mundos antagónicos, que identifican a “los de arriba” y a “los de abajo” y que, en principio, son incompatibles. Un adelanto de cómo se resolverá finalmente la oposición se da en el diálogo de Fabio con Raucho, el hijo de Galván: “—¿Sabés lo que sos vos? [...] Un cajetilla agauchado. —[...] Yo soy un cajetilla agauchado y vos, dentro’e poco, vah’a ser un gaucha acajetillado.”<sup>50</sup> Efectivamente, cuando la narración salte tres años hacia el futuro, el primer elemento que, de forma nada fortuita, indica que se están reconciliando ambas realidades es que Fabio, aún conservando su indumentaria y costumbres de gaucha, ha comenzado a manejar los referentes de la literatura culta y “buscaba instruir[se] con tesón.”<sup>51</sup> “Cajetilla agauchado” o “gaucha acajetillado” son dos maneras casi iguales de resolver en un “punto medio” ficticio otra cultura que buscaba reconciliarse consigo misma.

Quizás el caso más difícil sea el de *La Vorágine*, porque no creo que haya aquí una resolución real del antagonismo. Cuanto más si tenemos en cuenta que el propio desequilibrio e inestabilidad de Cova funcionan muchas veces como un punto de mira

---

<sup>49</sup> Doris Sommer es quien más largamente ha estudiado este tema, pero también es objeto de reflexión por parte de Antonio Cornejo Polar. Doris Sommer, *Foundational fictions: the National Romances of Latin America*, Berkeley, Los Ángeles, London, University of California Press, 1991; Antonio Cornejo Polar, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Editorial Horizonte, 1994.

<sup>50</sup> Ricardo Güiraldes, *Don Segundo Sombra*, edición de Sara Parkinson de Saz, Madrid, Ediciones Cátedra S.A., 1990, p. 305

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 311.

que desestabiliza, a su vez, los significados del texto, impidiendo focalizar los antagonismos a un nivel diferente de su propia subjetividad. Parece evidente, sin embargo, que la selva es el elemento opositor al proyecto de homogeneización nacional por varias razones. Es el lugar, como ha sido dicho muchas veces, del caos, de lo que no tiene orden, incompatible con la civilización. Es, simbólicamente también, la hembra que se fertiliza a sí misma, cortando de cuajo la posibilidad de una restauración a través de la metáfora de la familia, patente en el hecho de que Cova es incapaz de funcionar como la presencia masculina que impone el orden. Pero, sobre todo, y aquí es donde puede encontrarse una alusión a la necesidad de abolir el antagonismo, la selva es el espacio de la ilegalidad. Los hombres que, escondidos en su inaccesibilidad, explotan a otros hombres están territorialmente fuera de la patria, en una tierra de nadie que no tiene ley ni obedece a centro o gobierno que no sea el propio sistema de explotación y sus eventuales cabecillas. En ese panorama, el Cónsul, como representante de la ley que Cova invoca con desesperación creciente, parece ser el único depositario de las expectativas de una reconciliación. La homogeneización es, de hecho, la extensión de la legalidad de la nación a los espacios que le pertenecen, lo que posibilitará, en el texto, tanto la crítica como la esperanza.<sup>52</sup> Por un lado, Cova pensará que es probable que el Cónsul ni siquiera se moleste en mandar ayuda, porque la ley no se ocupa de lugares que no aparecen en el mapa; por otro, no dejará de apelar a él como la única posibilidad

---

<sup>52</sup> Es interesante poner en relación la ilegalidad que se desarrolla en la selva —que no deja de ser una de las manifestaciones de su propia alteridad radical, lo que se expresa en las descripciones que de ella se hacen como el espacio del caos— y su contrapartida, la legalidad de la nación, con la recepción que tuvo *La vorágine* en Colombia, y los comentarios que de ella hicieron otros intelectuales, contemporáneos de Rivera. Todos coinciden, en general, en interpretarla en esas mismas dos direcciones: por un lado, atribuirle una condición fantástica, maravillosa, irreal, de fábula o cuento, que la expulsa del reino de lo comprensible y la convierte en un lugar difícil de incorporar a la realidad tangible y concreta de la nación; por otro, el de la necesidad de que ella rescate, en un acto patriótico sumo, a esos “hijos” —como dice Guillermo Manrique Terán— que han quedado por fuera de los beneficios y ventajas de la patria. La siguiente cita, del propio Terán, aunque larga, merece la pena ser citada, porque en ella se activan las tres dimensiones de la nación que estamos viendo: la de la patria que mantiene una relación afectiva con sus vástagos, la de un plexo institucional por el cual se define al “pueblo”, y la de la oposición civilización-barbarie, que es también la del pasado heredado contra la razón y la voluntad modernas: “Parécenos inverosímil que en Colombia, al margen de una civilización cívica más o menos durable, la amparo no ya nominal sino efectivo de una legislación libertaria que aspira a dominar todos los ámbitos territoriales, discorra aún el fantasma de la esclavitud sin remedio, y un abominable ejercicio de abyección sobre los humildes ciudadanos del desierto [...]. Es verdad que la acción administrativa del centro a la periferia ha tropezado siempre en nuestros bellos y feroces países de América contra el dominio ancestral de los cabecillas autónomos y de los atezados tiranuelos; pero no lo es menos que una acción perentoria de piedad humanitaria [...] obliga y compromete a Colombia en sentido de extremar su solicitud en pro de sus propios hijos escarnecidos por la codicia monstruosa y anónima en nombre de la ley de la selva primitiva”. Guillermo Manrique Terán, “La vorágine” (1924), en Montserrat Ordóñez Vila (comp.), *La vorágine, textos críticos*, Bogotá, Alianza Editorial, 1987, pp. 37-38. En la misma compilación, ver también: Luis Eduardo Nieto Caballero, “La vorágine” (1924), pp. 29-35; Eduardo Castillo, “La vorágine” (1924) pp. 41-43; Antonio Gómez Restrepo, “La vorágine” (1925), pp. 45-47.



existente de salvarse ellos y de redimir a sus compatriotas. La clausura del antagonismo es, en todo caso, ambigua, al no poder resolverse más que en un plano hipotético, que es el que corresponde a las fabulaciones de Cova. Que la nación debería ser capaz de eliminar con su ley los espacios de ilegalidad que, como abismos, existen dentro de sí misma, es sin duda un deseo de homogeneización. Y a este respecto no hay que olvidar que el Cónsul viene a buscarlos al final de la novela, pero a Cova y a sus compañeros ya se los ha tragado la selva, y de los demás explotados nada se dice.

Pasemos ahora a la segunda figura retórica. Ella posee, quizás mucho más que la anterior, una repercusión específicamente política, al ser la representación de la capacidad de ciudadanía que tienen estos grupos heterogéneos. La verdadera dimensión de la voluntad de generar un “pueblo” amplio, puede ser medida en las novelas a través de ese espacio que media entre una mirada respetuosa de sus costumbres y concepciones, y unas atribuciones que se vuelven sistemáticamente negativas cuando atañen al ejercicio de la soberanía. La comprobación de que estas poblaciones aún no están preparadas para integrarse por propia iniciativa y voluntad, dará pie a una imagen benévola de la homogeneización —y de los grupos que la sostienen— como la mejor opción para universalizar al pueblo soberano.

Empezaré, nuevamente, por *Raza de Bronce*. Podemos preguntarnos qué hay de positivo en la imagen que Alcides Arguedas nos ofrece de los aymarás o en el tratamiento que realiza del tema. Algunos elementos pueden darnos una idea. El narrador reconoce en Choquehuanka, por ejemplo, al portavoz de la sabiduría ancestral indígena, y el tratamiento que de él hace es respetuoso y comprensivo. Es bastante evidente, asimismo, que habla desde el reconocimiento de una injusticia, aquella que somete a los indígenas a la arbitrariedad de los patrones, a un trabajo enajenante y a la vulnerabilidad agregada de una legislación que no los reconoce ni ampara. Expresa además, por lo menos en principio, la voluntad de otorgar la parte de responsabilidad que corresponda a cada cual en el estado de la nación, más allá de lo que podamos decir de la posición que se asigna el propio Arguedas en ese tribunal.

Pero lo que nos interesa sobre todo es la imagen que el texto ofrece de la comunidad indígena. Para empezar, porque existe una intención de entender su cultura como una manifestación condicionada por una situación histórica, económica y social particular, y no únicamente en comparación con los valores de la civilización occidental. Esto le ofrece una perspectiva un poco más ajustada de la realidad que la

simple comparación etnocéntrica. Sin duda Arguedas entendía que los ritos y prácticas indígenas adquirirían valor en sí mismos solo si se derivaban de una concepción autóctona del mundo y la naturaleza. La comunidad es, por tanto, el lugar que encuadra y da sentido a esas prácticas: todos participan de rituales como el entierro de Quilco o el casamiento de Agiali y Wata Wara, o de la siembra que les permite autoabastecerse. La comunidad es, asimismo, una pirámide estructurada patriarcalmente, en la que dos hombres asumen la autoridad del saber y de la conducción política y gozan de legitimidad en las decisiones que afectan a todos. Más importante aún, ella es el ámbito sobre el que se ejerce la explotación, y desde el que se protege a los colonos, en lo posible, de las fechorías de los patrones de hacienda, o desde el que los indígenas pueden realizar algún mínimo acto de desquite. Cuando, en la terrible escena del azotamiento, Pantoja pide a los indígenas reunidos que delaten a quienes han intentado incendiar la hacienda, todos coinciden en un mutismo imposible de atravesar: “ninguno abrigaba la más remota intención de hablar y delatar a los compañeros; primero se harían matar todos a azotes, antes que traicionar a los suyos.”<sup>53</sup> Sufren las consecuencias del silencio, pero resguardan a los suyos de un castigo quizás peor. En la misma línea, el lamento por no haberse coordinado entre los músicos para hacer caer al señor y a sus amigos de los caballos, en el acto de recibimiento, demuestra que la complicidad del grupo les puede llegar a permitir algunas pequeñas revanchas, que viven todos como desquites colectivos. Las afrentas individuales son, igualmente, sentidas como un agravio que recae sobre todos. La reacción ante el asesinato de Wata Wara es suficiente ejemplo de ello.

Para nuestro propósito importa, por el contrario, lo que la comunidad *no* es. Y sobre ello Alcides Arguedas no deja dudas. La comunidad indígena en *Raza de Bronce* no ofrece ninguna posibilidad, por sí misma, de inserción en el colectivo mayor de la nación: está aislada doblemente, por un territorio que carece de medios de comunicación que lo conecten; y por un pasado que la absorbe en forma de tradiciones y usos consuetudinarios de los que no le interesa desprenderse. Los resultados del viaje inicial son, en ese sentido, bastante elocuentes. El mundo exterior los asusta, no saben cómo lidiar con él y tampoco tienen los conocimientos que se lo permitirían. Por eso mismo, difícilmente podrían elegir de qué manera integrarse o qué objetivos perseguir con ello. Los únicos lazos de solidaridad que conocen son hacia el interior de la esfera

---

<sup>53</sup> Alcides Arguedas, ob. cit., p. 157.

comunitaria, y las prácticas políticas que gozan de legitimidad a sus ojos son el resultado de una deliberación exclusivamente comunitaria. Los patrones de la hacienda podrían llegar a ser el único débil lazo con el exterior, identificados si acaso con una cara de la nación, pero esto mal puede proveer de un terreno que les permita a los indígenas decidir el destino o la forma de su participación. Por consiguiente, la comprensión que los miembros de la comunidad indígena pueden llegar a tener de que son actores de un espacio más amplio, está por completo mediada por su situación con respecto a la hacienda. La manera en que se representan a sí mismos por fuera de los límites de ese binomio se traduce en una noción muy genérica de “injusticia” que nada tiene que ver con planteamientos puntuales de solución. Puesto así, es fácil ver que Arguedas les niega cualquier capacidad de formular un proyecto político alternativo que pueda hacer frente a los empujes de la homogeneización. El antagonismo, que ya analizamos, deriva de una actitud de resistencia al cambio, no de la posesión de un plan alternativo, por parte de los indígenas, que puedan esgrimir en contra de los grupos en el poder y llevar a cabo concientemente. Desde esta perspectiva, se pueden explicar las atribuciones negativas que siguen dibujando una imagen del indio como elemento por fuera de la nación, incapaz de definir sus propios espacios de inserción. La embriaguez irremediable en que terminan los rituales, la capacidad de humillación ante los abusos, el apego a unas tradiciones que acatan sin cuestionar, la mezquindad en las acciones, todo ello completa un cuadro en el que lo individual confirma lo colectivo y demuestra, además, lo alejados que están de la ciudadanía y lo poco preparados que se encuentran para estar a la altura del pueblo soberano. Una imagen bien distinta a la ofrecía la realidad boliviana posterior a la guerra federal.

Una mirada a las demás novelas nos deja con un panorama similar. En *Don Segundo Sombra* se produce prácticamente el mismo ensimismamiento que en la comunidad indígena. El gaucho vive para sí, en primer lugar, y luego, si es que lo hace, para el grupo de reseros con el que convive unos días en alguna faena particular. Aunque las amistades puedan ser duraderas, como la de Fabio con el propio Don Segundo o con Patrocinio, los lazos de lealtad son muy débiles, y en ningún caso prefiguran la vida en sociedad. La novela se acerca particularmente a la concepción que Sarmientos tenía de la vida en la pampa: una soledad que inhabilitaba para cualquier preocupación por encima de sí mismo capaz de traducirse en virtudes políticas ejercidas por y para el grupo. Eso queda reservado a la ciudad, donde la vida en común va

formando el espíritu cívico. Cuando Fabio se empieza a acercar a los valores requeridos para ser un ciudadano, abandonará la vida nómada, estableciéndose en la hacienda, y comenzará a ilustrarse. La vida dura y valiente del gaucho puede ser el asiento de una existencia más auténtica, pero por sí misma, no puede proveer de lo necesario para formar la ciudadanía de la nación, a menos que se identifique con quienes ya la sustentan.

El caso de *La Vorágine* es el más extremo. Aquí no hay posibilidad de encontrar en los hombres de la selva valor alguno que sea compatible con la ciudadanía, simplemente porque la selva es el lugar de la ilegalidad. Los que sufren el sistema de explotación del caucho son, como mucho, una masa sin nombre representada para generar compasión. Los que se dedican a explotarlos son símbolos de una negatividad tan absoluta que no habría manera de pensar para ellos una forma de incorporarlos a la nación. Silva es, quizás, quien esté más cerca de ofrecer un modelo de ciudadano y, de hecho, es el único de toda la expedición que merece salvarse. Por lo demás, la incorporación es una propuesta que recae más sobre la selva como dominación del espacio físico e imposición de la ley, que sobre los hombres como reconversión hacia el ideal de ciudadanía.

Después de este recorrido es posible sacar al menos una conclusión de valor más general. Hemos partido del supuesto de que *Raza de Bronce*, y las tres novelas de la tierra a las que nos hemos referido, expresan la lógica de inclusión y exclusión que determinó, durante gran parte del siglo XIX, la representación de una tensión entre el “pueblo”, como la totalidad de la nación, y la diferencia radical que caracterizaba a algunas de sus partes. Eso explica por qué, aunque la inclusión de esa heterogeneidad — y de sus equivalentes naturales — era vista como una tarea impostergable en el proceso que terminaría de construir la nación, ella fue defendida solamente hasta el punto en que no ponía en tela de juicio las posiciones de privilegio o de poder de aquellos que constituían la elite y que se veían a sí mismos como la parte de la sociedad naturalmente dotada de capacidad de decisión y acción. Dos figuras retóricas soportarían, en los textos, el peso de esta tensión. Una que tiene que ver con la representación de los grupos marginados como incapaces de tomar decisiones sobre su propia incorporación, otra que denuncia la necesidad de eliminar cualquier antagonismo que hiciera pensar en una fragmentación irreparable de la nación. La última etapa de la homogeneización habría apostado así por una resolución más bien simbólica de las divisiones internas, pero no

habría podido evitar, de todas formas, reproducirlo en otro nivel: que eran quienes se consideraban a sí mismos los verdaderos representantes de la nación los que seguían decidiendo quiénes y cómo se integraban a ella.

Para concluir, me gustaría llamar la atención sobre un último punto. Adoptar el punto de vista de la homogeneización como paradigma desde el cual se pensaba en la reconstrucción nacional implicó, para los escritores de estas novelas, tener a disposición una serie acotada de estrategias para poder pensar y representar la heterogeneidad, algo así como una especie de frontera obligada de la representación que debían aceptar si no querían desbaratar los presupuestos mismos desde los que hablaban. Estas estrategias los obligaron a despojar a los sectores marcados con los signos de la heterogeneidad social, cultural o étnica, de cualquier elemento que pudiera indicar una capacidad de movilización política o de oposición al proyecto homogeneizador que fuera más allá de la mera resistencia puntual y efímera. Solo así fue posible pensar en la inclusión de los sectores marginados al pueblo soberano como una operación que ofrecía ciertas seguridades. Cualquier mínima concesión a la voluntad y la habilidad de la *plebs* para decidir, plantear alternativas, modificar propuestas, procesar el paradigma del Estado-nación desde ejes identitarios diferentes; cualquier concesión a su capacidad de generar fórmulas propias para la conducción del Estado, la economía o la identidad, los habría expuesto a tener que reconocerles un espacio autónomo de maniobra que las hubiera sacado fuera de su control.

Desde esta perspectiva, las dos estrategias literarias analizadas se unen y convergen en idéntico objetivo: negarle a la plebe sus capacidades *específicamente políticas*. La herencia decimonónica era, a este respecto, concluyente: los únicos que reunían las condiciones políticas modernas eran los grupos ilustrados que ejercían o compartían el poder. Esa es la frontera que no se puede cruzar sin pervertir el concepto de pueblo soberano desde el que se producían sus textos. Es, por otra parte, la explicación de que ellos se enuncien desde una intención positiva y terminen encontrando un límite en que esa actitud *deba* ser convertida en caracterización negativa. El pueblo puede ser rescatado desde muchos lugares. Las novelas están dispuestas a ello. La valentía de los gauchos es encomiable, la paciencia y el conocimiento del llanero son invaluable a la hora de sobrevivir en tan duras condiciones, la compenetración del indígena con su medio natural también puede ser respetada. La línea que no se puede cruzar es la que lleve a decir que todo eso, además,

los hace portadores de un proyecto político que pueden defender desde sus propios valores. Si hay algo que le está negado a este discurso literario es esa representación del pueblo bajo como *actor político antagonico activo*. La diferencia, como lugar de enunciación del discurso literario indigenista o de la tierra, que permite pensar la distancia entre los ilustrados y los grupos excluidos o antagonistas, entre la civilización y la barbarie, termina siendo siempre una cuestión cultural, económica o social, nunca política.

Lo más interesante, sin embargo, es que esta negación surge de una situación social que evidenciaba a todas luces lo contrario. Parece indudable que los escritores veían en los sectores sociales más marginados la capacidad de romper el modelo homogeneizador desde el que hablaban —sobre todo si los propios sectores en el poder se mostraban ineficientes para impedirlo— y que ello constituía una amenaza más efectiva cuanto más se ahondara la brecha entre integración nominal y exclusión real. En tanto la capacidad real de oposición esos sectores se hacía cada vez más evidente, más urgente resultaba la necesidad de pensar la unión de la nación mediante una estrategia que desactivara esa potencial ruptura. Representarlos como despojados de cualquier capacidad de movilización política *autónoma* fue la manera en que la imaginación de una clase hegemónica se enfrentó a la tarea de subsanar los efectos de sus propias estrategias de exclusión.

En los próximos capítulos trataremos de analizar la otra historia: qué sucede cuando las novelas reconocen en la *plebs* la única fuente legítima de aquellas virtudes políticas que podrían salvar a la nación, y deciden emprender su defensa para que se convierta, finalmente, en pueblo soberano.

## CAPÍTULO II

### LA NOVELA DE DENUNCIA SOCIAL: UNA NARRATIVA ¿POPULISTA?

Pienso en los otros seres como ellos, degradados  
hasta el último límite de su condición, como si el  
hombre sufriente y vejado fuera siempre y en  
todas partes el único fatalmente inmortal.

Augusto Roa Bastos, *Hijo de hombre*

¡El indio es un Cristo clavao en una cruz de  
abuso! ¡Ah, cruz maldita! ¡Ah, cruz que no se  
cansa de estirar los brazos!

Ciro Alegría, *El mundo es ancho y ajeno*

Los dientes apretados de los niños  
para no llorar de hambre.

Manuel Zapata Olivella, *Chambacú, corral de negros*

### LA *PLEBS* Y EL *POPULUS*: UNA NUEVA PERSPECTIVA

Cuando hoy en día nos encontramos con una referencia al “pueblo”, dicha en el sentido de “pueblo llano” o “pueblo bajo”, nos hacemos inmediatamente una idea de qué es lo que está siendo indicado con ese término. En mayor o menor medida, todos somos capaces de identificar cuál es la porción de realidad que queda englobada por esa palabra aunque, en un acercamiento más riguroso o preciso, sea difícil ponerse de acuerdo en quiénes son, o qué es exactamente el “pueblo bajo”, y cuáles son sus atributos. En realidad, se trata de un concepto muy antiguo que ha ido variando sus significados a la par de las transformaciones históricas y de los imaginarios culturales.

La *plebs* de la antigua Roma, la “gente menuda” o los “menores”<sup>1</sup> de la Edad Media, y el populacho, el vulgo, o las masas del siglo XIX, tienen una composición específica, así como una serie de connotaciones y asociaciones que se relacionan con las características propias de cada sistema social y de cada periodo histórico. Resulta una tarea compleja, pues, abrir este capítulo con una aproximación a la categoría de plebe que nos pueda ser útil, sin apelar a una definición “espontánea” del mismo, y sin dejar de reconocer que lo que hoy entendemos por tal es solo una parte —la última— de la vasta trayectoria que el concepto tiene tras sí. Comenzaremos por tanto refiriéndonos a los tres elementos que estarían más cerca de darnos una definición del concepto, para después ir viendo cómo este se relaciona con el conjunto de textos narrativos que vamos a estudiar.

Para empezar, hablar de la *plebs* implica singularizar una *parte* dentro de la totalidad de una sociedad cualquiera. Se trata de un criterio de pertenencia al interior del conjunto social, que delimita fronteras de inclusión y exclusión dentro de la propia comunidad. En segundo lugar, la línea que separa al “pueblo bajo” del resto de los grupos sociales tiene siempre un carácter negativo que, más que definir con claridad quiénes forman parte de él, lo que hace es establecer un límite por oposición al cual se definen las adscripciones. En palabras de François-Xavier Guerra, se trataría del “conjunto de personas o grupos sociales que no pertenecen al mundo de los poderosos; el “pueblo” por oposición a “los de arriba”, a los “patricios”, a los grupos privilegiados”<sup>2</sup>. Por último, la *plebs*, que en sus orígenes podía incluir a grupos con diferentes niveles de riqueza o bienestar material, se ha ido identificando progresivamente con una situación en particular: la pobreza, de manera que “pobre” y “pueblo” suelen ser términos intercambiables que se refieren mutuamente. Podríamos decir entonces que el concepto de plebe define, por un lado, una *condición* social negativa —la no inclusión en determinados sectores que son vistos como poseyendo mayores privilegios o prerrogativas, o la no participación en dichas ventajas— y, por otro, una *posición* —de inferioridad— con respecto al conjunto, que es la responsable de esos adjetivos “bajo” o “llano” que se adscriben normalmente a “pueblo”.

Lo dicho nos permite postular la primera premisa de esta parte de la investigación. Si tomamos en conjunto a los personajes colectivos de las novelas de crítica y denuncia social que hemos escogido como objeto de estudio, esto es, a los

---

<sup>1</sup> Alfonso el Sabio, *Las siete partidas*, ob. cit., p. 87.

<sup>2</sup> François-Xavier Guerra, *Modernidad e Independencias...*, cit. p. 353.



negros, indígenas y campesinos que, como comunidades, son los protagonistas de la acción, y nos proponemos separar la mirada de las características culturales o étnicas que a ellos se les adjudican en cada texto en particular, podríamos decir que en virtud de su *posición* y de su *condición*, todos son representados como perteneciendo al “pueblo llano”. Más allá de que sean negros o indígenas, o de que pertenezcan a una cultura campesina, la característica que permite pensarlos como miembros de un mismo grupo es que, con respecto a la sociedad que dibujan las novelas, todos ocupan un idéntico lugar y, en consecuencia, todos aparecen también como participando de las mismas problemáticas. Ello no quiere decir, por supuesto, que las especificidades de raza o de cultura que constituyen la identidad de estos personajes pierdan relevancia o dejen de articular muchos de los significados de los textos, pero sí implica delimitar una categoría más amplia que los comprende a todos, en la cual se reinscriben, y desde la cual se expresan, esas particularidades. La formulación de los protagonistas como “pueblo llano” apuntaría, de este modo, a un espacio social compartido, tan amplio que en su interior hay cabida para las diferencias, pero aún así tan relevante que determina una forma común de representación por encima de esas peculiaridades. Al resaltar esta configuración, lo que nos interesa mostrar es que el análisis literario gana un terreno fértil desde donde descifrar las estrategias que esta narrativa utiliza, tanto para generar las imágenes de los sectores sociales más desfavorecidos, como para representar a la nación en la que se inscribe y desarrolla dicha problemática.

A ello hay que agregarle, sin embargo, nuevos elementos. El primero tiene que ver con la conformación histórica del concepto y, en especial, con la que atañe a esa última parte de la trayectoria que mencionábamos al comienzo. Aunque en principio la categoría de *plebs* remita a un criterio social, posee también una dimensión *cultural*, que es la que le viene dada por todos aquellos valores, costumbres o creencias que surgirían a consecuencia de esa condición y de esa posición social. Dicha cultura “popular” es el resultado de las características que los otros sectores adjudican o atribuyen al “pueblo”, así como de las propias asunciones y representaciones que éste realiza de sí mismo. Para el periodo que a nosotros nos ocupa, que es el de la modernidad política y cultural —y los valores ilustrados a los que ella nace asociada— pero, más en particular, el de la construcción de los estados nacionales en América Latina, esta cultura del “pueblo llano” quedó referida a una constelación de ideas bastante estable, a cuyo quiebre contribuyen de manera decisiva, creemos, las novelas que estudiaremos a continuación.

La imagen peyorativa que el pensamiento ilustrado dibujó de este segmento de la sociedad refleja las dicotomías que utilizó en su propia percepción de la realidad, y que cristalizan en los aportes teóricos que las prestigiadas ciencias sociales realizaron, desde la primera mitad del siglo XIX, en relación a las masas y a su psicología.<sup>3</sup> En ese contexto, la plebe pasó a ser considerada como el ejemplo de todo lo que se oponía a la razón: sus conductas obedecían a motivaciones pasionales, instintivas, supersticiosas, incapaces de ser reencauzadas por la lógica, muestras de una “irracionalidad” que colocaba a los miembros de la plebe en un escalón de la civilización previo al del hombre ilustrado. Como categoría que, además, hacía referencia a una existencia grupal, ella se oponía a las virtudes del individuo moderno. En tanto el grupo era visto como la peligrosa esfera del anonimato, generador de violencia y de poderosas sugerencias colectivas, y un medio en el cual se anulaban las facultades racionales y éticas del individuo tomado aisladamente, el “pueblo” aparecía como la expresión natural de la barbarie por contraposición a la civilización. A estas dos dicotomías se agregó, además, la que correspondía a las connotaciones de género: por su volubilidad y acatamiento de las pulsiones, y por su tendencia a ser fácilmente manipulable y sugestionable, la plebe apareció como la trasposición colectiva de la psicología femenina —y también infantil— mientras que al individuo se le seguían adjudicando los atributos positivos del hombre.

Como es de esperar, esta representación de la plebe influyó en las capacidades políticas que se le atribuyeron. Más, si se tienen en cuenta las consecuencias de la Revolución Francesa, que ya mencionamos en el capítulo anterior, y que confirmaron esa visión de la fiereza de unas turbas o multitudes capaces de alterar por completo el orden con su accionar desbocado, a través de la violencia, la venganza y la irracionalidad. Su presencia en la esfera de lo público quedó circunscrita, así, al temor que generaban las acciones entendidas como profundamente perturbadoras y destructoras de la barbarie cuando penetraba en el recinto de lo civilizado.

Sin querer negar las reinterpretaciones y reapropiaciones que se realizaron en el continente, la percepción que se tuvo del “pueblo llano” en el siglo XIX latinoamericano fue deudora de estas formulaciones iniciales ilustradas. Las ideas positivistas y la dicotomía sarmientina se apoyaban en las nociones que hemos visto, y a través de ellas ayudaron a prefigurar las respuestas que se daban a las distintas

---

<sup>3</sup> Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 37 y ss.

situaciones que involucraban al “pueblo bajo”.<sup>4</sup> Las novelas de los años veinte y treinta que trabajamos en el capítulo anterior corresponden a la última etapa de este imaginario y, como pretendimos mostrar, lo reformulan sin llegar a romper con él. Por el contrario, el conjunto de textos de crítica y denuncia social posterior —*El mundo es ancho y ajeno*, de 1941, abre el periodo escogido— se encuadran dentro de un nuevo imaginario que intentará revertir por todos los medios la imagen negativa de la plebe y de lo popular, en base a reivindicaciones que tendrán como eje la apelación a la justicia, la libertad, la dignidad, y la creencia en una mayor autenticidad de la cultura popular con respecto a la de las elites. Como dice Cedomil Goic, esta literatura producirá “un nuevo popularismo [que] pone su sello distintivo a la concepción tradicional. Con él se renueva la representación de las costumbres, mitos y creencias populares”<sup>5</sup>.

Junto a este existe un último aspecto, que a nosotros nos resulta aún de mayor importancia. De los tres elementos que nos ayudaron a definir la plebe al comienzo del capítulo, todos apuntan a una dimensión que está por fuera del “pueblo llano” y sin embargo le resulta necesaria, puesto que de allí extrae muchos de sus contenidos y, en puridad, su propio límite. Como la parte singular de un todo más amplio, y como grupo definido por oposición a otros grupos, el “pueblo bajo” solo se vuelve completamente inteligible en la medida en que se reponen sus vínculos con la sociedad en la que tiene existencia. Y es en este aspecto precisamente donde creemos que reside la posibilidad de ofrecer una nueva lectura de las novelas, y desde donde es posible evaluar la distancia que las separa de la narrativa anterior. Una de las continuidades más claras con los textos de las décadas previas es el hecho de que las novelas de este nuevo periodo están tan preocupadas por la nación y su orden interno como aquellas. Sobre esa continuidad se estructura, no obstante, un cambio radical de perspectiva: la “plebe” y lo popular serán ahora el espacio por excelencia desde el cual la nación es representada y cuestionada; desde esta nueva mirada, se le exigirá rendir cuentas de la herencia negativa que ha volcado durante más de un siglo sobre el “pueblo llano”, enfrentándola a sus propias deformidades, defectos y vicios. La representación de los personajes colectivos como *plebs* permite a esta literatura tomar esa *posición* que define al “pueblo” dentro del conjunto para revelar, desde el interior de ese lugar, el complejo

---

<sup>4</sup> Ver, por ejemplo, para la última parte del siglo XVIII y primera del XIX, Eugenia Roldán Vera, ob. cit. También: Annick Lempérière, “Del pueblo de la reforma a la nación revolucionaria, México, 1867-1929”, en *De los imperios a las naciones*, cit., pp. 593 y ss.

<sup>5</sup> Cedomil Goic, *Historia de la novela hispanoamericana*, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1972, pp. 218.

entramado de relaciones que lo sustentan o rechazan, que lo cuestionan o legitiman y que, por supuesto, involucran a toda la nación. A nuestro entender, la manera específica en que se construye y da sentido a esos vínculos es uno de los aspectos más reveladores de las novelas, y la auténtica dimensión en que debe leerse la denuncia que ellas expresan.

Este cambio de perspectiva trae consigo una serie de modificaciones que tienen consecuencias muy concretas en la narración. Si en las obras anteriores teníamos a un narrador identificado con la nación y con el *status quo*, comprometido con los valores ilustrados de la elite, que se disponía a analizar las distintas partes de la sociedad en su diferencia, en su heterogeneidad, ahora el narrador tomará partido por una parte muy concreta y la hará hablar desde la experiencia de su particularidad —no olvidemos que se trata de una narrativa escrita por intelectuales de la clase media— en contra de las denostaciones, menosprecios y exclusiones. En este sentido, a la parte le será atribuida la legitimidad que antes tenía el todo, de modo que en esa inversión la *plebs* traducirá, desde sus valores y cultura, su propia versión de los vínculos con el *populus* y con sus representantes. Si antes, por tanto, “los otros” eran los indígenas, los gauchos o los llaneros —y los espacios indómitos que les correspondían: la selva, la pampa o el llano—, la nueva identificación de la voz narrativa hará que los “otros” sean los que queden por fuera de la frontera de inclusión en el “pueblo bajo” o, en un sentido más general, los “otros” serán “los de arriba”. La ruptura más significativa, no obstante, tiene que ver con el cambio en la representación de la capacidad política del “pueblo llano”, un aspecto que toca de lleno el enfoque de nuestro análisis. La posición del primer grupo de novelas a este respecto fue analizada en el capítulo anterior, donde vimos que a la incorporación simbólica de lo heterogéneo a una patria universalizada —muchas veces a través de la reivindicación de mejoras sociales— le correspondía una idéntica negación a traducir las especificidades culturales y étnicas en reconocimiento político. Desde la perspectiva literaria posterior, el “pueblo llano” será narrado como el portador de una clara legitimidad política, no solo como reacción a las narrativas anteriores, sino porque se lo cree ahora el único capaz de encarnar los valores que deben representar a la nación.

Como resultado de estas modificaciones, al criterio social sobre el que se define la plebe, y a la especificidad cultural que a ella le corresponde, entendida como ese amplio campo de lo “popular” —que marcan ahora el polo positivo de la relación—, se

les agrega un tercer criterio: pertenecer al “pueblo llano” significa pertenecer a un espacio *moral* desde el que los personajes procesan sus lazos con la sociedad, desde el que los sufren en tanto imposiciones, pero también desde el que los subvierten, contestan o rechazan con violencia. Como es de esperar, además, esa moral es radicalmente distinta a la de la nación y ello tiene, para nosotros, enormes consecuencias. A este respecto, es necesario hacer aquí también una precisión parecida a la que hicimos en su momento con las novelas del primer capítulo. Para aquellas habíamos dicho que no era apropiado pensar en la recuperación que hacen de la heterogeneidad, y en la crítica que vehiculan a través de ese procedimiento, como un simple catálogo de las distintas partes de la nación y de sus respectivas particularidades. La intención de las novelas era la reagrupación de esas partes diferentes en una identidad común, de modo que a esa operación de diagnóstico le correspondía un movimiento paralelo de pretensiones homogeneizadoras que se resolvía, sin embargo, de manera más bien simbólica. Para las novelas de este periodo, debemos entender igualmente que no se trata solo de retratar lo que implica estar en el lugar de “pueblo bajo”, con todas las reivindicaciones pertinentes, y las características de aquellos que los mantienen allí —con la serie de denuncias y críticas asociadas. Centrarnos solo en el tablero de posiciones que esto dibuja implicaría presentar una imagen estática de la nación que las novelas rehúyen. En este sentido, lo relevante no es tanto que de un lado se ubique el pueblo llano y del otro los hacendados, los jueces, las compañías estadounidenses o los militares, sino la manera en que ambos se relacionan y, más importante todavía, la manera en que ese relacionamiento construye o destruye la posibilidad de una nación justa. Como en el caso anterior, la patria no puede ser una entidad fragmentada, y ante eso responden estas novelas con sus propios mecanismos de “subsanción”. Nuestra hipótesis es que en la percepción de esa diferencia moral entre la *plebs* y el *populus*, y en el tipo de vínculos que de allí se desprenden, se encuentra el origen de una configuración literaria del “pueblo llano” que utilizaría las mismas estrategias que el populismo político.

Algunos ejemplos nos ayudarán a realizar una aproximación muy sencilla a la manera como esta narrativa representa las relaciones entre la *plebs* y el *populus*. Comenzaremos con los personajes que representan a “los de arriba”.

En *El mundo es ancho y ajeno*, el conflicto que inaugura la ficción es el de los indígenas de Rumi con Don Álvaro Amenábar, un hacendado interesado en arrebatar las

tierras a la comunidad. A partir de ese primer vínculo, se irá describiendo a lo largo del texto una serie de encuentros, que incluyen a distintas partes de la sociedad, y que dan pie a la representación de muy diversos grupos e intereses. El eje del argumento no dejará de centrarse, así y todo, en la relación de la comunidad con el hacendado. Aunque de la presentación de Don Álvaro se encarga el narrador omnisciente, es el propio personaje quien revela sus intenciones con relación a las tierras. En un diálogo con su abogado, a quien deja a cargo de las gestiones para hacer aparecer como legal la apropiación, el hacendado declara:

—[...] Debemos darle un aspecto de reivindicación de derechos y no de despojo. Yo pienso, igualmente, que esos indios ignorantes no sirven para nada al país, que deben caer en manos de los hombres de empresa, de los que hacen la grandeza de la patria. [...] Alegamos bien. Ellos trabajarán para mí, a condición de que les deje en su tierra, que es la tierra laborable. Yo necesito sus brazos para el trabajo en una mina de plata que he amparado a la otra orilla del río Ocros.<sup>6</sup>

Para poder permanecer en sus territorios, los comuneros de Rumi se ven obligados a contratar también a un abogado, Bismarck Ruiz, quien es retratado en la novela como un ejemplar de leguleyo, muestra de toda una fauna de seres con quienes los indígenas no tienen más remedio que negociar para defender sus legítimas posesiones. Ruiz les hace creer que no resultará difícil desestimar la demanda de Amenábar, aunque el verdadero comportamiento del “tinterillo” traduce un interés distinto:

Bismarck Ruiz, como ciertos espíritus menguados, agregaba la mezquindad a la maldad y no solamente robaba a los indios su dinero sino que, con ridículo ventajismo, les sacaba corderos, gallinas, huevos. Se creía muy ladino al abusar de la buena fe de los comuneros. Ellos trataban de tener satisfecho al defensor, ¡ese don Bismar que escribía tanto en grandes papeles rayados de rojo!<sup>7</sup>

En *Redoble por Rancas*, dos líneas narrativas se cruzan de manera permanente: una que muestra los vínculos de la comunidad con el doctor Montenegro —principalmente a través de Héctor Chacón, el Nictálope—, quien ocupa el cargo de Juez de Primera Instancia de Yanahuanca, y otra que relata las actitudes y reacciones de los habitantes de Rancas ante el avance incontenible del Cerco: un alambrado sin fin

---

<sup>6</sup> Ciro Alegría, *El mundo es ancho y ajeno*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1973, p. 182.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 207.

que delimita las propiedades de la Cerro de Pasco Corporation y que va dividiendo los territorios peruanos a su antojo. En el primer caso, las relaciones con el doctor terminan constituyéndose en el relato de una larga acumulación de arbitrariedades, abusos y ofensas, una de cuales sufre el propio padre de Héctor. Este último intentará luego matar a Montenegro, como una forma de “corregir” las injusticias que comete un Juez que es, también, un hacendado de enorme poder:

Navegada por la mano del diablo, la pelota voló hasta la cara del doctor. Triunfante se paró en seco. [...]

—¿Quién es este comemierda? —bramó el doctor.

—Es un su peón —balbuceó el Chuto.

[...]

—Para que este piojoso aprenda dónde meter las manos, cercará esta cancha —bramó el doctor Montenegro cruzándole la cara con un rebencazo. [...] Hoy mismo clausurarás la casa de este imbécil con un candado —y le quemó otro fustazo—. Mientras el cerco no quede listo, estos mierdas dormirán al sereno. ¡Si alguien se atreve a ayudarlos, avísame!<sup>8</sup>

En la otra línea narrativa, Egoavil es la primera cara visible del Cerco: el capataz que se encarga de no dejar entrar a ningún animal ni humano en los territorios de la compañía. Por su parte, Fortunato, un anciano indígena de Rancas, es el único que mantiene con obstinada voluntad su reclamo de pastos para los ganados de la comunidad. El resultado de los encuentros es el siguiente:

Maltratarlo era una rutina que dependía de los humores de Egoavil. Así, al amanecer de la noche en que la Culoeléctrico lo desairó públicamente [...] Egoavil quiso quitarse esa mosca del ojo. Ocho jinetes clausuraron un círculo alrededor de la palidez del viejo. Una hora se lo cedieron uno a otro, a puntapiés y puñetazos. Fortunato se tambaleaba mareado, su cara era una máscara desportillada. Cuando lo soltaron, no se le veían los ojos. Se derrumbó como un saco vacío.<sup>9</sup>

*Los ojos de los enterrados* hace de los vínculos con la Compañía Bananera —símbolo de la presencia imperialista estadounidense— el centro de su relato. Ello le permite ir describiendo la reacción de diferentes sectores frente al llamado a la huelga general, primero, y a la revolución, después. Al mismo tiempo, le ofrece una oportunidad para mostrar los mecanismos de relación entre los poderes extranjeros y la dictadura interna. Pero la novela expresa el costado más dramático de este vínculo en el

---

<sup>8</sup> Manuel Scorza, *Redoble por Rancas*, edición de Dunia Grass, Madrid, Editorial Cátedra, 2002, p. 202.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 256.

tratamiento inhumano que reciben los trabajadores de la compañía, y que funciona como símbolo de lo que sucede en los demás niveles:

No era gringo o era gringo. Debía ser o no debía ser. Pero si lo mismo son todos los “time-keepers”, lo de que fuera yanqui o no fuera yanqui, nada tenía que ver con el trabajo de ellos, de aquellos para quienes la carga no era ni esperanza ni castigo, ni porvenir ni pasado, sino simplemente carga, carga, carga...

Y entre éstos, los bestializados, los que ya no sentían lo que eran, los que no dejaban de reír con risa de ahorcados. ¡Menos risas y más trabajo!... —protestaban los capataces, segundos de los “time-keepers.”<sup>10</sup>

Y en *Chambacú, corral de negros*, para dar un último ejemplo, la única relación que se trabaja de forma intensa y sistemática es aquella que la isla mantiene con los militares. Ellos encarnan las intenciones y los sentimientos del orden social establecido para con los negros de Cartagena, y aunque la temática imperialista también está presente en la novela, la ficción se mantiene más preocupada por evidenciar las manifestaciones de una situación interna que por el imperialismo, tal como puede aparecer en *Los ojos de los enterrados* o en *Todas las sangres*:

El capitán contuvo la respiración. Chambacú. Su pensamiento se polarizaba en esa palabra. Gusto le habría dado prender la mecha a uno de sus ranchos de cartón y paja. La brisa del mar. Media hora después, la isla toda ardería. Los negros sorprendidos, saltarían chamuscados a los caños. [...] “Incendiaré a Chambacú”. Hermosa quema para mirarla desde lo alto de las murallas. Diez mil casuchas apretadas, todas de paja y papel, rociadas de querosén y coronadas de fuego.<sup>11</sup>

Los ejemplos que hemos dado son suficientes para ver cuáles son las características que las ficciones le atribuyen a los contactos que la sociedad mantiene con el “pueblo llano”. Todas coinciden en asignarles un valor negativo, que se refiere tanto a los hechos como a las intenciones y motivos que los guían. Y a pesar de que las citas elegidas muestran episodios muy puntuales, ellas nos permiten empezar a diseñar un cuadro de relaciones entre el “pueblo bajo” y la nación que, a grandes rasgos, presentaría ya algunos motivos recurrentes: segregación, voluntad de explotación de los hombres como mano de obra, despojo ilegítimo, abuso físico, un poder político o económico ejercido sin control. En el nivel de las justificaciones individuales de estas conductas, el panorama no es menos sombrío: los textos describen unos actos ejercidos

<sup>10</sup> Miguel Ángel Asturias, *Los ojos de los enterrados*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1979, p. 245.

<sup>11</sup> Manuel Zapata Olivella, *Chambacú, corral de negros*, Bogotá, Biblioteca Didáctica Anaya-Rei, 1990, pp. 42-43.



desde la arbitrariedad en el manejo del poder, la avaricia y la mezquindad, el egoísmo, el odio, el desprecio, o en su forma extrema, el deseo de aniquilar a los personajes colectivos, de hacerlos desaparecer. La violencia real o simbólica o, en general, una mezcla indisociable de ambas, es el rostro con que según la ficción la sociedad se presenta ante negros, campesinos e indígenas.

Si nos fijamos ahora de forma breve en las consecuencias de estas acciones en la propia plebe, veremos que existe también una representación uniforme. El otro polo de la relación es representado, *en esta instancia*, como un actor que difícilmente puede resistirse al atropello que se le impone. En algunos casos porque el peso recae sobre miembros particulares del grupo, sobre individuos que, abandonados a sus propias fuerzas, son incapaces de hacer frente a la violencia. Es el caso de Natí y Casiano Jara en *Hijo de hombre*, o de doña Merced y Rómulo, en *Las tierras flacas*. En la mayoría de las ficciones, sin embargo, llega siempre un momento en el que es la propia comunidad la que no puede frenar la amenaza o la agresión, porque ha sido despojada también de los medios para defenderse. Algunos ejemplos nos servirán, nuevamente, para ilustrar este punto.

Casiano Jara es, en *Hijo de hombre*, uno de los representantes de esa estirpe de humildes seres heroicos que la novela retrata. Él y su mujer son contratados para trabajar en los yerbales, y allí deberán enfrentar, entre otras penurias, el acoso del capataz, que pretende “comprar” a Natí por el precio de la deuda de ambos. Eso, y el hecho de que Natí esté embarazada, gestan en la mente de Casiano una obsesión por huir que termina enloqueciéndolo:

Natí trata de calmarlo. Le fricciona todo el cuerpo con vinagre y lo arropa con el calamaco andrajoso y las cobijas de bayeta, más destrozadas todavía que el poncho comprado en la tienda guaireña. Por encima de Casiano, que respira débilmente bajo ese sueño más pesado sin duda que una selva de troncos, los ojos húmedos de Natí se tienden hacia adelante, escrutan el silencio, la oscuridad implacable del yerbal. Pero nada hay tan negro y callado como su desgracia.<sup>12</sup>

En *Las tierras flacas*, Don Epifanio Trujillo es el representante del patriarca-hacendado de Belén que, junto a sus hijos, controla las tierras del llano sin rivales. El episodio que citamos se produce cuando “los Trujillo” deciden cobrar impuestos a los vendedores que acuden a las pastorelas celebradas en la hacienda. Cuando estos últimos

---

<sup>12</sup> Augusto Roa Bastos, *Hijo de hombre*, Barcelona, Random House Mondadori S. A., 2008, pp. 137-138.

se niegan a pagar, los hijos varones del cacique recurren a la fuerza, y esta es la escena que provocan:

Un mercillero corría despavorido, con el cajón vacío; se detenía, volteaba, gritaba como loco, hablaba solo, maldecía. El vendedor de fruta de horno había solo salvado el aparato de petróleo que izaba entre gemidos. No pudiendo andar más, algunos reposaban a la orilla del camino, aniquilados, cubriéndose la cara, sollozando; mientras otros miraban la luna, mudos, inmovilizados como estatuas, y la luna iluminaba los rostros, los ojos desmesuradamente abiertos, la desolación petrificada de las fisonomías.

—Con qué derecho. A la luz de la luna, la blancura inabarcable de los tepetates era cruel.<sup>13</sup>

Como ya dijimos, en *El mundo es ancho y ajeno* la comunidad de Rumi debe hacer frente a la amenaza del despojo de sus tierras. Después que Don Amenábar finalmente lo consigue, los indígenas deciden marcharse a terrenos aún más altos, en donde la naturaleza los recibe con una inhospitalidad que parece funcionar como el equivalente de lo que la sociedad les ha demostrado:

La vida había cambiado mucho. [...] Todos los detalles de la existencia se habían modificado. El único pájaro matinal era el güicho, ave ceniza que, desde las cumbreras de las casas o de las rocas altas, saludaba al alba con un largo y fino canto. No había allí zorzales ni huanchacos ni rocotos. [...] El ganado mugía, relinchaba y balaba inquietamente. Las ovejas se amedrentaban al paso frecuente de los cóndores. En la tierra negra y dura de las chacras, los sembríos crecían con lentitud. Toda, toda la vida parecía torturada por la aspereza de las rocas, la niebla densa, el frío taladrante, el sol avaro de tibieza y el ventarrón sin tregua.<sup>14</sup>

Finalmente, en *Los ojos de los enterrados* los trabajadores de la bananera forman, después de una jornada de trabajo agotador, un solo grupo amasado por el dolor, el cansancio, la pobreza y la enfermedad:

cruzaban los trabajadores como restos de un ejército derrotado. [...] Jalar, jalar fruta, el golpe al echarse al hombro las ciento treinta libras del racimo, el cirnión de la cintura, las rodillas dobladas para resistir, los pies sembrados, bien puestos en tierra, y este trote a cada viaje, hasta no poder más y no por no poder más dejar, sino seguir, seguir en la cadena de bestias tambaleantes, jipantes, magras, y peor cuando el acarreo se hacía con el racimo en los brazos o trabajando de noche a la luz resbaladiza de los reflectores.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Agustín Yáñez, *Las tierras flacas*, Madrid, Salvat Editores S. A. y Alianza Editorial, 1970, pp. 175-176.

<sup>14</sup> Ciro Alegría, ob. cit., pp. 260-261.

<sup>15</sup> Miguel Ángel Asturias, ob. cit., p. 249.

Como se desprende de estas citas, los lazos sociales representados en las novelas se construyen a través de una asimetría en la que, a la explotación, el abuso y la marginación, de un lado, le corresponden situaciones de indefensión, abandono, desesperación, o de la más cruda deshumanización, del otro. En este nivel de la narración, los contactos verticales entre el pueblo llano y los demás sectores encarnan y reafirman una jerarquía social basada en la capacidad de estos últimos de someter e imponerse, y en la descripción de las consecuencias nefastas que eso conlleva para los primeros. La manera en que están planteadas las relaciones verticales hacen pensar en lo social como un universo de asimetrías insalvables: el pueblo llano no cuenta con las herramientas para defenderse del abuso de los poderosos y queda, por tanto, condenado a la miseria y al sufrimiento, mientras que los poderosos, a su vez, disponen de los medios necesarios para ejecutar ese poder. La injusticia y la desigualdad funcionan, en este esquema, como el motor que reproduce el engranaje social, y la nación se convierte en una matriz donde las fronteras internas separan irremediabilmente a unos grupos de otros. Dado que los protagonistas colectivos son representados sistemáticamente como objeto de acciones injustas, y dado que esa es la voluntad que dirige el contacto de la sociedad hacia ellos, el cuadro resultante arroja algo más que una distribución del espectro entre víctimas y victimarios: la imagen de la totalidad termina convirtiéndose en el espacio de acción de unas fuerzas centrífugas que arrinconan a los personajes colectivos cada vez más en lo bajo, y elevan a los demás cada vez más en lo alto. De este modo, la verticalidad se vuelve sinónimo de un proceso irrefrenable de polarización, resultado de lo cual, lo único que pueden traducir los diferentes vínculos y relaciones es la imposibilidad de un entendimiento mutuo, de un diálogo fructífero o de una comprensión no mediada por la violencia o las malas intenciones. Esta asimetría tan radical vuelve imposible cualquier re-encuentro, y devuelve así a los textos la vigencia de un principio que ya vimos en el capítulo anterior: el del antagonismo.

Aunque en breve desarrollaremos por extenso lo que implica el antagonismo en estas ficciones, comencemos por desarrollar algunas de las rupturas que se pueden percibir en su función con respecto a la narrativa anterior. En ella, ya lo hemos dicho, la narración se identificaba ideológicamente con el centro, el antagonismo por tanto tendía a desplazar la amenaza, la oposición que suponía lo diferente, hacia *fuera*, hacia aquello que se pensaba como habitando los márgenes geográficos, sociales o culturales: unos grupos y espacios alejados simbólicamente de la ciudad —de la *polis*, con la enorme

carga civilizadora que a ella se le otorga—, de la cultura occidental, de la nación y de su *populus*. Los elementos antagónicos eran expulsados, por esta narrativa, a las zonas y poblaciones desconocidas de la patria, donde al fracaso de la integración se mezclaban los efectos de un pasado difícil de ahuyentar y la debilidad de las instituciones del Estado. Y a pesar de que se llegara a reconocer que ello era el temible y, a la vez, lamentable producto de la mala conducción de un proyecto de nación, esto nunca implicaba una propuesta radical para dismantelar sus centros ni para reemplazar por completo a sus conductores. La palabra que parece estimar mejor el alcance ideológico de estas novelas es la de *reforma*.

En nuestras ficciones, en cambio, el antagonismo funciona en el sentido contrario. Al ubicarse el lugar ideológico y de enunciación con el que se comprometen los escritores en esos márgenes antes rechazados, nos encontramos con que el antagonismo se reconduce desde el exterior hacia el *centro*. La reflexión se ha desplazado de tal forma que es el “pueblo llano” quien aparece acusando a la nación, y a los representantes tradicionales del *populus* —junto a sus valores y tradiciones—, de haber fomentado las divisiones, condenando así a la patria a ser el lugar de la injusticia. Si antes la inquietud giraba en torno al temor de que la heterogeneidad mantuviera a las naciones en un estado de atraso permanente, incapacitándolas para acceder al progreso, los textos posteriores insistirán en que ha sido precisamente esa mirada hacia Europa la que ha generado las fracturas internas y los antagonismos, que han destruido no la posibilidad del progreso sino la de una existencia más “auténtica”.

Hasta aquí, el análisis que hemos ido construyendo podría resumirse de la siguiente manera: hemos postulado que, tomados en conjunto y desde una mirada que haga abstracción de las particularidades culturales y étnicas, los protagonistas colectivos de las novelas de denuncia y crítica social, posteriores a la década del treinta, aparecen representados como “pueblo bajo”, en función de la posición que ocupan con respecto al resto de la sociedad y de las condiciones específicas que esto conlleva; hemos insistido en que la dimensión más importante de esta narrativa no se encuentra tanto en la descripción de los distintos grupos o sectores que componen la nación, sino en la manera como son construidos los vínculos que unen o separan al “pueblo llano” del resto del conjunto social, y las formas en que los asimila o los resuelve; finalmente, mostramos que las novelas recuperan el principio del antagonismo para retratar el

espacio interno de la nación, pero que este se utiliza con una función diferente a la de las novelas del paradigma homogeneizador.

Apoyándonos en las premisas anteriores, lo que desarrollaremos en el resto del capítulo es la vinculación que anunciamos en el título: qué relación existe entre esta narrativa y las estrategias discursivas del populismo político, entendido éste como uno de los registros disponibles dentro de las opciones de una cultura política dada. Para decirlo brevemente, porque dedicaremos un apartado final a considerar algunas posibles explicaciones del fenómeno que aquí proponemos, el populismo fue un fenómeno que invadió el escenario político latinoamericano a partir de la década del treinta. Su gran poder de convocatoria y penetración en las sociedades y los imaginarios del momento puede ser juzgado por la extensión y repercusión que adquirió en el continente durante las tres o cuatro décadas en que convivió con la literatura que ahora nos ocupa. Al parecer, esta capacidad de movilización podría ser adjudicada al hecho de que el populismo ofreció una explicación omnicomprensiva de la realidad, que habría integrado satisfactoriamente las muchas y muy diferentes cuestiones que estaban convulsionando el pensamiento, la sociedad y la política en esa coyuntura histórica, y de las cuales las novelas, y el propio populismo, son un producto. Si bien la narrativa de denuncia de este periodo ha sido asociada por la crítica literaria a la ideología marxista, dando muchas veces por sentado que la división entre “explotadores” y “explotados”, “oprimidos” y “opresores”, se correspondía con las categorías económicas del marxismo<sup>16</sup>, la hipótesis sobre la que queremos trabajar es que la representación del “pueblo llano” y, sobre todo, la de sus relaciones con la nación, se entienden mejor si se analizan desde los postulados del populismo. Una de las principales razones es que el populismo articula su discurso sobre dos ejes que a las novelas les resultan esenciales: la injusticia como experiencia de lo social, y el antagonismo como principio vertebrador de la denuncia y, al mismo tiempo, de la restauración.

---

<sup>16</sup> Cedomil Goic, ob. cit. pp. 217 y ss. Ver también: Rubén Bareiro Saguier, “Encuentro de culturas”, en César Fernández Moreno (coord.), *América Latina en su literatura*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980, p. 37.

## UNA NARRATIVA POPULISTA: CONVERGENCIAS ENTRE DOS MODELOS

No hay nada automático en la emergencia del pueblo.

Ernesto Laclau, *La razón populista*

Aunque no es una relación que haya merecido una atención profunda todavía,<sup>17</sup> es posible encontrar en la crítica literaria de la narrativa latinoamericana del siglo XX algunas menciones a una posible conexión entre el discurso de las novelas de crítica social y el populismo. No son abundantes, pero allí donde aparecen tienden a dejar constancia de un “aire de familia”, de una similitud más o menos acusada entre ambos discursos.

Mabel Moraña, a quien ya mencionamos en la introducción, considera que toda la producción cultural posterior a los años treinta se encuentra, de alguna forma, bajo la enseña del populismo, con el cual compartiría sus tópicos y preocupaciones principales. Utilizando el aporte de distintos teóricos e investigadores del fenómeno populista, define sus rasgos e identifica las distintas condiciones en las que este tiende a surgir, y plantea que al menos dos de sus dimensiones más notorias son las que definen también las inquietudes culturales de este momento histórico: el nacionalismo y el antiimperialismo. Un tercer elemento, más relevante para nuestro enfoque, le permite establecer aún otra semejanza significativa: lo que, a primera vista, parece ser el núcleo central de una propuesta populista —la invocación al “pueblo”— que haría referencia a aquellos que funcionaron como interlocutores, deseados o reales, de las distintas reflexiones acerca de las cuestiones nacionales y del continente:

[...] la noción de Indoamérica y el “pueblo-continente”, promovidas por el aprismo, la “raza cósmica” de Vasconcelos, la idealización retrospectiva del Inkario en Mariátegui, la “utopía americana” de que habla Henríquez Ureña, participan de una noción de pueblo en tanto fuente natural de autoridad y

---

<sup>17</sup> Existe dos textos críticos, uno de Renato Martínez Torres y el otro de Doris Sommer, que formulan la conexión entre el populismo y la narrativa de manera explícita. El segundo lo trabajaremos en breve. En cuanto al primero, su objeto de estudio lo constituyen algunos cuentos de Julio Cortázar y Gabriel García Márquez en los que es posible rastrear un cuestionamiento o apoyo más o menos explícito a los regímenes populistas. Su enfoque, por tanto, no solo difiere bastante del nuestro sino que, además, sus referentes son los regímenes populistas concretos de Argentina y Colombia, y no el fenómeno populista como tal, que es lo que a nosotros nos interesa. Hasta donde ha llegado esta investigación, una vinculación más amplia entre el populismo y determinados segmentos de la literatura latinoamericana del siglo XX no ha sido todavía ensayada. Renato Martínez Torres, *Para una relectura del boom: populismo y otredad*, Madrid, Pliegos de Bibliofilia, 1990; Doris Sommer, *Foundational Fictions: the National Romances of Latin America*, cit.

definición político-cultural, que desborda las fronteras nacionales y formaliza, con diferentes connotaciones ideológicas en cada caso, visiones internacionalistas de la problemática latinoamericana.<sup>18</sup>

El postulado de Moraña parece ser que la reflexión cultural y el populismo iban dirigidos a un mismo sujeto colectivo y priorizaban unos mismos temas, aunque el ensayo no deja claro de qué forma se concreta esa coincidencia en los textos literarios o ensayísticos de la época, ni cómo esos tópicos y motivos compartidos se plasman efectivamente en la construcción textual. En este sentido, aunque el aporte de la autora es interesante, porque descubre determinados núcleos de convergencia entre dos niveles diferentes —el político y, de mayor amplitud, el cultural—, es difícil extraer de él una idea más clara de cómo funciona la equivalencia entre ambos.

Otro de los autores que anota la presencia de un rastro populista en un texto literario es William Rowe, en su ensayo sobre José María Arguedas. En el análisis de *Todas las sangres* dice:

Aunque *Todas las sangres* no se escribió específicamente desde el punto de vista populista, hay muchas áreas de coincidencia como, por ejemplo, la búsqueda de una forma de desarrollo nacional independiente.<sup>19</sup>

Igual que en el estudio de Mabel Moraña, el populismo es básicamente entendido aquí como una ideología nacionalista, un punto de vista que, según Rowe, Arguedas habría plasmado en su novela:

Es significativo que el nacionalismo propicie las bases para una alianza entre Fermín y Rendón Willka. El “patriotismo” es el punto de convergencia entre la burguesía nacional, representada por Fermín, y los indios que rompen con la estructura social caduca bajo el liderazgo de Rendón Willka. Pero, en otro sentido, Rendón va más allá de la ideología populista y llega, aunque inconscientemente, a una posición que se halla en oposición a ella.<sup>20</sup>

Más adelante, el crítico se extiende en la idea de que el elemento común entre ambos discursos sería un nacionalismo radicalizado, al que ve encarnado en el personaje de Rendón:

---

<sup>18</sup> Mabel Moraña, ob. cit., p. 22.

<sup>19</sup> William Rowe, *Mito e ideología en la obra de José María Arguedas*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1979, p. 136.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 136.

el lado práctico del misticismo de Rendón es en verdad un nacionalismo populista. Se alía con Fermín para que los campesinos participen de los beneficios del capitalismo. [...] Los intentos de separar el capitalismo del imperialismo como si fueran independientes uno del otro es típico del radicalismo nacionalista y se expresa claramente en la actitud de Rendón hacia Fermín.<sup>21</sup>

Nuevamente, sin embargo, la reflexión de Rowe no ofrece mucho terreno —tampoco tiene por qué hacerlo, puesto que no es su interés detenerse en ese aspecto— para ir más allá de una coincidencia temática que puede llegar a ser muy vaga o difusa. Si bien su análisis ofrece pistas para una investigación a la que le interese dedicarse con mayor profundidad a elaborar dicha conexión, como es nuestro caso, no provee en realidad de muchos más elementos para seguir indagando.

Pero de todos los autores que han manejado la idea de una posible conexión entre el discurso literario y el populista, Doris Sommer es quien ha estudiado con mayor detenimiento esta posibilidad. Le dedicaremos a su investigación una atención mayor, porque es el único referente que tenemos de un estudio de este tipo previo al nuestro, y porque ello nos servirá para marcar los puntos de coincidencia, así como también aquellos en los que existen divergencias.

En *Foundational Fictions* la autora analiza un conjunto de novelas de la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX, a las que considera como resultado de la incorporación e interacción de dos discursos diferentes: el patriarcal de las elites ilustradas que eran, a la vez, las elites políticas; y el de una retórica erótica, obviamente de fundamento masculino, que habría servido para reconvertir el modelo de las relaciones heterosexuales en una estrategia simbólica capaz de proyectar el deseo de esas elites de un espacio nacional unificado. Según Sommer, el primer grupo de novelas fundacionales —a las que considera románticas— habría apelado así a la metáfora del matrimonio y de la familia para investir de un valor afectivo, sentimental, al proceso de consolidación política de los estados: las alianzas y concesiones entre grupos distintos que necesariamente requería el proyecto de unificación habrían sido reformuladas en estos textos como una expresión del deseo erótico y del amor que unía a hijos diferentes de una misma patria. Esta sublimación habría podido funcionar, a su vez, a través de una identificación entre la nación y la mujer —ambas objetos feminizados de acuerdo a la visión decimonónica— en la que la segunda funcionaría como metonimia de la

---

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 150.



primera: un objeto que hay que conquistar y que, a través de los hijos, remite a la posibilidad de una familia extendida de tipo patriarcal.

La retórica populista pertenecería a la segunda etapa de este imaginario, y se incorporaría a las novelas regionalistas o de la tierra, escritas ya en el siglo XX, produciendo un “endurecimiento” de los postulados anteriores. Para Sommer, el populismo surge como reacción ante varias situaciones simultáneas: las intromisiones de los Estados Unidos en el territorio y la soberanía de las naciones latinoamericanas; las nuevas condiciones económicas y sociales, que devolvían la situación política a un estado de debilidad que se creía superado, y la percepción del papel que jugaban las oligarquías en la reproducción de las divisiones sociales internas y en el debilitamiento de las economías. Todo ello hizo que la incorporación de la retórica populista a los textos literarios trasladara la imagen de una nación unida por el amor hacia otra en la que el hombre —el sujeto masculino de vocación patriarcal de la narrativa anterior— retomara la antigua condición de soldado capaz de defender el territorio de la patria y la posesión de la mujer:

[There is an adaptation] from earlier founding fictions for a more proprietary and less conciliatory kind of patriotism. That the question of fatherhood follows directly on that of fatherland is neither a coincidence nor a pun, but a familiar metonymy in a tradition of populist discourse. For that tradition, legitimate fathers are —by extension— consorts of an entire land, husbands who struggle against foreign or barbarous usurpers to establish proper dominion. She, by contrast, is not an extended figure but a displaced one, the result of a metaphoric move that has substituted mother for an ideal terrain —as extensive as man can cover— for his reproduction.<sup>22</sup>

Esto redundaría, a su vez, en un idéntico endurecimiento de las condiciones en que las antiguas alianzas imaginadas podían tener lugar dentro del nuevo contexto, en el papel negativo que ahora se le asignaba a todo lo que fuera una presencia exterior dentro del territorio nacional, y a lo que pasó a ser considerado como un abuso o usurpación del poder por parte de las elites locales. El populismo, por consiguiente, habría introducido en la retórica erótica conciliadora de la etapa previa un discurso más agresivo, proteccionista y de carácter defensivo, que habría potenciado el elemento específicamente patriarcal por encima del erótico:

Rhetorically, the boundaries that populism erects begin with a pronominal opposition between mine and yours, which suggest an ethical opposition

---

<sup>22</sup> Doris Sommer, ob. cit., pp. 257-258.

between good and bad. [...] plain lines were being drawn between countries and people. Citizens were patriots or traitors, generous or devouring, heroic or cowardly, and these oppositions were based in the fundamental difference between me and the other, husband and usurper, active males and passive females. [...] the early mutual relationship between love *and* country is naturalized in populism by collapsing the alliance into love *of* country; it is a significant grammatical slip, from a dialectical connective to a metaphorical genitive.<sup>23</sup>

De esta vinculación que Doris Sommer realiza entre el populismo y el discurso literario, nos interesa destacar varios aspectos que pueden resultar interesantes en comparación con algunas de las reflexiones que ya introdujimos, y con las que desarrollaremos a continuación. En primer lugar, es importante resaltar que para la autora el populismo funciona como un discurso de carácter “positivo” o “afirmativo” sobre lo social, al que hace coincidir en este aspecto con la concepción positivista de una maduración de las naciones ininterrumpida y ascendente hacia el progreso, y de un proceso similar de superación de sus defectos y enfermedades<sup>24</sup>. La inclusión de la retórica populista habría permitido a los textos narrativos formular una representación de los actores históricos que se creían llamados a defender los espacios nacionales, como dominadores y guardianes del territorio, al que conseguirían finalmente proteger de invasiones y usurpaciones. Esta es una visión que nosotros compartimos solo en parte. Si bien es cierto que, en última instancia, la finalidad del discurso populista es proveer de legitimidad a nuevos actores sociales, los cuales suelen mostrarse optimistas acerca del curso de la historia y de su papel dentro de ella, creemos que la autora tiende a pasar por alto que esta auto-percepción positiva se logra costa de una mirada extremadamente negativa de la nación como espacio de convivencia. Ello hace que la continuidad que Sommer ve entre las novelas románticas y las populistas —como dos momentos de una misma retórica patriarcal— se convierta, desde nuestro enfoque, en una ruptura evidente: las primeras se asientan con claridad en una idealización de la capacidad conciliadora de la patria, mientras que las segundas se justifican en una crítica al fracaso de esa conciliación. No obstante, un aspecto de su interpretación con el que sí estamos por completo de acuerdo es el que hace referencia a la serie de tajantes divisiones que se producen en el seno del discurso populista: la oposición entre nacional y extranjero, o entre el hijo legítimo y el bastardo, servirán en nuestro análisis para

---

<sup>23</sup> *Ibíd.*, pp. 263-264.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 2.

mostrar las consecuencias de una fragmentación de la nación que aparece como poniendo en riesgo su propia existencia.

Como un segundo aspecto relevante, debemos mencionar el hecho de que la autora considere como textos populistas a dos novelas que nosotros hemos colocado bajo el paradigma de la homogeneización: *La vorágine*, de José Eustasio Rivera, y *Doña Bárbara*, de Rómulo Gallegos. Creemos que la diferencia surge de la identificación que Sommer hace entre el populismo y la ideología patriarcal, que pone de relieve el lado conservador del primero, y la que nosotros hacemos del mismo con la ideología de unas clases medias en ascenso, que buscaban aliarse con los sectores populares para enfrentarse a la hegemonía oligárquica, lo cual pone el énfasis en el costado más radical del populismo. La consecuencia es que, en el primer caso, los textos antes mencionados son considerados el producto de unas elites que buscaban reeditar su legitimidad como dirigentes políticas; en el segundo, el hecho mismo de que los escritores se identificaran con los valores de las elites los inhabilitaría para utilizar un discurso cuya apelación a una transformación radical del *status quo* es evidente. No obstante lo cual, Sommer hace referencia a otro elemento que nosotros trabajaremos por extenso en el capítulo tercero. Se trata de la recuperación que realiza el discurso populista de algunos elementos ideológicos cuya validez habría surgido en el contexto de las independencias. Esa distinción entre nacional y extranjero, tuyo y mío, a la que ya hicimos referencia, habría cobrado sentido por primera vez en la ruptura política con España, cuando habría permitido articular la diferenciación con la metrópoli y también con las demás naciones. A nosotros nos interesa mostrar que ese momento fundacional de las independencias se erige, en realidad, como un paradigma susceptible de ser reeditado cada vez que una crisis hace evidente la necesidad de una nueva refundación de la nación.

Finalmente, aunque es cierto que el lector puede hacerse una idea bastante clara de aspectos claves del populismo, según el análisis ofrecido en *Foundational Fictions*, nos parece que al concentrarse solamente en algunas de las formas en que este concibe a la sociedad, la imagen que de él se da es acotada. Nos referimos sobre todo al hecho de que la interpretación de Sommer hace hincapié en las dicotomías que sobre la sociedad formula el discurso populista, aunque ellas son, en realidad, solo un primer paso dentro del esquema de interpretación que este propone. Por tanto, más que negar las conclusiones de la autora—con las que coincidimos en muchos casos—, el trabajo que

aquí presentamos pretende ofrecer una relación más completa del fenómeno populista y, en esa proporción, las conclusiones son también diferentes.

Esta revisión que hemos hecho de los críticos que han estudiado la vinculación entre la narrativa del siglo XX y el populismo nos pone en condiciones de ocuparnos ya de ese fenómeno que ha suscitado tantas visiones encontradas y tantas polémicas. En efecto, el populismo ha recibido durante mucho tiempo un tratamiento ambiguo por parte de sus estudiosos.<sup>25</sup> Descontando la desbordante bibliografía que existe sobre el tema y sus diferentes enfoques, el populismo ha sido considerado simultáneamente como un movimiento, una corriente, una ideología o, simplemente, una forma de hacer política. Y, en esa imprecisión, hay quienes han abogado por abandonar el término, en la suposición de que se muestra incapaz de referirse a algo concreto ni de vehicular ninguna aproximación segura a la realidad del fenómeno, y quienes intentan precisarlo para poder mantenerlo como un concepto útil.<sup>26</sup>

Dejando de lado la corriente teórica a la que se puedan adscribir —funcionalista, estructuralista, psicoanalista, etc.—, se podría decir que, a grandes rasgos, existen dos tipos de enfoques que intentan dar cuenta del fenómeno populista. Uno de ellos trata de las condiciones en las que surge, y se propone arribar a una explicación de por qué el mismo se produce en esas circunstancias determinadas y no en otras. Los estudios clásicos de los argentinos Gino Germani<sup>27</sup> y Torcuato di Tella<sup>28</sup>, para nombrar solo dos ejemplos, estarían dentro de esta clase. Del otro lado, teóricos como el propio Laclau<sup>29</sup>,

---

<sup>25</sup> Para mencionar solo un ejemplo, de los muchos que se podrían dar, el libro sobre populismo de Luis Aguilar comienza diciendo: “[El populismo] es una mezcla ambigua, confusa, contradictoria, de elementos arcaicos y progresistas, de comportamientos reaccionarios y libertarios”. Posteriormente, agrega: “La historia de los gobiernos populistas [...] muestran un cóctel explosivo que combina confusamente elementos arcaicos en su afán de resolver los problemas sociales de la modernidad”. Luis Aguilar, *Populismo y Democracia*, México, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1994. p. 6.

<sup>26</sup> Al comenzar su libro, Ernesto Laclau hace un recorrido por del estado de la cuestión en lo referente a la precisión conceptual del término populismo, y analiza cómo se ha desvirtuado su capacidad efectiva de análisis: “Un rasgo característico persistente en la literatura sobre el populismo es la reticencia —o dificultad— para dar un significado preciso al concepto. La claridad conceptual —ni qué hablar de definiciones— está visiblemente ausente del campo. En la mayoría de los casos, la comprensión conceptual es reemplazada por la invocación a una intuición no verbalizada, o por enumeraciones descriptivas de una variedad de “rasgos relevantes” —una relevancia que es socavada, en el mismo gesto que la afirma, por la referencia a una proliferación de excepciones.” Ernesto Laclau, *La razón populista*, cit., p. 15.

<sup>27</sup> Gino Germani, *Política y sociedad en una época de transición: de la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Buenos Aires, Paidós, 1965; *Autoritarismo, fascismo y populismo nacional*, Buenos Aires, Editorial Temas, 2003.

<sup>28</sup> Torcuato di Tella, *Populismo y contradicciones de clase en América Latina*, México, Editorial Era, 1977; — y Cristina Luchini, *Sociedad y estado en América Latina*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005.

<sup>29</sup> Ernesto Laclau, *La razón populista*, cit.; *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo y populismo*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1978; Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavov Zizek,

Maristella Svampa<sup>30</sup>, o Emilio de Ipola<sup>31</sup>, intentan aprehender la especificidad del populismo en tanto acto preformativo de carácter discursivo. Estos últimos hacen hincapié, no en las condiciones sociales de emergencia, sino en aquellos rasgos del discurso, entendido en un sentido amplio, semiótico si se quiere, que lo convierten en tal.

Aunque luego explicaremos los motivos de nuestra preferencia por este segundo abordaje, nos es necesario ahora ofrecer aunque sea una lista sumaria —mucho menor de la que sería necesaria para tratar el tema con profundidad— de aquellos elementos que, desde ambas perspectivas de estudio, han sido identificados como propios del populismo latinoamericano. Lo que presentamos es, en cierta forma, el núcleo duro de las características que se le han atribuido, a pesar de que existan divergencias en cuanto al énfasis o a la prioridad que se les otorgue en cada sistema de interpretación. No pretendo, por consiguiente, hacer una relación prolijamente interconectada de causas y consecuencias, o ir desde los aspectos más relevantes a los menos relevantes; la relación procura ser, más que nada, una exposición de aquellos puntos sobre los cuales hay un relativo consenso a la hora de tratar el tema.

Casi todos los autores coinciden en que uno de los rasgos distintivos del populismo es la presencia de un líder que invoca y galvaniza en torno a su persona a un grupo extendido de seguidores. Se suelen destacar como atributos suyos el carisma, la capacidad de erigirse en representante de aquello que lo equipara a sus “fieles”, una afinada tendencia natural para conducir y, en no pocos casos, lo que se interpreta como una habilidad en la “manipulación” de aquellos a quienes dirige. A la figura del líder se asocia estrechamente, por otro lado, la fuerte carga emotiva que suele caracterizar la relación carismática y que, según los estudiosos, es uno de los componentes específicos de la movilización populista, basada en la activación de símbolos culturales altamente cargados de filiaciones afectivas, que el líder canalizaría a favor de la opción ideológica que él representa. Del otro lado, el conjunto de los seguidores movilizados por las interpelaciones del populismo suele ser denominado como “pueblo”, una entidad imprecisa, bastante poco delimitada —bien por la incapacidad de la teoría para captar su especificidad, bien porque esa indiferenciación es considerada un rasgo propio del

---

*Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S. A., 2000.

<sup>30</sup> Maristella Svampa, *El dilema argentino: civilización o barbarie*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1994.

<sup>31</sup> Emilio de Ipola, *Ideología y discurso populista*, México, Folio Ediciones S. A., 1987.

“pueblo” del populismo— que congregaría a diferentes sectores sociales, marcados todos ellos por una situación de precariedad y/o de exclusión con respecto al sistema político e institucional vigente. La aparición o cristalización de ese pueblo suele ligarse, en las investigaciones, a un proceso de creciente visibilidad debido a profundos y complejos corrimientos económicos y socio-culturales, así como a la incapacidad del sistema para absorber adecuadamente, a través de los mecanismos institucionales existentes, las distintas demandas que esas transformaciones generan. Es también una apreciación frecuente suponer que dichas masas obedecen más a patrones tradicionales de pensamiento —de identificación más que de representación, entendida ésta última en un sentido moderno— y de acción —colectiva más que individual— que a conductas políticas más propias de un estado de modernización más avanzado.<sup>32</sup>

Estaríamos hablando, además, de un fenómeno que tiene que ver con la apertura y ampliación de las bases democráticas de una sociedad y, por tanto, del intento por expandir los derechos ciudadanos y la participación en el sistema político. Se trata, según los críticos, de una fórmula para la integración y el reconocimiento político-cultural de vastos sectores, que produce un desborde o desestructuración del cuadro institucional dado, y que disloca el funcionamiento habitual de la política, en sentido estricto, pero también del lenguaje, del espacio físico y de los referentes culturales consagrados. El populismo explotaría, por tanto, una marcada conciencia de división y fragmentación del tejido social, haciendo de dicho quiebre uno de sus tópicos fundamentales. En este sentido, es frecuente reconocer que, junto a una elevada capacidad de maniobra entre distintas —y muchas veces inestables— alianzas, y la invocación más o menos diferencial a distintos actores, existe una tajante división del campo social en dos bandos opuestos de la que el populismo extraería gran parte de la efectividad de su retórica. El pueblo vs. la oligarquía, los trabajadores vs. los ociosos, los patriotas vs. los traidores, son todas modulaciones de un discurso que trabaja sobre la base de la constatación de un fractura que, de un lado, se plantea como irreversible y,

---

<sup>32</sup> Como lo hace notar Maristella Svampa para el caso argentino, y Herbert Braun para el colombiano —aunque sería posible considerarlo un rasgo presente también en el resto de los casos —, las movilizaciones masivas de los sectores más desfavorecidos con que se asocia al populismo han tendido a provocar juicios que recuperan los viejos términos de civilización y barbarie. La creencia, especialmente visible en las opiniones contemporáneas a los regímenes populistas pero también presente en muchas de las investigaciones, en la existencia de un componente irracional, de manipulación o sugestión en el “pueblo” populista ha estado en el origen de esa consideración del mismo como una expresión renovada de la barbarie, en medio del campo supuestamente civilizado de la política anterior. Maristella Svampa, ob. cit.; Herbert Braun, *Mataron a Gaitán, vida pública y violencia urbana en Colombia*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 1988.

del otro, reclama una urgente y drástica modificación de la sociedad, una solución que el propio populismo estaría en condiciones de proveer. Parece claro, por tanto, que éste surge en momentos de crisis de la legitimidad política, y que utiliza la referencia a la misma para poder insertarse como una opción válida —a sus ojos, la única viable— de reconstrucción del entramado social. A ello se agrega la identificación en sus propuestas de una, muchas veces, inflexible valoración moral, que remite cada una de las partes en que se divide a la sociedad a una identificación dicotómica entre el bien y el mal, lo que les ha valido numerosas veces el calificativo de ser ideologías maniqueas o excesivamente simplistas en sus postulados.

Existe un consenso bastante amplio, asimismo, en cuanto a las ambigüedades que el populismo puede llegar a presentar en relación al cumplimiento de sus objetivos explícitos e, igualmente, en relación a sus filiaciones ideológicas. De los distintos estudios se desprende, por ejemplo, que el populismo es más reformista que revolucionario, si se tienen en cuenta las modificaciones concretas que realiza al sistema democrático y la ampliación real que logra del mismo, pero más revolucionario que reformista, si nos atenemos estrictamente a su lenguaje, frecuentemente asociado a imágenes de carácter milenarista o mesiánico que, en todo caso, proponen una subversión drástica de los valores establecidos. Existe, sin lugar a dudas, un fuerte elemento anti *status quo* que, sin embargo, se vería permanentemente exigido de congeniar con el hecho de que su objetivo es reinsertarse en el mismo sistema político cuya legitimidad critica, lo cual lo coloca en medio de contradicciones no siempre sencillas de resolver. En esta misma línea, se ha observado que, a pesar de utilizar un discurso de corte libertario, los populismos no podrían, de todas formas, suprimir una cierta vocación autoritaria. Ella estaría vigente en la estrecha dependencia del movimiento de la capacidad de maniobra del líder, en la presencia de instancias altamente controladas de movilización social, y en una especie de visión corporativa de la distribución de los beneficios y los bienes en la sociedad.

En cuanto a sus fuentes ideológicas, muchos autores coinciden en que no tiene un signo preciso, pudiendo existir tanto populismos de izquierda como de derecha, de ideología agraria o netamente urbana, etc. Para algunos, por ejemplo, el hecho de que sus apelaciones estén dirigidas más a principios abstractos que a políticas concretas —la libertad, la justicia, la dignidad, etc.—, dentro de los cuales el nacionalismo sería el de mayor capacidad articuladora, solo indicaría su radical ambigüedad ideológica y la

carencia de un programa específico para poner en práctica. Surgido, por otra parte, en situaciones de trauma o anomia social, el populismo proveería de una narración de la historia y de una explicación del presente, capaz de dar sentido a lo que es experimentado como un estado de dislocación, resultado de tensiones internas y de la vivencia negativa de los cambios ocurridos a propósito de las rápidas modificaciones. Finalmente, se suele aceptar que el populismo redescubriría y enfatizaría la importancia de lo público por encima de lo privado, de lo colectivo sobre lo individual, por lo que la reactivación de una dimensión bastante obliterada por los discursos liberales estaría también en la base de la efectividad de su llamamiento.

No es nuestra intención, por supuesto, acrecentar la confusión que rodea al tema al realizar esta especie de catálogo, pero él nos sirve para dos propósitos. Por una parte, para comenzar a familiarizar al lector con un fenómeno del que es bien posible que tenga ya una imagen intuitiva aunque, por eso mismo, difusa, y, de este modo, preparar el camino para un abordaje más riguroso. Por otra, para hacernos eco de una advertencia que Laclau plantea al comienzo mismo de su libro: que el populismo ha sido objeto de una copiosa “condena ética” por parte de los investigadores, responsable en gran medida de que tildar de populista a determinados fenómenos sociales suela producir casi siempre evocaciones negativas.<sup>33</sup> Dicha condena ética ha tenido frecuentemente que ver con la acusación de introducir una dimensión “irracional” en la política —considerada ésta como un campo que debería ser neutral y aséptico—, dado el alto grado de adhesión afectiva que suscita, y con el hecho de que el populismo haya sido pensado como pura demagogia o palabrería, un razonamiento en cuya base estaría el hecho, mencionado anteriormente, de su supuesta ambigüedad ideológica y de objetivos.<sup>34</sup>

En lo dicho se encuentra la razón de que hayamos elegido el enfoque de Ernesto Laclau para nuestro trabajo. Entendemos que su estudio es uno de los que logran desencastrar la teoría de esa actitud condenatoria. Para Laclau, el populismo es un recurso, entre otros, a disposición de los lenguajes políticos en la operación de constituir

---

<sup>33</sup> Ernesto Laclau, *La razón populista*, cit., p. 34.

<sup>34</sup> “Si al populismo se lo define solo en términos de ‘vaguedad’, ‘imprecisión’, ‘pobreza intelectual’, como un fenómeno de un carácter puramente ‘transitorio’, ‘manipulador’ en sus procedimientos, etcétera, no hay manera de determinar su *differentia specifica* en términos positivos. Por el contrario, todo el esfuerzo parece apuntar a separar lo que es racional y conceptualmente aprehensible en la acción política de su opuesto dicotómico: un populismo concebido como irracional e indefinible”. *Ibíd.*, p. 31. Para más información sobre las causas que, según el autor, se encuentran en el origen de este abordaje del populismo, ver: *ibíd.*, pp. 37-88.



sujetos sociales, es una *lógica política*, más que un fenómeno propio de un tipo de cultura particular; es, en palabras de Meny y Surel, que él cita,

menos una familia política que una dimensión del registro discursivo y normativo adoptado por los actores políticos. Es, por lo tanto, una reserva al alcance de la mano disponible por una pluralidad de actores, de una manera más o menos sistemática.<sup>35</sup>

En este sentido, el autor se aleja deliberadamente de aquellos enfoques que han tendido a identificar la explosión de los populismos con unas problemáticas específicamente latinoamericanas —persistencia del caudillismo, redes clientelares en la raíz de la participación social y política, modos de conducta política de corte tradicional, tensiones entre las presiones exteriores y las interiores, dificultad para elaborar la identidad cultural, resentimiento frente a la modernización, actitud conflictiva frente a las grandes transiciones, etc.— para colocarlo en una dimensión mucho menos particular y, a la vez, más atenta a aquello que hace que el populismo se pueda articular con cualquier cultura política y con cualesquiera otros discursos previos.

Este no es, sin embargo, el único motivo de la elección. La aproximación de Laclau tiene, a mi juicio, la virtud de definir algo que para nuestro trabajo es crucial y que, en el resto de los estudios, suele permanecer como una de las categorías menos trabajadas, aunque se reconozca su centralidad: la categoría de pueblo. Si bien siempre que se habla de populismo se piensa, de manera más o menos directa, en el pueblo, muchos de los trabajos especializados no terminan de aclarar cuál es su estatuto particular dentro de las propuestas populistas ni cómo se articula puntualmente con cada una de las demás dimensiones. Ese es uno de los puntos que la teoría de Laclau intenta subsanar. Para él, el “pueblo” es el elemento central que conecta y explica a todos los demás, no solo porque no se trata de una simple *denominación*, provista por el populismo “desde fuera”, sino porque considera que estaríamos ante una *identidad* que determinados sujetos colectivos generan en momentos específicos de su actuar social. Su principal objetivo es, entonces, discernir qué propicia la construcción de esa identidad, cómo funciona y de qué manera se mantiene. Su investigación intenta responder a una doble pregunta: qué —o quién— es el pueblo del populismo y, en una segunda instancia, qué es el populismo dentro de la política, considerada como un

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 220.

campo donde distintos discursos se articulan para buscar la hegemonía, y donde ese pueblo debe enfrentarse a otras identidades.

Desde este planteamiento, su perspectiva de análisis resulta fundamental: se propone como un intento de descifrar aquellas estrategias capaces de construir una entidad como la de “pueblo” y, a través de ella, la del populismo en general. Ello se relaciona directamente con el enfoque de nuestro propio análisis. Si se acepta que el populismo actúa como lenguaje particular —con una capacidad performativa— dentro del ámbito político, es posible pensar entonces en trasladar dicho discurso a otros dispositivos culturales diferentes que puedan llegar a utilizar las mismas estrategias. Este es, creemos, el caso de algunas de las novelas elegidas. De los trabajos teóricos que optan por la aproximación discursiva, el de Laclau nos parece el más riguroso y el más abocado a detectar los principios por los cuales se construye una formulación populista. Esto no quiere decir que muchos de los elementos enunciados en la lista anterior no aparezcan nuevamente en su teoría, pero lo hacen reubicados en función de una perspectiva que prioriza la construcción más que los resultados, y las estrategias más que sus objetivos.

Intentaremos, por consiguiente, hacer una relación lo más ajustada posible de la teoría de Laclau, guiándonos principalmente por su libro *La razón populista*. Un complemento importante, pero mucho menos explícito, se encuentra en su otro libro: *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo y populismo*. Algunas de las cuestiones más relevantes de sus reflexiones sobre la construcción de la hegemonía, y el papel de la misma en los procesos de creación de sujetos sociales, aparecen tratadas en *Contingencia, Hegemonía, Universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. Nos ceñiremos, sin embargo, al primero de los textos mencionados, que trata en profundidad el tema que nos ocupa, y dejaremos hablar, en la medida de lo posible, al propio autor.

Para comenzar, y aunque pueda pensarse que nos alejamos parcialmente de nuestro objetivo, es necesario hacer referencia a la manera cómo Laclau concibe “lo social”, porque ello nos permitirá entender el marco dentro del cual el populismo aparece funcionando, y nos dará la oportunidad de presentar las dos grandes lógicas que están en la base de toda su propuesta.

Para Laclau, la sociedad es el espacio de lo heterogéneo. En ella conviven grupos, instituciones, objetos, tradiciones, etc., que son diferentes entre sí y que, aunque

se encuentren unidas por vínculos que las convierten en partes de un conjunto que las engloba, no dejan de ser y de percibirse como distintas en su propia especificidad. La sociedad, sin embargo, aunque heterogénea debido a su propia constitución, tiene la necesidad de auto-contemplarse como una entidad homogénea, como una totalidad indiferenciada que pueda proyectarse por encima de esa radical diferenciación interior. Ese acto por el cual ella es capaz de visualizarse a sí misma como un todo, como *Uno*, es también el que le da la posibilidad de aprehenderse en su propia singularidad. Más aún, ese acto es, según el autor, el único por el que un cuerpo social *puede* efectivamente aprehenderse. La simbolización de sí misma como un todo homogéneo sería la única vía posible a su alcance para conceptualizar su existencia por encima de la heterogeneidad que la constituye. Aunque esto no quiere decir que la proyección de esa idea de totalidad esté en relación directa —de hecho, nunca lo está— con el funcionamiento *real* de esa entidad social, de la cual es, digámoslo así, una metáfora. La realidad interior del grupo puede estar marcada por la más radical diferencia y desigualdad, que ello no destruye la necesidad de proyectar sobre sí misma la imagen de una unidad superior armónica.

Debe existir, por lo tanto, una vía que habilite a la sociedad a realizar ese salto desde lo heterogéneo a lo homogéneo, desde lo múltiple a lo uno, a través del cual ella recompone la idea de sí misma. Según Laclau, esta operación se logra mediante la percepción de los límites comunitarios. Esto es, estableciendo qué es lo que queda *fuera* y qué es lo que se encuentra *dentro* de la comunidad. Solo a través de la conciencia de una frontera que la separa de lo exterior podría la sociedad llegar a definir y conceptualizar esa totalidad en donde la heterogeneidad interior se neutraliza. A través del límite, la sociedad expulsa la diferencia fuera de sí misma, de forma que todo lo que permanezca dentro del espacio delimitado podría llegar a ser pensado como igual, como equivalente por referencia a la diferencia exterior. La homogeneidad interna se construiría, por tanto, en virtud de una doble operación: como resultado de la necesidad de simbolizar una entidad superior a las partes que pueda generar el sentido de unidad, y como producto de la expulsión de la heterogeneidad interna hacia fuera de los límites comunitarios, haciendo que la sociedad se tome a sí misma como un *conjunto*. Pero el procedimiento, para el autor, conlleva la aparición inevitable de un tipo especial de tensión: las partes que constituyen ese todo simbolizado siguen siendo diferentes entre sí, si se presta atención al cuadro social *dentro* de los límites comunitarios, pero no

pueden dejar de aparecer como equivalentes si la mirada las capta por referencia a la frontera que divide lo interior de lo exterior: “con respecto al elemento excluido, todas las otras diferencias son equivalentes entre sí –equivalentes en su rechazo común a la identidad excluida”<sup>36</sup>. Esto significa que, una vez construida la totalidad simbólica, conviven en el espacio social tanto la diferencia como la equivalencia, funcionando de manera simultánea hacia dentro y hacia fuera. De acuerdo con Laclau, estas son las dos lógicas primarias —las únicas— que operan en la constitución de lo social:

la equivalencia es precisamente lo que subvierte la diferencia, de manera que toda identidad es construida dentro de esa tensión entre la lógica de la equivalencia y la lógica de la diferencia [...] esto significa que en el *locus* de la totalidad hallamos solo esta tensión.<sup>37</sup>

Ahora bien, en toda sociedad, la heterogeneidad interna de la comunidad tiene una manera específica de manifestarse. En tanto se asume que los grupos que conforman el conjunto son diferentes entre sí, es posible pensar que ellos realizan al sistema institucional demandas que son, a su vez, también distintas, puesto que recogen la singularidad de los intereses de aquellos que las formulan. Estaríamos ante demandas particulares de grupos particulares, funcionando con toda la carga de su diferencia en el seno de una formación social. A cada una de estas demandas particulares, Laclau las denomina *demandas democráticas*, y su principal rasgo distintivo sería el de permanecer *aisladas* dentro del conjunto de demandas que, en un momento determinado, puedan llegar a realizarse al sistema. Este puede, por ende, reconocer, recoger y satisfacer cada demanda en su carácter específico, tratándola diferencialmente. Si así lo hace, la demanda democrática se verá satisfecha aisladamente, tal como surgió, y tendrá pocas posibilidades de conectarse con otras

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 94.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 94. Como ya habrá observado el lector, las coincidencias entre la imagen que Laclau presenta de los procesos que atañen a la conformación de lo social como totalidad, y el fenómeno de la homogeneización tal como se presentó para las modernas unidades nacionales, según lo hemos visto en los estudios de Mónica Quijada, son evidentes. Hemos optado, no obstante, por no desarrollar en este capítulo las consecuencias que podrían derivarse de este hecho, dejando su abordaje para las conclusiones, donde intentaremos dar una respuesta a esas similitudes. De todas maneras, nos parece interesante señalar aquí cómo, desde distintas disciplinas, parece darse un consenso en relación a cuáles son las estrategias que operan en la construcción de la identidad. Lo que Laclau llama la lógica de la equivalencia y la lógica de la diferencia puede verse como una operación similar a la que Quijada propone en términos de homogeneizar hacia dentro y heterogeneizar hacia fuera. Asimismo, desde la antropología, Marc Augé, en un análisis de la identidad individual y colectiva, habla de las lógicas de la *ambivalencia* y de la *ambigüedad*. Ambas remitirían, sin muchas diferencias, a esos otros dos movimientos mencionados. Mónica Quijada, “El paradigma de la homogeneidad”, *cit.*, pp. 19-20; Marc Augé, *El sentido de los otros: actualidad de la antropología*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 38 y ss.

similares a ella, de manera que también se “extinguirá” en forma aislada, independientemente de que las demás demandas democráticas hayan sido, o no, satisfechas. Para este caso, el autor habla de un sistema *institucionalista*.

Este no es, sin embargo, el único funcionamiento posible de la heterogeneidad social. Laclau constata que existen también sistemas institucionales que tienen dificultades a la hora de satisfacer las demandas democráticas de los diferentes grupos. Existen situaciones en las que diversas demandas democráticas han sido efectuadas pero permanecen desconocidas o insatisfechas por el sistema al que fueron formuladas. Es posible pensar, en esos casos, que si dicho estado de cosas se prolonga lo suficiente, comience a hacerse visible que todas las demandas, por encima de sus diferencias y de su singularidad, están en un mismo plano de igualdad: todas son demandas que el sistema no puede satisfacer. Con el tiempo, dicha percepción tendría la capacidad de operar un cambio en la manera en que ellas se relacionan entre sí: de ser diferentes, y aisladas, pasarían a poseer algo en común que, en principio, las “hermanaría”: se dirigen, por igual, a un sistema que no las absorbe ni les da solución. Las demandas por tanto:

Ya no están unidas/separadas entre sí mediante el sistema simbólico, porque es precisamente la dislocación de ese sistema lo que las ha generado en primer lugar. Pero tampoco tienden a unirse espontáneamente entre sí, en lo que a su especificidad se refiere, pueden ser de naturaleza totalmente heterogénea. Lo que les otorga un vínculo equivalencial inicial y débil es tan solo el hecho de que todas ellas reflejan un fracaso parcial del sistema institucional.<sup>38</sup>

Esta modificación —inicial y débil— en la manera en que las distintas demandas democráticas se relacionan entre sí puede llegar a cobrar una importancia fundamental: su nuevo vínculo, surgido de su relación con el sistema institucional, les permitiría reintroducir la lógica de la equivalencia en el interior del campo social, desplazándola desde fuera hacia dentro. Debido a la situación de insatisfacción, las demandas y, en consecuencia, los sectores que las formularon, comenzarían a verse como equivalentes, no ya por referencia a una exterioridad que se ubica por fuera de los límites de la totalidad, sino por referencia a una parte —el propio sistema institucional— que se ubica dentro de la misma. La lógica de la equivalencia y la de la diferencia pasarían por tanto a funcionar dentro de lo social dividiéndolo en dos campos opuestos: el del

---

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 139.

sistema institucional, por un lado, y el de todas aquellas demandas que, en relación a él, se perciben como igualmente insatisfechas, es decir, como equivalentes entre sí en esa insatisfacción. A las demandas democráticas vinculadas equivalencialmente por oposición al sistema institucional, Laclau las denomina *demandas populares*: ellas forman la base de la identidad del “pueblo”. Según el autor, una totalidad social que comenzara a funcionar de esta manera sería ya la prefiguración de una formulación populista:

Aquí tenemos, en estado embrionario, una configuración populista. Ya tenemos dos claras precondiciones del populismo: (1) la formación de una frontera interna antagónica separando el “pueblo” del poder; (2) una articulación equivalencial de demandas que hace posible el surgimiento del ‘pueblo’.<sup>39</sup>

Como se ve, para Laclau, la posibilidad de formación de un vínculo de equivalencia entre las distintas demandas se encuentra en la experiencia del *descontento*, que sería, a su vez, la condición de una cristalización populista. En efecto, este surgiría ante la percepción de una insatisfacción, de una carencia o, como dirá el autor, de una *falta*.

Así las cosas, podemos arribar a una primera conclusión parcial:

Tenemos dos formas de construcción de lo social: o bien mediante la afirmación de la particularidad—en nuestro caso, de un particularismo de las demandas—, cuyos únicos lazos con otras particularidades son de una naturaleza diferencial [...], o bien mediante una claudicación parcial de la particularidad destacando lo que todas las particularidades tienen, equivalentemente, en común. [...] A la primera manera de construcción de lo social la hemos denominado lógica de la diferencia, y a la segunda, lógica de la equivalencia. Aparentemente podríamos llegar a la conclusión de que una de las precondiciones para el surgimiento del populismo es la expansión de la lógica de la equivalencia a expensas de la lógica de la diferencia.<sup>40</sup>

Sin embargo, tener en embrión una posibilidad populista no es lo mismo que su manifestación plena como forma de construcción de sujetos sociales y políticos. Para que el populismo se haga efectivo debe cumplirse una tercera condición: “la unificación de estas diversas demandas —cuya equivalencia, hasta ese punto, no ha ido más allá de un vago sentimiento de solidaridad— en un sistema estable de significación.”<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 99.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 104.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 99.

En este momento, el autor introduce en su reflexión uno de los conceptos que marcarán su definición del “pueblo”: la noción de “cadena equivalencial”. Para que la identidad del “pueblo” finalmente surja, no es posible que la relación entre las distintas demandas se mantenga solamente en un nivel vago o inestable, susceptible de ser rota o interrumpida fácilmente. La verdadera identidad popular, la constitución del “pueblo” como tal se da, únicamente, cuando las demandas se formalizan en una constelación “estable”, es decir, cuando se convierten en parte de una cadena que excluye la mera coincidencia de reclamos, y se fundamenta en la unión sólida entre todas ellas. Para que esto suceda, no obstante, deben darse aún dos transformaciones cualitativas más. En primer lugar, si lo que vincula a las distintas demandas entre sí —lo que las hace equivalentes en primer lugar— es el hecho de haber sido desconocidas por igual por el sistema institucional, la cadena que las une se asentará en dicho estado de insatisfacción, y no en el contenido particular de cada demanda, que puede ser de índole totalmente diferente en cada caso. Esto significa que, una vez identificadas como equivalentes, la cadena se convierte en más importante que las demandas particulares consideradas individualmente. Es decir, es el lazo que las une —la *falta*— lo que las hace partes de una misma lógica, y no el objetivo individual que cada una de ellas buscaba alcanzar en un principio. Hasta que la cadena equivalencial no se convierte en un elemento de mayor importancia que las demandas, no hay, propiamente hablando, un “pueblo”:

las relaciones equivalenciales no irían más allá de un vago sentimiento de solidaridad si no cristalizaran en una cierta identidad discursiva que no representa demandas democráticas como equivalentes sino el lazo equivalencial como tal. Es solo ese momento de cristalización el que constituye al “pueblo” del populismo.<sup>42</sup>

Laclau reconoce que este paso supone un salto cualitativo que debe ser analizado dejando de lado la apelación a un esquema explicativo teleológico. El momento en que la heterogeneidad es reunida en torno a una identidad popular basada en la homogeneidad o, para decirlo con sus propias categorías, el momento en que la lógica de la diferencia es reconvertida en la lógica de la equivalencia, excluye cualquier intento de asignación *a priori* de conexiones necesarias o “lógicas” entre las demandas. Se trata de una cristalización que nunca se puede prever con qué elementos sucederá, porque es

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 122.

imposible anticipar qué demandas pasarán a formar parte de la cadena equivalencial ni qué extensión tendrá ésta. Lo único que puede asegurarse de antemano es que, para que exista un “pueblo”, la cadena debe efectivamente constituirse y reemplazar a las demandas particulares en una formulación en la que la *insatisfacción* como tal prime por encima de lo *puntualmente insatisfecho*:

La constitución de un “pueblo” requiere una complejidad interna que está dada por la pluralidad de las demandas que forman la cadena equivalencial. Esta es la dimensión de la heterogeneidad radical, porque nada en esas demandas, consideradas individualmente, anticipa un “destino manifiesto” por el cual deberían tender a fundirse en algún tipo de unidad: nada en ellas anticipa que podrían constituir una cadena.<sup>43</sup>

Cuando la cadena equivalencial se ha constituido, y funciona en un sistema estable de significación, el otro escalón cualitativo debe realizarse. En tanto es imposible que la cadena equivalencial se manifieste a sí misma, para el sujeto que la ha construido, es decir, para el pueblo, a través de todas y cada una de las demandas particulares que la componen —esto reintroduciría la lógica de la diferencia, por un lado, y evitaría cualquier operación que tornara al vínculo en más importante que las partes, por el otro— es necesario que algún elemento asuma la representación de dicha cadena, tomada como el lazo equivalencial y no como la suma de sus componentes. En otras palabras, es imprescindible que la cadena equivalencial aparezca *también* simbolizada como un todo, como una unidad, y no solamente como la adición de distintas demandas. Dicho elemento deberá surgir desde dentro de la propia cadena. No es posible que emerja desde ningún otro lugar, ya que la totalidad de lo social ha sido dividida en dos campos antagónicos, y es imposible que sea desde el espacio antagonista —el sistema institucional— de donde provenga una representación de ese tipo. Por consiguiente, si es desde el interior de la propia cadena que un elemento debe hacerse representativo, la única alternativa es que una de las demandas particulares se encuentre en condición de significar a todas las demás. Así, un elemento *particular* debe poder operar en sí mismo una transformación por medio de la cual, desprendiéndose de parte de su particularidad, represente a la *totalidad* de las demandas en lo que ellas tienen en común, es decir, debe adjudicarse la significación de toda la cadena. Un elemento que funcione de este modo estaría, en realidad, haciendo las veces de una sinécdoque, simbolizando la totalidad a través de una de sus partes. A este

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 205.



elemento el autor lo llama: *significante vacío*.<sup>44</sup> El *significante vacío* es la unidad de la cadena equivalencial que permite homogeneizar la heterogeneidad, al hacer que todas las demás unidades diferenciales queden constituidas por referencia a una de ellas que las encarna y las representa. *Vacío*, en este contexto, significa que dicha demanda es lo suficientemente amplia como para poder incorporar a sí misma la referencia implícita a cada una de las otras. Si recordamos, a su vez, que en el paso anterior dichas demandas habían quedado ya subsumidas a la cadena que les da sentido en la equivalencia, el *significante vacío* sería en realidad aquello que simboliza la cadena equivalencial como tal, aquello que la representa. Laclau diría, utilizando un concepto que hemos preferido no desarrollar, que el *significante vacío* se vuelve *hegemónico*: es una parte que representa a la totalidad.

Esto es lo que hace necesario el momento homogeneizante del *significante vacío*. Sin este momento no existiría una cadena equivalencial. Por lo tanto, la función homogeneizante del *significante vacío* constituye la cadena y, al mismo tiempo, la representa.<sup>45</sup>

Hasta aquí, la secuencia que forma una identidad populista, un “pueblo”, ha quedado desarrollada. Mediante la simbolización que el *significante vacío* hace posible —el último paso de la formación populista— la estabilidad de la cadena equivalencial queda asegurada, así como la homogeneidad que le permite ser asequible para los sujetos que se identifican con ella. El “pueblo” queda reunido en torno de una demanda lo suficientemente amplia como para representar a todas aquellas que estuvieron también inicialmente en la base de su petición al sistema institucional, y que ahora son canalizadas a través de la que se ha investido de un valor simbólico.

Pero aún restan dos momentos más en la argumentación de Laclau que nos es imprescindible trabajar. Además del “pueblo” alrededor del cual cristaliza el discurso populista, existe otro elemento dentro de la totalidad formando una relación de antagonismo con él. Lo que queda del otro lado de la frontera antagónica —pero dentro de la sociedad— es el sistema institucional que no ha sabido satisfacer las demandas y que es reconvertido, por el populismo, en “el enemigo”. La identificación de este enemigo, y la asignación de las características que le correspondan, es tarea del

---

<sup>44</sup> No desarrollaremos aquí el otro concepto que Laclau trabaja en relación íntima con este, el de *hegemonía*, puesto que nos llevaría muy lejos de nuestro objetivo. Para una exposición del mismo ver: Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavov Zizek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, ob. cit.

<sup>45</sup> Ernesto Laclau, *La razón populista*, ob. cit., p. 205.

“pueblo” en un proceso que es bastante similar al que se da de este lado de la frontera. Si la identidad popular se construye mediante una cadena equivalencial, también la identidad del enemigo es vista como formando parte de una constelación de significados del cual uno, un significante vacío, es capaz de asumir su representación. Estas dos cadenas, como es evidente, son irreductibles la una a la otra —“dos campos irreductibles estructurados alrededor de dos cadenas equivalenciales incompatibles”<sup>46</sup>—, no habiendo más posibilidad de contacto entre ellas que la de la oposición. La discursividad populista encuentra aquí, sin embargo, uno de sus problemas:

Puedo estar relativamente seguro de quién es el enemigo cuando, en luchas limitadas, estoy luchando contra el concejo municipal, las autoridades sanitarias o las autoridades universitarias. Pero una lucha popular implica la equivalencia entre todas esas luchas parciales, y en ese caso el enemigo global a ser identificado pasa a ser mucho menos evidente.<sup>47</sup>

Cuanto más larga sea la cadena equivalencial que constituye al “pueblo”, de forma que más demandas inicialmente heterogéneas la compongan, más “amplio”, por decirlo así, deberá ser el enemigo, pues su identidad tendrá que incluir a todos los sectores parciales que sean identificados como no habiendo cumplido con las demandas formuladas, es decir, como responsables de la *falta*. El populismo corre el riesgo, por tanto, de invisibilizar a su propio enemigo —algo que, por lo demás, está en la raíz de muchas de las acusaciones de ambigüedad o imprecisión— al no poder otorgarle un rostro concreto. Y, en tanto la división antagónica de lo social en dos campos es un prerequisite esencial para que pueda darse el populismo, si el “pueblo” falla en la identificación de su enemigo, es de esperar que la formulación populista se disuelva. Por otro lado, el hecho de que la sociedad haya sido dividida en dos campos opuestos inconmensurables entre sí, no supone que la totalidad haya dejado de funcionar como marco simbólico, aunque ya no de aquella forma que habíamos descrito al comienzo. La reconstitución de la totalidad —como espacio homogéneo que devuelve la imagen de la unidad— sigue siendo una necesidad. El punto clave es que, ahora, ella pasa a identificarse solo con uno de los dos campos.

Con ello, entramos en uno de los aspectos de mayor trascendencia para nuestro estudio. Si la posibilidad de construir una lógica populista descansa en la situación de

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 110.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 114.

descontento que se da cuando un sistema institucional es incapaz de satisfacer un número de demandas democráticas, dando pie a todo el desarrollo ulterior que hemos intentado explicar hasta aquí, es posible pensar que, para ese “pueblo”, el sistema institucional aparezca como el responsable de haber introducido un antagonismo allí donde debería haber una identificación —puesto que la totalidad interna, por referencia a lo externo, se vive a través de la identidad. Es decir, el sistema institucional habría provocado un quiebre en el espacio de lo social que, si bien permitió la cristalización de la cadena equivalencial, también fue el responsable de que la unidad interna se fragmentara. En la situación populista, el todo homogéneo, la metáfora de la sociedad concebida como Uno, es vivenciada también como una falta, como una carencia, de manera que es evocado por su ausencia y no por su presencia. Es, precisamente, como estado ausente que la unidad se convierte en objeto de deseo. La conclusión que el autor introduce es la siguiente: en tanto el “pueblo” se concibe como víctima de una totalidad destruida por efecto del antagonismo que ha introducido el “enemigo”, será él mismo quien intente restablecer la totalidad proponiéndose como la única parte legítima de lo social capaz de identificarse con ella. El “pueblo”, como *parte*, se proyectará a sí mismo como poseyendo la legitimidad suficiente para convertirse en el *todo*, para restablecer así la unidad perdida:

En el caso del populismo [...] una frontera de exclusión divide a la sociedad en dos campos. El “pueblo”, en ese caso, es algo menos que la totalidad de los miembros de la comunidad: es un componente parcial que aspira, sin embargo, a ser concebido como la única totalidad legítima. La etimología tradicional —que ha sido traducida al lenguaje común— ya aclara esta diferencia: el pueblo puede ser concebido como *populus* —el cuerpo de todos los ciudadanos—, o como *plebs* —los menos privilegiados. [...] Al fin de concebir el “pueblo” del populismo necesitamos [...] una *plebs* que reclame ser el único *populus* legítimo —es decir, una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad de la comunidad.<sup>48</sup>

El análisis de Laclau vuelve, en este punto, al tema del descontento. La vivencia de la insatisfacción es lo que lleva a construir la cadena de equivalencias, la *falta*, que solo puede ser experimentada en términos negativos— de la plenitud que simboliza lo Uno, está en la raíz de ese esfuerzo por el cual el “pueblo” busca completar la totalidad perdida. Pero dicho anhelo ensancha aún más la brecha con el “enemigo”, puesto que se

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 108.

da por sentado que, mientras él siga existiendo, dicha reunión, el ansiado reencuentro, nunca se efectuará:

Aquí comenzamos a comprender por qué la *plebs* se percibe a sí misma como el *populus*, la parte como el todo: como la plenitud de la comunidad es precisamente el reverso imaginario de una situación vivida como ser deficiente, aquellos responsables de esta situación no pueden ser una parte legítima de la comunidad; la brecha con ellos es insalvable.<sup>49</sup>

Esta revelación de la necesidad de efectuar un corrimiento desde la parte hacia el todo, que es la búsqueda de una reconciliación, supone una toma de conciencia nueva acerca de la realidad de lo social. La vivencia del antagonismo, y la experiencia de la fractura de la totalidad homogénea, tendrían el efecto de producir una nueva mirada acerca de la sociedad y de su funcionamiento. El análisis de Laclau se reencuentra, en este sentido, con la noción marxista de *toma de conciencia* y con el descubrimiento de una esfera de *falsedad* en la constitución de la realidad:

el *populus* como lo dado —como el conjunto de relaciones sociales tal como ellas factualmente son— se revela a sí mismo como una falsa totalidad, como una parcialidad que es fuente de opresión. Por otro lado, la *plebs*, cuyas demandas parciales se inscriben en el horizonte de una totalidad plena —una sociedad justa que solo existe idealmente—, puede aspirar a construir un *populus* verdaderamente universal que es negado por la situación realmente existente.<sup>50</sup>

De aquí se derivan dos consecuencias que, para nuestro trabajo, son prioritarias. Por un lado, que el lenguaje populista es siempre un discurso anti *status quo*, puesto que se sustenta en la posibilidad de reconstruir una sociedad, imaginada como justa, mediante la destrucción de una situación dada, considerada injusta. Dicho discurso utilizaría en su propia construcción las reservas de otros discursos anti *status quo* presentes con anterioridad en la comunidad. Por otro lado, que todo populismo es potencialmente revolucionario. Lo que lo mueve es una imperiosa necesidad de restablecer el orden. Como ese orden, sin embargo, está *ya* deshecho por la presencia del antagonismo, la restauración no puede realizarse sin antes pasar por un periodo o momento de destrucción. Destrucción y restauración/restitución son las dos caras del deseo populista de denunciar el desorden en el que ha caído la comunidad y de

---

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 113.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 123.

reinscribir un nuevo ordenamiento, restituyendo la totalidad perdida a través de la figura del “pueblo”.

El populismo se presenta a sí mismo como un subversivo del estado de cosas existente y también como el punto de partida de una reconstrucción más o menos radical de un nuevo orden, una vez que el anterior haya sido debilitado. El sistema institucional debe estar (nuevamente, más o menos) fracturado para que la convocatoria populista resulta efectiva.<sup>51</sup>

La totalidad social armónica, por tanto, en el populismo, es la fuente del mito y de la utopía. Es la unidad que busca ser hallada nuevamente, es el paraíso anunciado de forma milenarista y cuya consecución trae consigo, muchas veces, las promesas mesiánicas de redención:

Si la sociedad lograra alcanzar un orden institucional de tal naturaleza que todas las demandas pudieran satisfacerse dentro de sus propios mecanismos inmanentes, no habría populismo, pero, por razones obvias, tampoco habría política. La necesidad de construir un “pueblo” —una *plebs* que reivindica ser un *populus*— solo surge cuando esa plenitud no es alcanzada y objetos parciales dentro de la sociedad (objetivos, figuras, símbolos) son investidos de tal manera que se convierten en los nombres de su ausencia.<sup>52</sup>

Hasta aquí, la propuesta del autor. Es posible entrever que por los aspectos que anteriormente introdujimos de las novelas, los contactos de las mismas con el populismo parecen numerosos y sólidos. Está claro, de todas maneras, que a pesar de las relaciones que se puedan establecer ninguno de los dos discursos pierde su especificidad en la puesta en contacto. Y ello supone que, más allá de los elementos en común, de las similitudes y coincidencias, sea una tarea insoslayable estudiar qué problemas y qué tipo de modulaciones particulares supone el avanzar la hipótesis de un discurso *literario* populista —o, si se prefiere, de un discurso literario *populista*. Habrá que buscar, por consiguiente, de qué manera la ficción utiliza los tópicos o elementos característicos de la propuesta populista pero, de mayor importancia, habrá que prestar atención a la manera en que los adapta, los reconvierte o los recontextualiza para servir a sus propios objetivos. La denuncia social que esta narrativa vehicula no es la misma que la que, en

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 221.

<sup>52</sup> Para entender cabalmente este comentario, sobre todo la primera parte, es necesario tener en cuenta que, para Laclau, el acto por excelencia de la política *tout court* es el de construir un “pueblo”. Admite que decir esto convierte a *toda* política en populista, por definición, aunque, en realidad, el componente populista siempre puede ser minimizado —en aquellos sistemas institucionalistas con capacidad para atender a las demandas particulares por separado—, o maximizado, generando el populismo *strictu sensu*, cuando se forman largas cadenas equivalenciales de demandas y una frontera antagonica interna, dando pie a que se desarrolle todo el proceso aquí reseñado. *Ibíd.*, p. 195.

el ámbito político, efectúa el populismo, ni puede serlo, puesto que su estatuto es otro, diferente al de las ficciones. La investigación intentará dar cuenta, pues, de las nuevas constelaciones de significados que se generan dentro de un sistema cuando este adopta unos motivos o estrategias pertenecientes a otro. Para realizar esa tarea analítica debemos establecer primero las áreas de convergencia. Sería vano esperar que la teoría política y la literatura coincidieran, punto por punto y plenamente, de forma que a cada elemento populista le correspondiera otro, con la misma función, en las ficciones. Lo que sí esperamos poder demostrar es que existen en ambos unas mismas estrategias de percepción y organización de los hechos, un entendimiento básicamente similar de lo social, y una clara analogía en la identificación de los conflictos, los actores que los experimentan, y las soluciones.

En el apartado anterior definimos que, en las ficciones, los vínculos verticales entre el “pueblo llano” y los representantes de los demás sectores sociales están contruidos como vínculos de antagonismo. En principio, esto nos permite pensar que contamos en las novelas con dos de los presupuestos de una formación populista: una parte dentro de la totalidad identificada como *plebs*, y una forma de relacionamiento con “el poder” o con “los poderosos” de oposición, de enfrentamiento. Pero como el “pueblo” del populismo es, según la teoría de Laclau, el que requiere para su constitución de una estrategia más compleja, en la que intervienen diferentes instancias y saltos cualitativos —recordemos que el “pueblo” populista no es el “pueblo llano” tal cual, sino una *plebs* que reivindica ser un *populus*<sup>53</sup>— abordaremos el análisis

---

<sup>53</sup> Es necesario introducir aquí una precisión teórica que, si bien se refiere a la propuesta de Laclau, puede servir para aclarar un punto importante del análisis. Laclau insiste en el hecho de que, tanto el *pueblo* como su *enemigo*, son identidades que se construyen en el momento mismo de la cristalización de unas determinadas solidaridades de grupo. Es decir, los actores sociales que van a responder eventualmente a esa identidad no están en ningún caso dados de antemano, ni es posible buscar en sus ideologías e intereses previos elementos que aseguren, *a priori*, su participación o su exclusión en ella, ni siquiera su convergencia con algunos segmentos de esa solidaridad. La insistencia del autor en este punto se entiende mejor si tenemos en cuenta que su teoría se construye como un intento de rebatir las concepciones marxistas —de carácter esencialista— que sostenían que tanto las clases como sus correspondientes intereses eran entidades sociales definidas *con anterioridad* a la propia actuación en, y experiencia de, lo social. Esto es, que a determinadas clases sociales correspondían determinados intereses, y que ello era así con independencia de la posición real —y de la actuación y los vínculos concretos— de esos grupos en la sociedad. Laclau, por el contrario, hace hincapié en la instancia propiamente constituyente que existe en toda identidad populista: “Lo que es decisivo para la emergencia del “pueblo” como nuevo actor histórico es que, como el momento equivalencial/articulador no procede de una necesidad lógica por la que cada demanda se conectaría con las otras, la unificación de la pluralidad de ellas en una nueva configuración es constitutiva y no derivativa, es decir, es un *acto* en el sentido estricto del término, ya que no tiene su fuente en nada externo a sí mismo.” En nuestro caso, es evidente que no vamos a asistir, en la representación literaria, al momento populista de la *constitución* del “pueblo” como tal. Para las novelas, el “pueblo” y el “bloque en el poder” son sujetos ya dados dentro del escenario social de la nación. *Ibíd.*, p. 283.

comenzando, no por “pueblo”, sino por su antagonista. Lo que haremos a continuación será identificar qué rostro tiene ese “enemigo” en las novelas, quiénes aparecen como oponiéndose al “pueblo llano”, y qué significados específicos le aporta esto a la ficción.

## EL ANTAGONISTA

Retomemos brevemente lo dicho en el apartado previo. En *El mundo es ancho y ajeno*, Don Álvaro Amenábar lleva a juicio a la comunidad de Rumi para poder darle un aspecto legítimo al despojo de sus tierras. A través de él, los indígenas se ven vinculados a toda una galería de personajes que intentan abusar de ellos o medrar como sea de su desgracia. En *Redoble por Rancas*, Montenegro, juez y hacendado, es el autor de un sinfín de abusos y atropellos, mientras que el Cerco de la *Cerro de Pasco Corporation* va cercando los caminos y los campos de los Andes, dejando aisladas a comunidades enteras y sin pastos a sus ganados. En *Hijo de hombre* existe también una bifurcación parecida de la narración. En tanto se relatan los sufrimientos de Natí y Casiano Jara en los yerbales, a manos de dueños extranjeros y capataces locales, la novela se concentra en la historia de Sapukai y de sus habitantes, casi todos ellos enfrascados en el duelo por la última revolución perdida contra el gobierno, o en las esperanzas que generan las que se aproximan. En *Todas las sangres* las fronteras son más inestables porque las alianzas de grupo se van modificando pero, así y todo, Fermín Aragón es presentado como el explotador capitalista que no tiene reparos en su intención de modernizar a las comunidades indígenas, y la *Wisther and Bozart* como la compañía extranjera vaciada de todo escrúpulo a la hora de aumentar sus ganancias en el país. Solo para dar un ejemplo más, en *Chambacú, corral de negros*, es el ejército a quien se considera el enemigo, no ya porque intente reclutar a los hombres de Chambacú para la guerra, sino también porque uno de los deseos de su capitán, Quirós, es la aniquilación física completa del barrio.

Es claro que en esta breve relación no hemos agotado la lista de todos los personajes, individuales o colectivos, que aparecen representados en las novelas como antagonistas del “pueblo”. Y no lo hemos hecho porque lo que nos interesa destacar, más que las características que los singularizan en cada caso, es el elemento que todos tienen en común, y que tiene que ver con el hecho de que estos personajes se mueven siempre en una doble dimensión entre lo que hacen y lo que son o, si se quiere, entre lo

que son y lo que representan. Como veremos, la existencia de estos dos niveles tiene la función de delimitar de manera muy clara el contexto al que deben ser referidas sus acciones y, por lo tanto, sirven para identificar el espacio dentro del cual funciona el antagonismo.

Comencemos otra vez por *El mundo es ancho y ajeno*. Don Álvaro Amenábar y Roldán es, por un lado, el hacendado que se empeña en despojar de sus tierras a los comuneros de Rumi y que, una vez que consigue este objetivo, encuentra la forma de desalojarlos también de los territorios a los que se trasladaron huyendo del despojo. Su personaje viene definido, en principio, por haber heredado de su padre, junto a la hacienda, un pleito entre familias que desea saldar a toda costa, aunque eso suponga usar su poder para disponer de las comunidades indígenas a su antojo. Pero Don Álvaro Amenábar no es solamente un hacendado. Sus intereses y planes se mueven también en otra dirección:

Y, ¿sabe? pienso presentar mi candidatura a senador y hay que evitar el escándalo. [...] Si tomo la comunidad, así me ayude la ley, se pensará siempre en un despojo. Hay que guardar las apariencias en relación con mi candidatura. Con la comunidad y la hacienda vecina, además de la explotación del mineral, seré el hombre más poderoso de la provincia y uno de los más poderosos del departamento. Seré senador. Entonces, mi amigo, les tocará el turno a los Córdova. Yo no olvido...<sup>54</sup>

En *Redoble por Rancas*, el doctor Francisco Montenegro es Juez de Primera Instrucción. Ello significa que su cargo y su autoridad se ejercen en un ámbito perfectamente delimitado: el de lo público, lo cual conlleva, al mismo tiempo, que se trata de una actividad que debería estar volcada hacia la comunidad y hacia su bienestar. Como vimos en los ejemplos, su conducta demuestra lo contrario. Pero además, los “hábitos” del doctor Montenegro involucran a toda una cadena de personajes, también definidos por su función pública, que se comportan en la misma línea. En el humor irónico que caracteriza a la novela, se narra cómo Montenegro abofetea públicamente al Subprefecto —“la Primera Autoridad de la Provincia”— por haberle comentado a aquel que uno de sus peones se le ha quejado personalmente. Las consecuencias son las siguientes:

Privada de sus más elevados funcionarios, Yanahuanca se paralizó. Todos los trámites administrativos padecieron reumatismo. [...] La Primera Autoridad Política se aficionó a la pólvora de rabias desconocidas. El mismo

---

<sup>54</sup> Ciro Alegría, ob. cit., p. 182



Santiago Pasión no se atrevía a someterle los expedientes. Solo en una oportunidad osó insistir con una carpeta obesa de telegramas de la Prefectura: ‘¡Es urgente, señor!’, sonrió. ‘Me cago en la urgencia y en la madre de la urgencia’, tronó la Primera Autoridad y rompió el expediente, deshizo el calendario [...], arrojó un tintero contra el retrato del Señor Presidente de la República y sacó a patadas al escribano.<sup>55</sup>

Don Fermín Aragón de Peralta es, en *Todas las sangres*, quien intenta llevar a cabo un proyecto modernizador que se presenta como alternativa a la opción que encarna su hermano: el sistema de la hacienda tradicional. Su intención es hacer que los indios perciban por su trabajo mejores salarios, vivan en mejores condiciones y participen de lo que, para él, identifica al individuo capitalista moderno: la ambición. Su propósito es que así se conviertan en impulsores del progreso, al tiempo que abandonan su pasado y sus formas de vida comunitaria, y al tiempo que él mismo se alía con los capitales extranjeros. Y aunque dicho así puede parecer que Don Fermín se mueve dentro de un campo de acción estrictamente individual, el verdadero marco de referencia de sus planes no es el de sus intereses privados. Fermín construye gran parte de su autopercepción como salvador del Perú, y como hombre respetable de empresa, al considerarse como un representante auténtico de la nación y de su voluntad. Sus intenciones y deseos coincidirían, por lo tanto, con los de la patria, que se expresaría a través de hombres como él:

Yo no pretendo la insensatez de destruir [la maquinaria capitalista], sino incorporarme a ella para variar un poco la dirección que lleva. No debe digerir únicamente para los extranjeros sino también para los capitalistas peruanos. Este país merece ser grande, puede serlo. Únicamente el capitalismo lo conseguirá [...] El Perú da vergüenza: indios idólatras, analfabetos, de ternura salvaje y despreciable, gente que habla una lengua que no sirve para expresar el raciocinio sino únicamente el llanto o el amor inferior.<sup>56</sup>

Poco después resume su idea de esta manera: “Yo puedo ofrecer millones al Perú para transformar la barbarie en civilización.”<sup>57</sup>

Y en *Chambacú*, más allá de las fantasías de exterminio del Capitán Quirós, lo que efectivamente sucede es que los militares aprovechan el reclutamiento forzoso de los hombres de la isla, con el fin de enviarlos a Corea, para detener las acciones subversivas de Máximo, quien pinta carteles de denuncia de la situación del barrio. Para

---

<sup>55</sup> Manuel Scorza, ob. cit., pp. 173-174.

<sup>56</sup> José María Arguedas, *Todas las Sangres*, Barcelona, Alianza Editorial, 1982, p. 242.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 242.

conseguirlo, “invaden” Chambacú por la fuerza y dan comienzo a una lucha que terminará con la rebelión final. Al igual que en *Redoble por Rancas*, los militares ejercen un tipo de autoridad cuya función se define en lo público, y cuyas acciones deberían servir para velar por la seguridad más que para amenazarla. La situación opuesta es, nuevamente, la que le interesa representar a la ficción.

Así, para todos aquellos que funcionan en las novelas como enemigos, estas delimitan una problemática de índole especial: los personajes de esta categoría pretenden ejercer, o ejercen de hecho, una actividad que se delimitan claramente dentro de la esfera de la *autoridad pública*. Y lo *público* —entendido como el ámbito en el que se aplica esa autoridad pero también como el espacio de donde extrae su legitimidad— significa la obligación de procurar y mantener el bienestar de la comunidad. Entendidas desde esta dimensión, las acciones de los personajes quedan ligadas a funciones de carácter muy concreto: sus cargos presuponen que sean practicados imparcialmente, y que puedan garantizar que prime aquello que beneficia los intereses del conjunto. En este sentido, *público* es lo que se opone directamente a *privado*, en un sentido específico: si este último se orienta hacia la búsqueda de la satisfacción estrictamente personal y la consecución de fines que atañen al individuo en calidad de tal, aquél se dirige hacia la colectividad, entendida como conjunto de intereses, y hacia la persecución de objetivos que contemplen al grupo como unidad. Esta apreciación es, no obstante, solo un primer nivel. Lo público conlleva implícita, además, otra referencia ineludible: en sociedades que se definen por la organización de un estado nacional, es decir, en las sociedades posteriores al Antiguo Régimen, lo público es inmediatamente entendido como el espacio simbólico donde cristaliza y se aplica la institucionalidad de la nación, como el campo en el cual ella se encarna, por así decirlo, en una legalidad y en un orden determinados. Es precisamente en la esfera de lo público, como reino cualitativamente diferente al de la vida privada, donde los individuos aislados adquieren y ejercitan la conciencia de una colectividad que se encuentra por encima de ellos, y que tiene a la nación y a la patria como objeto de sus lealtades compartidas.

Siendo esto así, no se puede considerar gratuito el hecho de que los personajes que funcionan como antagonistas del “pueblo”, además de ser hacendados o empresarios, sean definidos también como “senador”, “juez”, “militar” o “gobernador”. Esas caracterizaciones introducen una dirección determinada en la lectura y en la interpretación: estos personajes *representan* a la nación con la autoridad pública que

ejercen, y es en virtud de esa representación —de esa *investidura*, diría Laclau— que deberían responder ante los intereses de la comunidad y no ante sus propias ambiciones. De manera que en la no coincidencia de estos dos niveles, en la diferencia entre lo que son y lo que “deberían ser” o, mejor dicho, entre lo que hacen y el modelo de conducta ideal al cual deberían remitirse, se abre un espacio de valoración que no tiene como objeto únicamente a los personajes singulares, sino también al conjunto de valores que ellos encarnan y, en última instancia, al orden del cual esos valores derivan.

Todas las novelas insisten en esta identificación de un enemigo formado por unos personajes que han degradado los principios de su propia acción. Montenegro hace y deshace de acuerdo a sus más caprichosos deseos y arrebatos, frecuentemente en una demostración arbitraria de su poder. Lo mismo se puede decir de Don Amenábar, que utiliza la política para garantizar el éxito de sus artimañas legales, y que busca colocar a su hijo en ese mismo camino para que las cosas le resulten aún más fáciles; y también de los militares de Chambacú, quienes aprovechan la coyuntura de una guerra para eliminar parte de una población a la que consideran indeseable. Idéntica consideración merece el *Rey de Oros* de *Las tierras flacas* quien, al final de la novela, no puede sostener su autoridad más que apelando a la fuerza física y a la demostración exagerada de poder. En todos estos casos, el cumplimiento del deber es nulo; en todos, la autoridad pública está desvirtuada o mal empleada, y no solo porque ya no sirve a aquellos fines para los que fue pensada, sino porque es utilizada, deliberada y desembozadamente, con el propósito contrario. Al querer mostrarlo así, los textos intentan dar cuenta de un orden de cosas en el que reina una gravísima confusión: la intromisión de lo privado en lo público. Un estado que ha venido siendo identificado por una larguísima tradición como *corrupción*<sup>58</sup>, y que consiste en la satisfacción del interés puramente personal a través de medios que están pensados para satisfacer los de toda la comunidad. El valor de este recurso es, no obstante, aún más trascendente: mediante la narración de las actitudes y conductas de unos personajes que, siendo representantes de la nación, actúan como seres corrompidos, enfrascados en obtener éxito en sus más pequeñas mezquindades o en sus más ruines intenciones, las novelas encuentran una vía eficaz para reconducir la crítica hacia allí donde pretenden que sea leída: la propia nación y el orden público que a esta le corresponde. Las reiteradas injusticias contra el pueblo llano,

---

<sup>58</sup> Hablaremos en profundidad, en el tercer capítulo, de los ideales de la tradición republicana que nutren a esta literatura y que tienen que ver, sobre todo, con una particular visión de lo público, y del individuo dentro de él.

que ocupan el grueso de los relatos, son cometidas por personajes singulares, individualizados como personajes, pero en los cuales se cuele la nación como una dimensión añadida, como el espacio igualmente corrompido y degradado que oficia de marco en nombre del cual actúan y que, además, los protege.

En este sentido, existe una referencia que aparece sistemáticamente en las ficciones para ratificar la idea de un mundo irremisiblemente en desorden: la ley. La constatación de que la ley —la legalidad que encarna y expresa a la nación— ha dejado de funcionar como garantía de igualdad y de equidad para toda la comunidad y que, en definitiva, solo sirve para satisfacer los apetitos de unos pocos *en contra de* otros, tiene la fuerza de condensar la imagen de una nación que debería representar a toda la comunidad pero que, como tal, ha sido destruida. La extensión que adquiere esta reflexión en las novelas es notoria, y da buena cuenta del peso simbólico de este aspecto en la configuración de la denuncia.

Ya vimos, en *Hijo de hombre*, las condiciones que Natí y Casiano sufren en los yerbatales. En este caso, la explotación de la mano de obra parece darse, en apariencia, bajo la supervisión exclusiva de compañías privadas. Sin embargo, la novela deja en claro que es la propia ley la que ampara explícitamente las atrocidades que allí se cometen y que, por tanto, tienen la seguridad de permanecer impunes:

Takurú Pukú era, pues, la ciudadela de un país imaginario, amurallado por las grandes selvas del Alto Paraná, por el cinturón de esteros que forman las crecientes [...] Pero, sobre todo, por la voluntad e impunidad de los habilitados. Estaban allí para eso. Tenían carta blanca para velar por los intereses de las empresas, aplicando la ley promulgada por el presidente Rivarola, un poco después de la Guerra Grande, “por la prosperidad y progreso de los beneficiarios de la yerba y otros ramos de la industria nacional...” Actuaban, pues, legalmente, sin una malignidad mayor que la de la propia ley. El artículo 3 decía textualmente: “El peón que abandone su trabajo sin el consentimiento expreso de una constancia firmada por el patrón o capataces del establecimiento será conducido preso al establecimiento... cargándose en cuenta al peón los gastos de remisión y demás que por tal riesgo origine”<sup>59</sup>.

Lo mismo sucede en la novela de Ciro Alegría, quizás la que mayor relevancia y dramatismo otorga a este aspecto, donde el sistema legal en su totalidad se convierte en una especie de pesadilla que encierra y aplasta a la comunidad indígena, al hacerse cómplice activo de las artimañas de aquellos que quieren para sí sus posesiones. Aquí,

---

<sup>59</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 121.

la ley hace las veces de un Perú que no puede *hacer* nada por sus habitantes más desprotegidos, salvo mandarlos a interponer recurso tras recurso:

El papel sellado es uno ancho y largo, a veces cruzado de esquina a esquina por una franja roja, y que ostenta en el ángulo superior izquierdo el escudo de la república peruana. Bello escudo de simbólica nobleza, nunca como allí tan escarnecido. [...] “Presente usted un recurso en papel sellado”, es la voz de orden. Desde Lima hasta el último rincón se extiende la nevada asfixiante. Puede faltar el pan, pero no el papel sellado. Es un mal nacional. Con códigos y en papel sellado se ha escrito parte de la tragedia del Perú. La otra parte se ha escrito con fusiles y sangre.<sup>60</sup>

Más adelante, enfrentado al juicio contra su comunidad, Rosendo Maqui flaquea frente al peso abrumador de una ley que no se sabe para qué sirve, y que seguramente será usada en su contra y en contra de Rumi:

El juez creyó conveniente intervenir diciendo con indignado tono de protesta: ¿Cómo que no tiene fuerza para hacer pagar? ¡El derecho... la ley!... Rosendo calló. Estaba muy fatigado y no hallaba la manera de salir del paso. De pronto se sintió perdido en ese mundo de papeles, de olor a tabaco, de aire malo. En un momento tuvo la sospecha de que todos los legajos y expedientes que blanqueaban en los estantes y sobre la mesa del juez terminarían por ahogarlo, por ahogarlos, por perder a la comunidad. Muchos papeles innumerables. Muchas letras, muchas palabras, muchos artículos. ... El comunero sufría y moría bajo esos papeles como un viajero extraviado en un páramo bajo una tormenta de nieve. Nada respondió, pues...<sup>61</sup>

En *Las tierras flacas* se da incluso un paso más. El entramado institucional deja paso, lisa y llanamente, al “gobierno”, una entidad que parece evocar en la imaginación de estos hombres únicamente dos cosas: lejanía y abuso de poder. Al gobierno deben enfrentarse los llaneros cada vez que van al “pueblo”, y la reacción frente a su presencia es idéntica a la de las demás ficciones: la misma decepción, igual desconfianza generalizada. Palemón lo expresa de la siguiente manera:

Y son peores los abusos en donde hay leyes del gobierno y gentes que las cuidan, y oficinas para enredarlas, y leguleyos para darles la vuelta y burlarlas, y multas y cárceles que no más, al fin, son para los que no tienen con qué pagar, ni quién responda por ellos.<sup>62</sup>

La voz anónima de la comunidad —con la correspondiente asunción de una creencia generalizada— se hace eco de esta idea. Cuando, en el grupo reunido para las

---

<sup>60</sup> Ciro Alegría, ob. cit., p. 180.

<sup>61</sup> Ibíd., p. 201.

<sup>62</sup> Agustín Yáñez, ob. cit., p. 17.

pastorelas, uno de los hablantes dice que en el pueblo existen mayores garantías porque “hay eso que llaman gobierno”, otro inmediatamente le responde:

—En el pueblo, al que ande con los pies a raíz, multa; al que no pudiendo aguantarse busque un rincón para hacer su necesidad, cárcel y multa doble; al que pare sus bestias en la plaza o en la calle, prisión doble, multa y que se dé de santos si no le quitan los animales. Así por el estilo. Hasta porque se quede uno parado, bobeando, ¡cárgale para la cárcel! Basta que a uno le vean la cara de rancharo pazguato, sin quien hable por uno en el pueblo.

—No más eso nos faltaba en Tierra Santa, donde lo bonito es que ni gendarmes hay, ni nada que impida vivir a nuestras anchas, con pobreza, pero haciendo cada quien su santísima voluntad.<sup>63</sup>

El tema cobra forma de burla en *Redoble por Rancas* donde, frente al asesinato de quince peones por el intento de organizarse en un sindicato, el juez Montenegro responde respaldando con su autoridad el crimen cometido:

El doctor Montenegro confirmó que los débiles corazones de los caballerangos no resistieron las alturas del poder; corazones acostumbrados a trotar a cinco mil metros fueron despedazados por la emoción de sentarse en los sillones de la sala de El Estribo. La provincia triunfaba. El privilegio de la desconcertante novedad médica, negada a la cosmópolis, recaía en una humilde pero sincera provincia peruana. El genio no escoge únicamente las grandes naciones para revelarse.<sup>64</sup>

Y aun si pensamos en novelas donde lo que se prioriza es la intervención imperialista, como es el caso de *Los ojos de los enterrados*, encontraremos igualmente la referencia a un gobernante —en este caso, *la fiera*, el dictador de turno—, a una o varias autoridades, o a ciertas instituciones, que comparten la responsabilidad en la corrupción y que, de hecho, la promueven para su propio bien. Las leyes, la autoridad pública, aparecen como los protectores o los beneficiarios que, desde dentro, abren las puertas para el saqueo y el abuso. Esa dimensión es siempre un elemento presente en la crítica, fuertemente unida a la denuncia antiimperialista que la novela realice.

Pero las ficciones llevan la crítica aún más lejos. Si lo que se está postulando es que los enemigos no son solo los personajes que utilizan el espacio público para fines privados, que traicionan la dimensión comunitaria que define su función, sino que, a través de ellos, son las entidades encargadas de simbolizar a la nación —la ley, el gobierno— las que fomentan, promueven y protegen dicho orden de cosas, entonces dos

---

<sup>63</sup> Agustín Yáñez, ob. cit., p. 106.

<sup>64</sup> Manuel Scorza, ob. cit., p. 261.

conclusiones surgen de forma clara: en primer lugar, que la nación es una esfera corrompida, independientemente de los Montenegro, los capataces de los yerbales, los gobernantes de turno o los capitanes de ejército, puesto que ella provee los *mecanismos* para quien sea que desee utilizarlos; en segundo lugar, que el verdadero enemigo del “pueblo llano” no son los personajes identificados como jueces o diputados, sino la propia nación, que se encarga de proveer los medios para que el ataque a una de las partes de la comunidad pueda efectuarse. Las ficciones recorren, de este modo, el mismo camino que el populismo político, cuyo marco de referencia en el señalamiento del enemigo son siempre la nación y la patria como espacios simbólicos de conciliación que han dejado de funcionar.

Esto nos conduce, a su vez, a uno de los puntos neurálgicos en la identificación que estamos ensayando del bloque enemigo, dentro de esa configuración de un “pueblo” populista que creemos existe en las novelas. Si hemos hablado de la nación como un espacio donde la comunidad *en su conjunto* debería ser capaz de reconocerse y otorgarse los símbolos de la unidad, sería posible concluir que la auténtica acusación que los protagonistas colectivos esgrimen contra ella es la de *traición*, puesto que el lugar de la unidad ha sido usurpado y utilizado para funcionar en contra de ella. Si esto es así, la traición tendría un fundamento doble: por una parte, la que los representantes de la nación ejercerían contra la *plebs*, negándose a considerarla como una parte de la totalidad; por otro —y de más relevancia— la que, considerándose a sí mismos portavoces legítimos del *populus*, realizarían en contra de la propia nación, al tergiversar sus principios de homogeneidad. Este segundo aspecto introduce en la crítica un argumento de mayor gravedad: lo que él deja al descubierto es que la nación, como un orden dado de principios y valores, ha sido desmantelada.

Ahora bien, este razonamiento nos permite comenzar a diferenciar entre dos dimensiones distintas de la nación que, sin embargo, operan en conjunto: una histórica, la otra ideal. La nación que está detrás de las críticas y diatribas de las novelas, la que genera ese sentido de decepción, de engaño, de impotencia que es tan evidente y a veces tan dramático en los textos, es la nación *histórica*, la que surge como el producto de una construcción humana, el artificio creado por el tiempo y por los hombres. Y es dentro de esta dimensión específica que los textos descargan todas sus acusaciones: contra la negación racionalista que la cultura occidental hace de “lo primitivo”, que marca la visión de lo popular como irracional y atrasado; contra la modernización y lo que se

veía como uno de sus efectos más nocivos, la dislocación de las lealtades comunitarias locales; contra el liberalismo y su concepción individualista del hombre; contra la concesión de las riquezas nacionales a potencias imperialistas y la pérdida de soberanía, entendida como la libertad del autogobierno; contra el falseamiento de las promesas de la independencia. De todo eso junto sale *esta* nación que es el objeto de denuncia. La *otra* nación, como ideal de una totalidad homogénea donde los antagonismos se resuelven en una nueva solidaridad y, sobre todo, donde las promesas de justicia e igualdad se cumplen, esa nación jamás es cuestionada por las novelas, como no lo es tampoco por el populismo político, puesto que sigue siendo el objeto de deseo por referencia al cual se construyen las imágenes de la utopía y la redención.

Y aquí debemos volver a la distancia que marcábamos en un principio entre este grupo de novelas y las de las dos décadas anteriores. Porque si el ideal de la patria unida se mantiene, queda bastante claro que los mecanismos y las estrategias para conseguirlo se modifican drásticamente. Las novelas de los treinta primeros años del XX apuntaban a una operación que consistía en identificar aquellos grupos o sectores que tuvieran dificultades para articularse dentro del espacio de la nación, y en proponer cambios en esas esferas puntuales. La impresión general que dejan estas ficciones es que el orden de la nación puede recuperarse si a un hacendado inmoral le sucedía uno honesto; si las constituciones que no demarcaban correctamente los límites entre países se encargaban de promulgar leyes que protegieran a las poblaciones fronterizas, o si los llaneros se disponían a alambrar los campos para atraer, de ese modo, el progreso. En la narrativa posterior que estamos trabajando esa ilusión se ha perdido irremediamente. Desde una visión mucho más pesimista de la nación, ella parece decir que a un Amenábar sucede un Córdoba, a un don Epifanio le sigue un *Rey de Oros* o que, si no es el Cerco quien mata de hambre a las comunidades indígenas, es el propio ejército el que lo hace para proteger al Cerco. La visión de la nación —liberal, oligárquica, hija de la Ilustración, del imperialismo y de la colonia— se ha vuelto ahora incomparablemente más sombría.

Hemos avanzado lo suficiente en la identificación del bloque “enemigo”, como para que podemos movernos hacia el otro gran elemento populista: el “pueblo”. Para ello, es necesario comenzar por aclarar un aspecto que tiene una importancia teórica. Laclau sostiene que lo que reúne a los distintos actores o grupos sociales en torno a un *pueblo*, que posteriormente reivindicará sus derechos como *populus*, es una situación



inicial de descontento. Más adelante, y en relación al tema de la totalidad homogénea, de la sociedad concebida como un todo, hablará de ese estado de descontento como de una *falta*, una carencia que se halla en la raíz misma de la insatisfacción con respecto al sistema. Esto puede llegar a introducir cierta confusión en el análisis si pensamos que, en el caso del “pueblo llano”, la *carencia* —como no pertenencia o no participación en las ventajas que sí poseen otros sectores— es precisamente lo que define su situación, dado que estamos frente a un grupo que se distingue del resto por lo que *no tiene*. Sin embargo, el “pueblo bajo”, tal como se entiende normalmente, no es el “pueblo” del populismo, por lo menos, no el del populismo de Laclau. La *falta* de la que él habla, hace referencia concreta y puntualmente a un vínculo con el poder y con el sistema institucional, en el que estos son percibidos como negando lo que deberían dar, y provocando por tanto el consecuente descontento.<sup>65</sup> De esta forma, el “pueblo” populista sería una instancia particular, un momento de constitución puntual, dentro de la existencia, temporalmente más prolongada, del “pueblo llano”.

#### LA PLEBS

Lo que pretendemos comprobar con esta parte del análisis es si se puede hablar en las novelas de un “pueblo” populista: ese cuya identidad se forma en torno a una carencia, que es el resultado de un sistema de poder al cual se ve enfrentado, y que se mantiene unido por vínculos de solidaridad y por demandas comunes. Para más adelante

---

<sup>65</sup> Dos precisiones son relevantes a este respecto. En primer lugar, que para Laclau una formación populista responde siempre a una situación puntual de antagonismo con el poder en la que se puede reconocer un comienzo y un final en el tiempo. Esto significa decir que el populismo es siempre un momento *posible* de lo social, pero nunca un estado permanente. En su concepción del universo social, la unidad, el todo, necesita primar por encima de la diferencia si estamos hablando efectivamente de una sociedad, de ahí que el populismo pueda ser una respuesta concreta a las relaciones de oposición, pero nunca un estado prolongado o naturalizado. Para las novelas, por el contrario, y como veremos en el capítulo cuarto, la identidad populista parece ser la única posible en Latinoamérica, puesto que el pueblo es representado, de un lado, en una eterna oposición con el poder, que de distintas maneras habría venido usurpando el lugar de la totalidad desde el momento mismo de la conquista y, de otro, en un intento siempre renovado por recuperar su categoría de único *populus* legítimo. La segunda precisión tiene que ver con los vínculos de antagonismo. En el populismo de Laclau, el pueblo se enfrenta a un enemigo que se define por su pertenencia al sistema institucional, lo cual permite hacer la conexión más o menos directa entre estos sectores sociales concretos y la nación como ente abstracto. Hasta cierto punto, puede resultar “evidente” el hecho de considerar que el pueblo llano se opone naturalmente a los grupos en el poder. Numerosos estudios, sin embargo, algunos de ellos particulares del ámbito latinoamericano, han demostrado que esto no tiene por qué ser así y que, con mucha frecuencia, los “enemigos” del pueblo bajo son otros actores sociales, del todo alejados de las elites o de los grupos más privilegiados, pero que aparecen a sus ojos como responsables del agravamiento de una situación ya precaria de por sí. Ver por ejemplo, a este respecto, Silvia M. Arrom y Servando Ortoll (coord.), *Revolución en las ciudades. Políticas populares en América Latina*, Biblioteca de Signos núm. 27, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2004.

dejaremos la tarea de averiguar si esa *plebs* está, en las ficciones, también reivindicando ser el único *populus* legítimo, esto es, si llega a formarse, efectivamente, una identidad populista completa.

De lo que ya se ha desarrollado previamente, podemos extraer una primera constatación que surge con claridad en relación a los protagonistas colectivos. Para ellos, la autoridad y el poder están siempre y directamente asociados a situaciones de privación, humillación, castigos o abusos. En este sentido, la *falta* es representada en la ficción como un estado “natural” del “pueblo llano” frente a los poderosos, de cuya presencia no se esperan más que atropellos o vejaciones. Ello es visible en el hecho de que la carencia, por decirlo de un modo general, es lo que la aparición de la autoridad *anticipa* en los personajes colectivos, cada vez que deben recurrir o enfrentarse a ella. De este modo, las novelas postulan un estado de cosas en el que los personajes colectivos parecen ya haber interiorizado cuál es la función del enemigo y, por consiguiente, haber naturalizado también su condición de privación, de *falta*.

Esta es la razón, por ejemplo, de que los vecinos de *Las tierras flacas* prefieran tener al gobierno los más lejos posible del llano, y es también la causa de que Jacob Gallo, una vez que deja de aparentar ser un vecino más y muestra la verdadera extensión de su autoridad, suscite los más profundos celos de Matiana, que es la voz de la sabiduría del pueblo:

Lo malo es que Miguel Arcángel se dejó arrastrar, desoyéndome y olvidando aquello de con la vara que midieras serás medido y el que a yerro mata... Peor, que trajera soldados. En adelante ya no podrá sostenerse más que sobre las armas y el terror, o sea lo mismo que fincar en arena, según la historia de los Trujillos lo demuestra. Ni dinero ni mañas le servirán. Así es la vida: nadie aprende en cabeza propia; se van unas calamidades y llegan otras; después de los Trujillos, los Gallos.<sup>66</sup>

El pueblo acompaña la opinión de la anciana, revelando sus temores en torno a la figura del nuevo gobernante:

Lo que no se le perdonaba [a Jacob Gallo] era el despliegue drástico de ser autoridad y el haber hecho sentir que se hallaba sobre todos: dueño y señor de vidas y haciendas; arrojada la careta de ser un vecino más, o a lo sumo un vecino principal por su dinero y experiencia; el cargo de comisario se sobreentendía como adorno para lucir, no para desenvainar, ni menos en la forma que lo hizo. Por otro lado, en el fondo del pensamiento, repugnaba

---

<sup>66</sup> Agustín Yáñez, ob. cit., p. 225 [en cursivas en el original].

juntar en la misma persona el comisario con mando de fuerzas armadas y el inversionista de intereses cuantiosos.<sup>67</sup>

En este imaginario acerca del poder y la autoridad se encuentra también la causa de que, en *Redoble por Rancas*, Héctor Chacón decida hacer justicia por mano propia. Su padre le ha explicado qué valor tiene la autoridad, y sabe que en ella no puede confiar para detener al Juez Montenegro, puesto que nunca se pone del lado del pobre:

—Ustedes, las autoridades, no valen nada —dice mi anciano y escupe.  
—El Juez es autoridad superior —se contrista Carbajal.  
—Valen menos que el estiércol de los caballos —repite mi anciano.  
—El juez —se abate Requis— está listo a encarcelarnos a todos. No se puede hacer nada. Fuerza es fuerza.<sup>68</sup>

La novela confirma esta presuposición en el episodio en el que los indígenas de Rancas se dirigen a la Prefectura y depositan allí la gran montaña de ovejas muertas de hambre. Su intención es hacer evidente los estragos que el Cerco causa en las comunidades, pero lo que consiguen del Prefecto es algo muy distinto:

—Está bien, ya sé que es delito mostrar el abuso —dijo el viejo ansioso de beber su milenaria copa de humillación.  
—Oiga, usted, imbécil, mostrar el abuso no es delito! Delito es manchar la puerta de la Autoridad.  
—La “Cerro de Pasco Corporation” nos fuerza a quejarnos, señor. Usted debe de haber mirado con sus propios ojos el Cerco.  
—Yo no sé nada. Hace años que soy autoridad. Yo he servido en casi todos los departamentos. Nunca he conocido un indio recto. Ustedes solo saben quejarse: mienten, engañan, disimulan. Ustedes son el cáncer que está pudriendo al Perú.<sup>69</sup>

Muchas páginas podrían llenarse con ejemplos de este tipo, puesto que la relación de los abusos y los maltratos ocupa gran parte de la representación en estas novelas. Sin embargo, un ejemplo más, de *Chambacú, corral de negros*, nos permite reafirmar esta idea de que lo que la aparición del poder evoca es siempre una reacción “espontánea” de rechazo, rabia e impotencia. *Chambacú* se abre con la incursión nocturna de los militares en la isla. Su objetivo es reclutar por fuerza a los hombres y enrolarlos en un ejército que será enviado a Corea, para luchar como aliado de los Estados Unidos. Los militares son recibidos con gritos e insultos por parte de las

---

<sup>67</sup> Agustín Yáñez, ob. cit., pp. 225-226.

<sup>68</sup> Manuel Scorza, ob. cit., p. 270.

<sup>69</sup> Manuel Scorza, ob. cit., p. 287.

mujeres de la isla. De las palabras de una de ellas, la Cotena, madre de Máximo, se desprende con claridad que lo único que esperan de la acción de los soldados —y contra lo que se revelan con todas sus fuerzas— es, precisamente, la *falta*, una situación en la que seguramente serán despojadas, violenta o arbitrariamente, de algo. En este caso, ese despojo les quitará lo último que poseen para sobrevivir: sus hombres.

—[...] Vienen a llevarse los hijos ajenos para que los maten en tierras extrañas. ¿Qué clase de madre los ha parido, que en vez de pelear por ella, se prestan a esta vagabundería? [...] Si son soldados de verdad, enfréntense a los guerrilleros del Llano y déjenos quietas a nosotras las mujeres. Ya les he dicho que aquí no hay hombres. [...] Aquí no vuelvan más. La próxima vez les paro el macho con manteca caliente. Se acordarán todos los días de su vida que mi rancho es pobre pero honrado. [...] Ya lo saben, no vuelvan más a la casa de la Cotena, que si bien es cierto que tengo cuatro hijos, ninguno de ellos irá a la guerra. Antes de que los maten extraños, prefiero apuñalarlos con mis propias manos y saber en qué sitio los entierro. ¡Cobardes!<sup>70</sup>

Si la primera condición para la formación de una identidad populista del “pueblo llano” estaría dada, el paso siguiente es considerar el tema de la solidaridad. De acuerdo a la interpretación de Laclau, sin una solidaridad estable, sólida y permanente, no existe un pueblo populista. En su caso, porque parte del presupuesto de que las identidades grupales previas no permiten prever qué demandas convergerán en su oposición al poder y pasarán a formar parte de la cadena equivalencial. El “pueblo” solo surge cuando las solidaridades se estabilizan y son capaces de mantenerse en ese estado hasta convertirse en el núcleo de una nueva identidad social.

En cuanto a los textos, así como vimos que las connotaciones *negativas* asociadas al poder son claras, la imagen del “pueblo llano” extrae gran parte de su carácter *positivo* de dos formas relacionadas de representarlo: la que presupone que en él existe un alto grado de solidaridad interna, que actúa como la única vía posible de defensa frente a los vínculos verticales, y que es capaz de extenderse, eventualmente, hacia fuera de la comunidad, aunque siempre en sentido horizontal; y la que asume que esa solidaridad es la expresión de aquello que se ha perdido en el bloque enemigo, dominado por un sentido exacerbado del individualismo y de la ambición personal.

Esta idea de una alianza “natural” entre los miembros del pueblo permite, por supuesto, las deserciones, y en casi todas las novelas hay personajes que se niegan a perpetuar dicho vínculo o que lo contradicen abiertamente: un grupo de trabajadores en

---

<sup>70</sup> Manuel Zapata Olivella, *Chambacú, corral de negros*, cit., p. 36.

vísperas de la huelga general, en *Los ojos de los enterrados*, decide no tomar parte en la misma porque sostiene que no se están contemplando sus intereses; y en *Chambacú*, José Raquel, quien debería ocupar su lugar junto a los demás habitantes de la isla para enfrentar a los militares, es el que facilita su entrada y, en última instancia, la muerte de su hermano Máximo; también en *Hijo de hombre* es alguien del pueblo, el telegrafista, quien denuncia los planes de los revolucionarios que terminan con el envío del tren cargado de bombas y la explosión en Sapukai. Sin embargo, el lugar al que quedan condenados todos estos personajes refuerza más que contradice la suposición de una solidaridad social horizontal espontánea: todos ellos son “traidores”, todos han roto una lealtad cuya función era mantenerlos al lado de sus pares, y todos por igual pasan a ser expulsados de la comunidad, o repudiados por ella, por haber actuado en contra de esa horizontalidad que se presupone en los vínculos de solidaridad. La lealtad hacia los pares es, pues, la manera más común de representar los lazos que unen a los integrantes de las comunidades, y la fraternidad que es su resultado —un sentimiento de profundos intereses comunes, de una misma condición y de protección compartida— establece un criterio *moral* de pertenencia que es igual o más fuerte que el de las adscripciones étnicas o culturales.

*Hijo de hombre* es, sin duda, y en la línea de un pensamiento de raíz netamente cristiana, la novela que mayor exaltación hace de la solidaridad, y también la que más desespera de ella como camino de redención del hombre. La solidaridad es el vínculo por excelencia entre todos aquellos que se consideran iguales: campesinos, leprosos, vendedoras de comida y hasta las mujeres locas, auténticas heroínas de la ficción. La solidaridad es la reacción espontánea del pueblo ante la partida de los revolucionarios, y también, con posterioridad a la masacre del tren, la de un grupo de alojeras que, reunidas en la estación, se enfrentan a los soldados para darles algo de comer a los sobrevivientes del atentado, que marchan hacinados hacia la capital para ser encarcelados.

En la noche sin luna, la población en masa acudió a despedir a los expedicionarios. La estación y sus inmediaciones bullían de sombras apelmazadas en la exaltación febril de las despedidas. Las muchachas besaban a los soldados. Las viejas les alcanzaban cantimploras de agua, argollas de chipá y tabaco, cachos de banana, naranjas. Cantos de guerra y gritos ardientes surgían a todo lo largo del convoy. ¡Tierra y libertad...! Era

el estribillo multitudinario coreado por millares de gargantas enroquecidas en la quieta noche de marzo.<sup>71</sup>

—¡Para qué los llevan así! ¡Ni que fueran animales! —protestó una.

—¡Son bandidos! —masculló el custodia.

—¡Los que forman montoneras no son bandidos, che karaí! —dijo la mujer. Les pareció que la voz de esa mujer, quienquiera que fuese, les estaba haciendo llegar la adhesión de todos. [...]

—¡Son prójimos nuestros, hombres, como ustedes! —continuó la mujer. [...] Las vendedoras con sus canastos y latas de aloja estaban frente al vagón y la gente, en su mayoría mujeres, se apiñaba expectante detrás. La alojera se acercó al oficial. La vieron accionar otra vez con sus ademanes contenidos pero firmes, llenos de simpatía, de poder. Podían adivinar lo que le estaría diciendo. [...] Se notaba que la mujer, desde abajo, se le estaba imponiendo, como al cabo.<sup>72</sup>

Y aunque es un tema cuyos distintos aspectos estudiaremos en el capítulo cuarto, nos parece importante hacer referencia al vagón que, en *Hijo de hombre*, es el hogar de dos héroes, el enclave de dos revoluciones, y el símbolo que acoge todo el sufrimiento y toda la esperanza del pueblo. El vagón es el objeto en el que todas las solidaridades se concentran, una especie de materialización de la esperanza que se mantiene en movimiento por vías misteriosas igual que, parece decir Roa Bastos, la voluntad de redención del pueblo se mantiene viva, con una energía que no se agota:

Y ya en la tierra salvaje y desierta, merodeadores, vagabundos, parias perseguidos y fugitivos, hasta los leprosos de la colonia fundada por el médico ruso, habrían ayudado al hombre, a la mujer y al chico a empujar el vagón para compartir un instante ese simulacro de hogar que avanzaba por la llanura o retrocedía hacia el pasado, sin destino, pero desplazando una victoriosa, impávida, salvaje, alucinada atmósfera de seguridad, de coraje, de misterio, lo que también a ellos les comprometía a guardar el secreto.<sup>73</sup>

En *El mundo es ancho y ajeno*, la solidaridad tiene también varios rostros. Se encuentra en las decisiones comunes tomadas para proteger a Rumi del hacendado, en la voluntad de Casiana de arriesgar su vida al subir sola a la montaña, alcanzar la guarida del Fiero Vázquez, y poder comunicarle que la comunidad está siendo asediada por don Álvaro; en la suerte que corre el herrero Jacinto Prieto, como testigo de los comuneros, al decir la verdad acerca de los linderos de Rumi. Se encuentra, además, en la actitud de Rosendo Maqui en la cárcel, junto a los demás presos, compartiendo con ellos sus

---

<sup>71</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 177.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 202-204.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 172.

historias pero también su comida y, claro está, en la voluntad final de los indígenas de morir luchando por los derechos de la comunidad:

Era muy triste todo lo que podía verse ahí [en la cárcel] y más si se contemplaba a los hombres. Indios sin ojotas, ponchos deshilachados, lentos y flacos como animales hambreados. [...] Cuando sus visitantes se iban, Rosendo notó la soledad de un indio, huérfano de afectos y bienes, que estaba sentado en el suelo, hurtando al frío y a las miradas, bajo un poncho raído, sus magras carnes mal vestidas. —Oye —le dijo—, ven a comer... Descubrió las viandas que le habían llevado y el indio se puso a comer con voracidad. Rosendo también comió algo, pero el astroso no paró hasta dejar limpios los mates.<sup>74</sup>

En *Los ojos de los enterrados*, a su vez, se distingue entre una solidaridad que no sirve, infructífera, porque se dirige hacia el pasado y tiene un valor individual, y una solidaridad colectiva, enraizada en el sufrimiento de todos, capaz de hacer frente, simultáneamente, a la bananera y al dictador. La primera se expresa en la voluntad de Juambo de redimir a su padre, muerto en las plantaciones y víctima de la expropiación de tierras que se narra en *El Papa Verde*. Para lograrlo, se aparta de la misión que le han encomendado dentro del plan para llegar a la huelga general, se alista como peón en la compañía y termina sus días enloquecido, desenterrando obsesivamente los huesos de su padre para pedirle perdón. La segunda es la que, por el contrario, convierte en iguales al Padre Fejú, al capitán Cárcamo, a los recogedores de ceniza que encubren las acciones de Tabío San, a Cayetano Duende, que lo salva de ser capturado por el ejército, y a la maestra Malena Tabay, y que consigue, al final del texto, el triunfo de la revolución.

Sin embargo, debemos hacer a este respecto una observación importante. Para el populismo, Laclau puede proponer que la solidaridad del “pueblo” viene dada por la propia configuración populista, porque la equivalencia entre las demandas se encarga de borrar las particularidades y de permitir con ello el surgimiento de una conciencia de igualdad entre grupos que son, en origen, diferentes. El momento en que queda constituida la identidad del “pueblo” en el populismo coincide con el momento de cristalización de la solidaridad. En las novelas, no obstante, este aspecto debe responder a una formulación diferente, porque los textos se mueven en una tensión constante entre la historia y el presente. Dicha tensión es la que los lleva a potenciar, por momentos, aquellos elementos que pueden hacer pensar en los antagonismos entre la *plebs* y el

---

<sup>74</sup> Ciro Alegría, ob. cit., pp. 318-321.

*populus* como un fenómeno “natural” en la historia latinoamericana, casi como la única historia que ha conocido el continente; por otros, a remarcar la intensidad y el dramatismo de las situaciones narradas como una inflexión sin precedentes de estos mismos antagonismos. Esto último es lo que les permitiría, a su vez, generar ese sentido de “urgencia” que les es necesario para transmitir la idea de una nación a punto de colapsar. La consecuencia de esta tensión es que las novelas plantean la solidaridad del “pueblo bajo” simultáneamente como una condición previa y como una reactualización. El antagonismo que ellas relatan ofrecería la oportunidad de nuclear a los personajes colectivos en torno a una renovada conciencia de su situación de precariedad, desde la que se decide la pertenencia al grupo o la desvinculación del mismo. Para decirlo con mayor claridad: la solidaridad, aunque representada como preexistente en la identidad del “pueblo llano”, se renueva como pacto de pertenencia a raíz del antagonismo puntual que desarrolla la ficción. Como se trata, además, de lealtades y deserciones —lo cual invoca siempre un criterio moral—, estaríamos hablando de una moral del “pueblo llano” *como antagonista del poder* que exige, precisamente, que la solidaridad fundada en el reconocimiento de una misma posición dentro de la sociedad se reedite cada vez que los antagonismos vuelven a cobrar forma. Puesto en otros términos, que cada uno de estos textos que articulan un discurso populista propone la existencia de un “pueblo bajo”, general y más o menos difuso —eterno antagonista del poder en la historia latinoamericana—, y un “pueblo” concreto, de personajes con rostro y nombre, y de héroes singulares, que es el protagonista de la historia que la literatura tiene para contar.

La representación de la comunidad de Rumi nos ofrece un buen ejemplo: la solidaridad es una de sus características más sobresalientes. Los primeros capítulos de *El mundo es ancho y ajeno* son una especie de introducción a este universo de fraternidad. Todas las labores agrícolas se realizan comunalmente, y en ellas todos toman parte de una u otra forma. Aún con los animales y las cosas los lazos son de solidaridad y unión. Pero cuando los indígenas empiezan a ser asediados por don Álvaro y se enfrentan al despojo de sus tierras, se ven obligados a tomar una posición al respecto: deben decidir, a partir de ese caso particular, con quién están sus lealtades, y si van a seguir defendiendo a la comunidad, aún sabiendo que tienen pocas posibilidades de ganar, o van a dejar que la tierra, y la forma de vida asociada a ella, les sea arrebatada. La situación *moral* desde la que deben efectuar esta decisión es nueva. No es la moral de la convivencia pacífica anterior sino otra, muy distinta, que los pone frente a



riesgos y compromisos de otro tipo. Si la ofensiva del hacendado renueva la solidaridad del grupo es porque pone en cuestionamiento la existencia de la comunidad y, con ello, obliga a los personajes a ratificar la decisión de defenderla. La escala moral que sirva para juzgar dicha voluntad nace, por supuesto, del estado de la comunidad antes del episodio pero, de manera mucho más directa, surge de la experiencia de la *falta*. La agresión del hacendado actúa, así, como una posibilidad para el pueblo llano de redefinir su identidad en relación al poder, y para actualizar, de este modo, los vínculos de pertenencia de cada uno de sus miembros. Estamos, pues, ante una moral y una solidaridad nacidas por igual del antagonismo. Casi se podría decir que estamos ante una *moral populista*.<sup>75</sup>

En todas las novelas existen uno o varios episodios que, aun siendo ejemplos de antagonismos anteriores —ese nivel que mencionábamos antes en el que el “pueblo” y el poder han sido enemigos desde siempre—, funcionan como revulsivos, como instancias que permiten la reactualización, tanto de los antagonismos, en sentido vertical, como de la solidaridad, en sentido horizontal. En *Las tierras flacas* es la amenaza de don Epifanio de quitarles a Merced y Teódulo la máquina de coser de su hija, entrelazada con la llegada de Jacob Gallo y la lucha por obtener el poder; en *Todas las sangres* es la simulación del canto del *amaru*, en la mina de Fermín, que busca amedrentar a los indígenas, pero también la extenuación física y cultural de las comunidades de colonos a mano de los hacendados, como las consecuencias de la presencia de la *Wisther and Bozart* en la producción del país; y en *Hijo de hombre*, para dar otro ejemplo, es el recuerdo obsesionante de la explosión del tren de revolucionarios y, después, la participación absurda en la guerra del Chaco.

La confirmación de que este proceso de renovación de lealtades crea un estado de cosas en cierto modo diferente al anterior es que, en el transcurso de las novelas, hay siempre personajes que deciden abandonar la comunidad y otros que deciden volver a ella, en un movimiento —físico, muchas veces, piénsese en Benito Castro o en Rendón— hacia dentro y hacia fuera que indica simbólicamente la permanencia o la ida. La moral que controla dicho proceso funciona en términos, si se quiere, simples,

---

<sup>75</sup> Esto mismo podría ser expresado de otro modo, utilizando dos conceptos ya trabajados, el de la *homogeneidad* y la *heterogeneidad*. Teniendo en cuenta cómo se da esta ratificación de lealtades una vez definido el antagonismo con el poder, se podría llegar a adelantar la hipótesis de que, expuesto a agresiones externas, el pueblo llano necesita, a modo de defensa, reactivar en todo o en parte sus mecanismos de homogeneización para poder congregarse en torno suyo la mayor cantidad de lealtades posibles, es decir, para generar una solidaridad interna lo suficientemente fuerte que garantice la protección común.

proveyendo de una clara distinción entre *amigo/enemigo*, *leal/traidor*.<sup>76</sup> Un ejemplo bastará para ilustrar este punto. Como lo hemos dicho otras veces, en *Chambacú, corral de negros* es la incursión de los militares en la isla lo que inicia la acción. Este episodio, y todos los demás que desencadena, descubre, en efecto, nuevas solidaridades en torno a los habitantes del barrio, y deja al descubierto algunas deserciones o desviaciones. José Raquel es, de manera evidente, el ejemplo más claro de traición. Hermano del héroe e hijo de la Cotena —la mujer que desde el comienzo de la obra define su posición en contra de los militares—, termina ubicándose del lado de estos últimos, ayudándolos a organizar una batida contra los rebeldes a cambio de asegurarse un puesto para él que, además, lo saque del barrio y de su miseria. Inge, sin embargo, su mujer, una extranjera a la que ha traído a la isla a su vuelta de Corea, hace el recorrido contrario, y se une a la lucha de Chambacú en contra de las autoridades que amenazan la isla. En un sentido diferente, la madre de Atilio, cuya muerte a manos de un soldado desencadena la rebelión final, tiene un papel parecido al de Juambo en *Los ojos de los enterrados*: la fidelidad a su hijo la lleva a acusar erróneamente a la Cotena y a Máximo de su desgracia y termina, enloquecida por la pérdida, igual que aquel, haciendo primar su solidaridad individual por encima de la grupal.

Pero si los casos que hemos citado resultan claros, es porque en todos ellos no hay ambigüedades que puedan complicar ese universo horizontal dual de las inclusiones y las exclusiones. El problema se presenta cuando los personajes colectivos se enfrentan a la posibilidad de que “otros”, exteriores al grupo, se incorporen al “pueblo llano”. Aquí es, creo, donde la moral populista se expresa en toda su radicalidad, exigiendo una demostración de lealtades que puede parecer, a primera vista, demasiado simplista o excesivamente maniquea. En ninguna de las novelas, salvo quizás en *Las tierras flacas*, las comunidades que constituyen el “pueblo” son comunidades cerradas que no admiten incorporaciones de personajes provenientes de otros grupos o, incluso, de grupos enteros. Esta apertura, sin embargo, se realiza a costa de eliminar cualquier posible ambigüedad que interfiera en esa moral del “pueblo” como antagonista del poder. Así, quien sea que quiera formar parte de las comunidades, real o simbólicamente, deberá estar en condiciones de demostrar una idéntica posición de horizontalidad con respecto al grupo —esto es, la manifestación de su solidaridad— y un mismo antagonismo con

---

<sup>76</sup> La observación, como ya vimos, fue hecha por Doris Sommer como una característica de las novelas populistas. Doris Sommer, ob. cit., p. 339.

respecto al bloque en el poder. Solo en esa intersección se da la posibilidad de expansión de la solidaridad, como inclusión simbólica en el “pueblo llano”.

Ahora bien, si se entienden como populistas, las ficciones no pueden, en realidad, plantear las cosas de otro modo: dividido el universo que representa lo social en dos bloques opuestos, se pertenece a uno de ellos siempre y cuando se esté en oposición al otro: esta es la elección o el camino que se les exige a aquellos que quieren reintegrarse a las comunidades o que pretenden ser admitidos en ellas. La ambigüedad en el posicionamiento es un elemento mal visto en estas novelas. Aun en *Los ojos de los enterrados*, donde los grupos que se incluyen en el “pueblo llano” son muchos y muchos de ellos no toman parte en la acción directamente, la ficción termina por definir claramente quiénes están con el dictador y la bananera y quiénes están con el pueblo y contra aquellos. Y en *Todas las sangres*, la otra novela donde las alianzas entre grupos varían, es claro al final quiénes han sido aceptados para luchar junto a los indígenas, y quiénes han pasado a formar parte del bando opuesto.

Para comprobar la presencia de este mecanismo, nos detendremos en dos personajes que, a mi juicio, revelan de manera excepcional su funcionamiento. Lo que sucede con ellos es, en general, lo que sucede en el resto de las novelas con personajes que se encuentran en una situación similar, de manera que nos servirán como ejemplos paradigmáticos. Uno es Octavio Sansur, el héroe de *Los ojos de los enterrados*, promotor de la huelga general y líder de la revolución; el otro es Miguel Vera, de *Hijo de hombre*, jefe de un alzamiento revolucionario que pasa de delatar los planes subversivos de sus compañeros a ser salvado de la muerte por uno de ellos para, finalmente, suicidarse. Ambas trayectorias corren en paralelo, y sus puntos de contacto son tan firmes que avalan una lectura conjunta como dos versiones —una exitosa, la otra fallida— de un mismo proceso. Aunque corramos el riesgo de enlentecer el análisis, merece la pena, por su valor ilustrativo, hacer un seguimiento más detallado de sus respectivos itinerarios.

Octavio Sansur y Miguel Vera llegan a formar parte de los protagonistas colectivos desde una situación de radical ambigüedad. Por esa razón, los dos se ven obligados a demostrar que *son* pueblo llano y, para ello, ambos pasan por un rito de iniciación cuya finalidad es reacomodar a la nueva situación su identidad pasada, y medir, como decíamos antes, sus lealtades. El segundo caso tiene, además, la virtud de mostrar, a través de la conciencia atormentada del personaje, las limitaciones de una

moral que no está dispuesta a ofrecer nada más que dos campos a la elección, sin espacios intermedios entre ellos ni opciones alternativas.

Tanto Sansur como Vera son, en un principio, miembros del pueblo llano. Nacen en medio de la pobreza, y viven sus primeros años sintiendo la vulnerabilidad y la precariedad en que esa situación los coloca frente al mundo. En particular, la experiencia de Octavio Sansur es relatada por él mismo como de auténtica miseria. Despojados de todo y solo, encuentran la protección de una mujer que le ofrece lo mínimo para subsistir:

—[...] Quedé huérfano y me recogió una señora que me sirvió de madre y que vivía cerca, en ‘Bellaluz’. [...] Cuando llegó a poder de la Juana Tinieblas, el pequeño Octavio era un ser endeble, los ojos vidriosos y recordaba que ya lo llevaban para el hospicio los vecinos de la pieza donde murieron sus padres de viruela, más bien de alfombrilla. Del cuarto en que vivía con sus padres sacaron camas, sillas, ropas, colchones y a todo le pegaron fuego en el patio, y ya lo llevaban para el hospicio, cuando de lástima lo recogió un señor llamado Tránsito, amigo o a saber qué de la Tinieblas, a donde lo vino a dejar recomendado.<sup>77</sup>

Sin embargo, el primer legado para los dos de esta vivencia es positivo. De esa condición primera de pertenencia al “pueblo llano” obtienen una lección que marcará el destino de sus vidas. Siendo todavía un niño, y trabajando como ayudante de peluquero, Octavio aprende a leer gracias a la generosidad de su compañero de trabajo más joven. A partir de ese momento, los libros se convierten para él en algo imprescindible, aunque no se trate de cualquier lectura, sino de una que lo acerca directamente a su origen, el propio pueblo:

El primer libro que leyó, *Los Credos Libertadores*, le hizo una profunda impresión. Lo olvidaron en la peluquería un día sábado. No lo soltó hasta el lunes. Los libros se leen, no se aprenden, le dijo el maestro Pepeque, al oírlo recitar de memoria lo que repetía de *Los Credos Libertadores*, de Bergua, feliz de oírse en los labios otro idioma que no era el cotidiano, y de poderse sumar a los comuneros que empujados por sus ideas dieron la batalla a los fueros de España. Y de comunero pasó a formar parte del pueblo de la Revolución Francesa. Apasionado hasta los tuétanos por la figura de Marat, se bañaba en sus palabras. Otros se dan otras duchas. Él, ducha de Marat, el ‘Amigo del Pueblo’.<sup>78</sup>

Miguel Vera, a su vez, puede beber de la sabiduría de Macario, cuando éste está casi sobre el fin de su vida. Su memoria más antigua lo lleva hasta los tiempos del

---

<sup>77</sup> Miguel Ángel Asturias, ob. cit., p. 73.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 77.

dictador Francia, y sus cuentos tienen el poder de la lengua indígena más la evocación mítica de lo vivido que lo convierte, a los ojos de Vera niño, en un ser fantástico por el que siente admiración y respeto. Macario es, además, el líder de la revuelta originada por el Cristo de Itapé, por lo que su herencia para Vera es doble, y lo entronca tanto con la sabiduría como con la rebeldía popular:

Por aquel tiempo no todos los chiquillos nos burlábamos de él. Algunos lo seguíamos no para tirarle tierra sino para oír sus relatos y sucedidos, que tenían el olor y el sabor de lo vivido. Era un maravilloso contador de cuentos. Sobre todo, un poco antes de que se pusiera tan chocho para morir. Era la memoria viviente del pueblo. Y sabía cosas de más allá de sus linderos. [...] Lo escuchábamos con escalofríos.<sup>79</sup>

A pesar de esta experiencia inicial, los dos personajes comienzan un alejamiento de su condición de origen que, para Octavio Sansur, trae el distanciamiento de la pobreza y también de su país, a la vez que se compromete cada vez más con la figura de un intelectual cuyas fuentes son, no los hombres del pueblo y sus vidas, sino los libros, y cuya aspiración se dirige hacia Europa más que hacia América. Su nueva posición económica es, además, otro símbolo de la distancia:

Anduvo escondido por las salinas del Puerto de San José, trabajando como peón, hasta conseguir plaza de peluquero en un barco que procedente de Salina Cruz se dirigía a Panamá. Allí se quedó y se hinchó de dólares trabajando en la peluquería del mejor hotel. Amistades encumbradas sometidas al filo de su navaja le facilitaron un pasaporte panameño con el nombre de Juan Pablo Mondragón. Lo de Juan Pablo se lo puso por Marat, su ídolo, y lo de Mondragón, en recuerdo del profesor costarricense que le enseñó las primeras letras. [...] Poco era el dinero que ganaba para procurarse libros y estudiar inglés, idioma que llegó a dominar a la perfección. ¿Despegar de América?... Muchas veces estuvo en los puentes de los barcos que zarpaban hacia Europa, y allí se quedó con la maleta lista y el contrato de trabajo.<sup>80</sup>

En cuanto a Miguel Vera, su visión romántica de los militares, una mirada idealizada de niño asombrado ante el orgullo que transmite la estampa de los soldados, lo lleva a abandonar el pueblo de Itapé para entrar en la Escuela Militar. El día, sin embargo, en que toma el tren rumbo a la ciudad y deja atrás el mundo conocido, comienza para él una transformación cuyo final se anuncia ya en los zapatos nuevos que

---

<sup>79</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 41.

<sup>80</sup> Miguel Ángel Asturias, ob. cit., p. 82.

no logra adaptar a su pie rústico, y en la conciencia culpable —significativamente, “deserción” es el calificativo que utiliza— que le genera su propia decisión:

el uniforme de cadete azul, con vivos de oro, la gorra y el espadín me deslumbraban. Tenía que llegar hasta él en la ciudad desconocida a través de la escuela, a través del viaje en ferrocarril por esas vías que yo había visto tender, durmiente a durmiente, atravesando el pueblo. Para su inauguración fue precisamente cuando pasaron los cadetes de la Escuela Militar [...]. Otro tanto sucedió a su regreso [el del presidente] a Villa Encarnación. De esas dos veces de ver las hermosas figuras marciales, se me quedaron pegadas a los ojos.<sup>81</sup>

La visión de los mellizos Goiburú y la aparición repentina de Lágrima González, su amor de infancia, actualizan, sin embargo, el conflicto interior que le despierta la despedida:

Con gusto hubiera tirado el traje y los zapatones flamantes al medio de la trocha para juntarme de nuevo con ellos, quebrar trompos y jugar a las bolitas en la pica, bala y joyo, o liarme a moquetes bajo los paraísos y las ovenias de la plazoleta. Yo era un desertor. Sentía tristeza y vergüenza, a pesar de las ropas, de los zapatos, del viaje, de la escuela lejana, del futuro honor de cadete, más lejano todavía.<sup>82</sup>

Vera y Sansur inician, de este modo, un recorrido cuya dirección no es únicamente hacia *fuera* de sus grupos de origen —en los dos casos, además, mediante un viaje físico que acompaña a la salida simbólica— sino también hacia *arriba*. Sus elecciones los llevan directamente a adquirir algunas de las marcas que, vistas desde los ojos del “pueblo llano”, son distintivas de quien tiene una posición superior. Es el dinero que gana Sansur, como elemento más visible, pero también su conocimiento, su cultura de intelectual que maneja referentes librescos y que domina otro idioma, y su anhelo de Europa. El cambio de nombre es, más que un episodio fortuito de sus andanzas, un indicio de cuáles son sus nuevas lealtades: la Francia —lejana y pasada— de la revolución, y el hombre que lo introdujo en el mundo de las letras. En Miguel Vera la cuestión es todavía más sencilla: ha decidido ser miembro uno de los grupos asociados más estrechamente al poder porque, como le escucha decir a su padre antes de la partida: “[e]l país es un gran cuartel. Los militares están mejor que ninguno.”<sup>83</sup> Por ese camino, Vera llegará a ser teniente y se convertirá, además, también en un

---

<sup>81</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., pp. 98-99.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, p. 100.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, p. 98.

intelectual. Es el único de todos los personajes de *Hijo de hombre* que maneja la escritura y, por eso mismo, es el único que se separa irremediabilmente de los valores de la cultura oral que fue su cuna.

Según los presupuestos que hemos manejado hasta ahora, este Miguel Vera teniente del ejército y hombre letrado, y este Juan Pablo Mondragón intelectual, ensimismado en sus revoluciones pasadas, los dos alejados por igual de los hombres de trabajo entre los cuales crecieron, no pueden asumir el papel de líderes que en la narración se les asigna. Admitirlos como pueblo llano en esta nueva condición implicaría introducir, en la horizontalidad de las comunidades a quienes tienen que liderar —en su solidaridad interna—, unos elementos extraños que son asociados con posiciones superiores a las que ese mismo pueblo ocupa. Ser un intelectual, tener dinero, pertenecer al ejército, son todas expresiones de *poder* o, por lo menos, están asociadas a un poder que el pueblo no tiene y que tiende a ubicar precisamente por fuera y por encima de sí. Son, en su imaginario, los atributos del enemigo.

La caracterización se complica, sin embargo, por la convergencia de esta condición con otra distinta. Ese *ascenso* que realizan los personajes no llega a inscribirlos plenamente dentro del poder. Adquieren algunos de sus atributos, manejan algunas de sus expresiones pero, en realidad, se siguen definiendo por oposición a él. De Octavio se ha descubierto que era líder de una conspiración para matar al dictador. Cuando la conspiración falla, él escapa a Cerropom. Resulta claro que el caso de Vera es más complejo porque la elección entre su doble condición —pertenecer al pueblo y al poder— se convierte en el centro de su conciencia trágica. Aun así, es llamado para dirigir las montoneras de la nueva revolución porque él ha participado ya en una, en la Escuela Militar, contra los propios militares.

Definir a los personajes de esta manera los deja en un estado de ambigüedad que la moral populista de las ficciones no puede, sencillamente, tolerar. Ellos comparten con el bloque enemigo algunas de sus características y eso, aunque no corta del todo el vínculo, los separa considerablemente del “pueblo llano” al que alguna vez pertenecieron. Están, en este sentido, por fuera y por encima de él: para el “pueblo” se han convertido, aunque no completamente, en algo distinto a ellos. No obstante, tampoco terminan el recorrido y logran su integración absoluta al poder. Siguen manteniendo con él una relación de antagonismo o, por lo menos para Vera, de rechazo. No son, por lo tanto, enemigos del pueblo en toda regla. Esa ambigüedad los coloca en

una posición inadmisibles: están simultáneamente dentro y fuera, por encima y al mismo nivel que la *plebs*. La indefinición de los personajes pone en suspenso sus lealtades, sin que se sepa si siguen estando con el pueblo o en su contra. Teniendo en cuenta, además, que su reinsertión los dejará, no en el lugar de miembros indiferenciados del conjunto, sino en el papel de líderes, el conflicto en torno a la horizontalidad y a la verticalidad deberá dirimir la posibilidad de un vínculo vertical pero surgido de la horizontalidad y, por ende, consentido, u otro surgido desde una verticalidad “exterior”, que es vivida como una intromisión y una imposición.

Para que Vera y Mondragón puedan realizar su misión heroica, deberán pasar por un rito de iniciación que les devuelva su identidad perdida, los reintroduzca en el pueblo llano y les otorgue, otra vez, las marcas que permitan identificarlos como uno más de ellos. Como la separación no ha sido total, los personajes tienen una oportunidad de ser reinsertados, siempre y cuando superen las pruebas cuyo objetivo es, justamente, evaluar su solidaridad. Solo así o, mejor dicho, solo *desde* ese nuevo estado al que consigan acceder, podrán convertirse en *primus inter pares*, es decir, podrán ejercer una superioridad que surja de la horizontalidad.

Cayetano Duende es, en *Los ojos de los enterrados*, el guía que introduzca a Mondragón —y a su amante, a propósito de quien se narra el descenso— en el recinto en el que deberá sufrir la transformación de su identidad. Como en todo ritual de este tipo, el lugar escogido para que el neófito se renueve y realice su viaje de regreso al útero materno y vuelta fuera de él, es un espacio simbólico. En este caso, lo es en varios sentidos. Duende llevará a Mondragón, en el momento en que los militares lo buscan para capturarlo, a lo más profundo de la tierra, a través de los viejos cauces de ríos y lava que han excavado túneles debajo de las montañas y que solo él —como buen conductor de almas— conoce, y por los cuales puede entrar y salir.

— [...] a la entrada de este camino oculto no se puede encender fuego. Ni siquiera de palo resinoso como el ocote. El rayo ve y cae la centella. Avanzaban por una bóveda que se cortaba y seguía, se cortaba y seguía, zigzagueante como hecha por el rayo, entre rocas vitrificadas, baja temperatura, picante olor a azufre, amenazados por enormes manchas que se les venían encima.<sup>84</sup>

En este lugar quedará escondido, llevando a cabo su metamorfosis, y allí deberá superar las pruebas del rito, hambre, sed, oscuridad, locura, y el temor a la muerte. El

---

<sup>84</sup> Miguel Ángel Asturias, ob. cit., p. 166.



nombre del recinto es *Caverna Viva*, un lugar que destaca por poseer dos características: sentirse como si fuera el centro de la tierra y estar, por lo tanto, en el punto más bajo al que el hombre puede acceder. Ambas referencias tienen, por supuesto, un sentido simbólico. En esa caverna Mondragón culminará su toma de contacto con las raíces de su identidad —que, en el mundo campesino, rural, al que él se refiere después, es precisamente la tierra como dadora de vida, como madre— y habrá hecho su camino nuevamente hacia lo bajo, un camino de regreso al pueblo llano, desde el cual podrá comenzar su ascenso. Esta estadía en el vientre de la tierra es la que lo dotará, además, con el conocimiento necesario de la vida y de la muerte —finalidad última del rito— para poder, una vez arriba, una vez *renacido* como hombre del pueblo, llevar a cabo la lucha para la que se siente llamado.

Para Miguel Vera el rito no sucede de modo muy distinto, aunque el final al que conduce sea otro diferente. También él será guiado al espacio donde deberá transformarse, por una figura tutelar, conocedora de los caminos y de sus pruebas, que lo llevará a las puertas mismas del lugar desde donde debe renacer. Ese guía es Cristóbal Jara, hijo de Casiano y Natí e investido, desde el comienzo de la novela, con todas las marcas del héroe. Cristóbal, como Duende, se encargará de ocultar todas las señales que puedan identificar el camino, en un gesto de imposición de confianza y superioridad sobre aquel que está obligado a seguirle:

Durante horas y horas trajinamos por maciegas hervidas de tábanos y sol, espacios imprecisables entre un cocotal y otro, entre una isleta y otra de bosque, distancias difíciles de apreciar por las marchas y contramarchas. Ni una carreta, nadie, ni siquiera el pelo de algún borrado caminito entre los yukeríes y karaguatales encarrujados. Nada. Solo el resplandor blanco y pesado rebotando sobre la tierra baja y negra, escondiendo todavía la costa del monte.<sup>85</sup>

Durante este trayecto, dos pruebas serán fundamentales para Vera en su marcha hacia el espacio liminar: la lucha entre la confianza y la desconfianza que le inspira Jara, y la distinción entre lo necesario y lo innecesario —una especie de aprendizaje del bien y del mal que tiene todo que ver con su conflicto entre quien es y quien desearía ser. Hasta el último momento, Vera peleará consigo mismo por saber qué actitud debe mostrar hacia su guía, si dejarse llevar mansamente por él aunque no sepa dónde, o expresar su recelo frente al mutismo. Como resultado de esa contradicción interior,

---

<sup>85</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 168.

intentará mostrar su dominio de la situación, quizás su superioridad frente a Cristóbal: mata a un tatú, en medio de ese desierto por el caminan. El guíe sonrío: no le hace falta, más adelante se convertirá en un peso difícil de llevar y lo tendrá que tirar. Pero eso solo lo prevé Jara, y deliberadamente lo deja errar.

Cuando finalmente llegan, en un claro repentino del bosque aparece el vagón. El mismo vagón que se ha estado moviendo terca pero insistentemente desde que lo habitaron Casiano y Natí, el mismo que alojó a los revolucionarios y que se estrelló después contra el tren del gobierno lleno de bombas. Y si, en el caso de Sansur, la Caverna Viva era simbólica por evocar la unión con la tierra y el descenso hacia la profundidad como aprendizaje de humildad, el vagón posee, en *Hijo de hombre*, todo el peso de ser el símbolo de esa misteriosa energía rebelde y, a la vez, trágica que nutre al pueblo no se sabe de dónde ni desde cuándo, y que le permite seguir teniendo esperanza. El vagón es, pues, el espacio de renacimiento para Miguel. En el contacto con los hombres que ahora lo rodean, deberá redefinirse su identidad, reencontrarse con su antigua pertenencia —sus antiguos pares que lo convocan— y adquirir nuevamente las señas del pueblo:

—Sabemos que usted es militar.

—Sí —admití de mala gana.

—Y que lo han mandado a Sapukai, confinado.

—Sí...

—Sabemos también que estuvieron a punto de fusilarlo cuando se descubrió la conspiración de la Escuela Militar.

Miré las caras, una tras otra, compactas y huesudas caras de hombres de pueblo, de hombres de trabajo, los más tal vez analfabetos, pero seguros de lo que querían, iluminados por una especie de recia luz interior. Sabían todo lo que necesitaban saber de mí. En realidad, mis respuestas a sus preguntas sobaban. [...]

—La revolución va a estallar pronto en todo el país —dijo Silvestre Aquino—. Nosotros vamos a formar aquí nuestra montonera. Queremos que usted sea nuestro jefe..., nuestro instructor —se corrigió enseguida.<sup>86</sup>

El resultado de ambos procesos no podía ser más dispar entre sí. Para Juan Pablo Mondragón, el rito de iniciación culmina con una verdadera transformación de la que sale, efectivamente, renovado. Como todo iniciado, porta la marca del proceso que ha hecho y que es, al mismo tiempo, la huella de su retorno al mundo de los vivos y al de la comunidad. Mondragón saldrá de la caverna con otro rostro, literalmente con una nueva identidad, y también con otro nombre: volverá a ser Octavio Sansur o,

---

<sup>86</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 181.

familiarmente, Tabío San. Su nuevo ser es, ahora sí, uno que pertenece íntegramente al pueblo llano, y es el que lo habilita para ser reconocido como uno más de entre los trabajadores de la bananera, desde donde comenzará el movimiento revolucionario:

Malena no sabía dónde poner los ojos, pavorizada, convulsa [...] —¿No me reconoces? [...] No es enfermedad. Es una transitoria deformación de la cara producida por un cactus que se mastica por la noche. Vestido de campesino pobre y con esta cara, ¿quién podrá decir que soy yo? [...] Un simple rostro de trabajador envejecido en la costa, bestializado en las plantaciones bananeras.<sup>87</sup>

Del viaje al centro de la tierra ha retornado, pues, con la enseñanza para la que fue enviado en primer lugar: ha vuelto al origen de su existencia e, iniciado en esa nueva condición, puede comenzar su labor para el pueblo. El rito le ha permitido consustanciarse con él:

es lo que ahora voy a ser: trabajador de las plantaciones de banano, empezando desde abajo, como esas semi-bestias que el paludismo se come en amarillo...<sup>88</sup>

¡Ay, mi amor... los libros...fueron mi pasión; pero tendré que olvidarlos... mi físico de trabajador rural y mi nueva condición humana son más bien los de un analfabeto!<sup>89</sup>

Como los héroes de la épica, Octavio Sansur tiene sobre sus hombros una misión, y ha salvado todas las pruebas que lo colocan en posición de llevarla a cabo de manera satisfactoria. Baste decir, entonces, que *Los ojos de los enterrados* finaliza con una revolución triunfante que él ha liderado.

En el extremo opuesto, Miguel Vera es, a pesar del rito, incapaz de definir sus lealtades. Su tragedia es que queda atrapado entre el niño que fue, arrobado por los cuentos de Macario, sencillo en su amor por Lágrima y también en su sexualidad naciente con Damiana, y el hombre que es, el que se ha convertido en un militar, el que ha optado por la escritura y su realidad aparte, introspectiva, contemplativa, incapacitada para el heroísmo y la acción. Su drama, en definitiva, es que queriendo volver al pueblo, lo traiciona y, siendo militar, traiciona también a los suyos. Se podría aventurar, entonces, que su rito de iniciación resulta en un rito fallido: no le ha procurado ninguno de los conocimientos que necesitaba en su nuevo papel, ni ha

---

<sup>87</sup> Miguel Ángel Asturias, ob.cit., pp. 176-177.

<sup>88</sup> Miguel Ángel Asturias, ob. cit., pp. 178-179.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, p. 187.

logrado de él el compromiso necesario para unirlo a su comunidad de origen. Su vida, después del vagón al que lo conduce Cristóbal Jara, después de ese claro en el bosque donde tiene una oportunidad de renacer, es un gran espacio liminar entre la oralidad y la escritura, entre la contemplación y la acción, entre el heroísmo de los demás y la cobardía propia.<sup>90</sup> Después de su traición, su final es el suicidio.

Las dos mitades del hombre yacente no se movieron; solo el puño crispado subía y bajaba en la respiración.

—¡Teniente Vera...! —barbotó el oficial—. ¿Me ha oído? —. Lo removió con la punta de la bota.

—Yo no sé nada... —dijo solamente sin volver la desgreñada cabeza; era una voz neutra que subía no del temor ni del cansancio, sino de una absoluta desgana parecida a la desesperanza.

—Usted sabe muy bien lo que le estoy preguntando. De nada le va a servir hacerse el desentendido ahora. Usted mismo contó toda aquella noche... [...] Aquella noche, en el boliche de Matías Sosa, usted estaba borracho, pero me enteró de lo principal.<sup>91</sup>

Estos dos ejemplos que he elegido para trabajar son los más paradigmáticos. A ellos podríamos agregar quizás, también con un valor ejemplar, el de don Bruno, en *Todas las sangres*, que pasa por un proceso ritual similar —en este caso, con claras connotaciones de expiación y redención— que lo coloca plenamente del lado de los indígenas liderados por Rendón, y cuyo primer signo es el matrimonio con Vicenta. Pero, en realidad, casi todos los héroes mestizos de estas novelas —mestizos en un sentido cultural o ideológico— deben pasar por pruebas similares. Su objetivo es siempre el mismo: evitar lo que podría ser entendido como una intromisión de los vínculos verticales dentro de la horizontalidad, y permitir que el liderazgo, es decir, la verticalidad, surja como expresión de la propia solidaridad. Máximo es condenado, en un principio, por su madre, por leer libros que ella no entiende, él es un intelectual, el único de Chambacú, y eso lo aleja de ellos y lo convierte en alguien a quien no se comprende. Sus códigos para interpretar la realidad, en parte, son otros. Al final, sin embargo, encabeza la rebelión de los suyos y demuestra con su vida que sigue formando

---

<sup>90</sup> Sería posible pensar, incluso, que, incapacitado para finalizar el rito correctamente, Vera se queda encerrado en el espacio liminar en el que tenía que haber tomado una decisión. Lo que sucede durante el resto de su existencia, después de esa única oportunidad en el vagón, no hace más que reactualizar el dilema correspondiente a la decisión que no pudo tomar, y sus consecuencias: la responsabilidad ante los otros que implica asumir una elección. Es en este sentido que la novela, sin quererlo, creo yo, postula también un cuestionamiento de la moral que, por otro lado, postula. Uno podría pensar que quizás la “culpa” no es de Vera, sino del hecho de que se ve *obligado* a elegir únicamente entre dos opciones —el heroísmo natural del pueblo o la traición de los enemigos—, pues el universo en el que vive no le ofrece ninguna otra. Incapaz de decidirse entre esas dos, su mueve entre ambas y, al final, renuncia.

<sup>91</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 188.

parte de los suyos. La Cotena explica su muerte diciendo que “quería más a los pobres que a su propia madre.”<sup>92</sup> Rendón pasa por el mismo proceso. Él se viste como uno de la ciudad y trae una visión renovada que busca modificar la imagen que los indígenas tienen de sí mismos y del universo que los rodea. Su prueba es, sin embargo, en varios frentes. Debe negociar, al mismo tiempo, con Fermín, con Cabrejos y con Bruno, pero sin perder en ningún momento el vínculo con sus pares ni generar en ellos el sentimiento de traición o de engaño. Para terminar, Benito Castro no es el héroe de la novela de Ciro Alegría sino al final, pero es también un mestizo que llega a la comunidad con una visión diferente de cómo hacer las cosas. Él deberá pasar, asimismo, la prueba de demostrar que no ha llegado para imponerse y, por tanto, que sigue siendo parte de Rumi. Como Máximo, al final lo demuestra dando la vida por sus pares.

Hemos llegado pues, casi al final de nuestra búsqueda de un “pueblo llano” capaz de convertirse en un pueblo *populista*. Nos falta solamente llamar la atención sobre un elemento que parece funcionar en las novelas en el mismo sentido que Laclau le otorga al significante vacío. Se trata de un reclamo que aparece explícitamente asociado a las peticiones de dos de los personajes colectivos pero que, bien mirado, puede ser considerado, de una parte, como un reclamo que condensa los distintos aspectos de la experiencia de la *falta* —es decir, que realiza la misma función que el significante vacío populista—, y, del otro, que permite ser generalizado para referirse a una de las experiencias que definen la situación de la *plebs* en estas novelas. Como en este aspecto en especial es difícil establecer un paralelismo exacto, porque no contamos con la cadena de demandas que definen al “pueblo”, como sucede con el populismo político, haremos tan solo una breve mención que deje constancia de la posibilidad de encontrar aquí otra de las similitudes entre los dos discursos.

Los dos textos en que emerge de forma explícita un elemento que puede considerarse como significante vacío son *Hijo de hombre* y *Los ojos de los enterrados*. Se trata, en ambos, del mismo reclamo. Por su amplitud, no obstante, este puede ser entendido como incluyendo o conteniendo la referencia a todas las demás carencias que afectan a los personajes.<sup>93</sup> El episodio de *Hijo de hombre* en el que aparece ya ha sido citado antes: se trata de la consigna “¡Tierra y Libertad!”, que se grita momentos antes

---

<sup>92</sup> Manuel Zapata Olivella, ob. cit., p. 231.

<sup>93</sup> Otros aspectos del elemento que aquí vamos a introducir serán trabajados más adelante, sobre todo en el tercer capítulo, cuando hablemos de la importancia del republicanismo para entender el contenido ideológica de esta literatura.

de la partida del tren de revolucionarios de la estación de Sapukai hacia la capital, como último intento por extender la revolución. Ella es recuperada por la narración a través de la reconstrucción de los instantes anteriores al estallido del tren, cuando los pobladores se han reunido a despedir a los rebeldes. Tiene, por ende, una significación especial: es el reclamo que define a una revolución que, en el texto, funciona como modelo de todas las demás, por sus consecuencias nefastas y su persistencia en la memoria, así como por los héroes que de ella nacen, de verdadera talla mítica; pero también porque de allí surge el vagón y todo su simbolismo y, con él, la encarnación de esa energía que parece mover a los hombres al sacrificio y al heroísmo. La consigna se contagia, por tanto, del mismo valor simbólico que tiene la propia revolución en la que nace:

Las muchachas besaban a los soldados. Las viejas les alcanzaban cantimploras de agua, argollas de chipá y tabaco, cachos de banana, naranjas. Cantos de guerra y gritos ardientes surgían a todo lo largo del convoy. ¡Tierra y Libertad...! Era el estribillo multitudinario coreado por millares de gargantas enronquecidas en la quieta noche de marzo.<sup>94</sup>

En la otra novela, la misma frase es gritada por todos los que han formado parte de la huelga general, en el instante en que esta es declarada oficial y se conoce, además, la decisión de *la fiera* de renunciar a su cargo. Al contrario de *Hijo de hombre*, la consigna forma parte, no de los comienzos de la revolución, sino de su éxito final, cuando todo el “pueblo llano” festeja su victoria. Su importancia viene dada por ese hecho, el de ser tanto un reclamo como un grito de júbilo por lo que promete ser ya una conquista.

ya todos los que debían trabajar esa noche abandonaban el trabajodido, como llamaban al trabajo los “Gambusos”, encargados de contener la marea de fuego, que eso era ahora aquella masa de antorchas y teas de ocote. —¡Re! ¡ee! ¡nunció! ¡Re! ¡ee! ¡nunció!... —¡Tierra y Libertad!... —¡Tierra y Libertad!... —¡Tierra y Libertad!...<sup>95</sup>

En las demás novelas no hay, como en estas, un momento en el que se articule la condición de carencia del “pueblo”. A pesar de lo cual, un breve repaso de los textos que hemos venido trabajando alcanza para ver que, en todos ellos, el reclamo es el mismo. “¡Tierra y Libertad!” es la denuncia y la exigencia que plantean los personajes colectivos negros, indios y campesinos de Rumi, de Chambacú, de Rancas o de Itapé.

---

<sup>94</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 177 [cursivas en el original].

<sup>95</sup> Miguel Ángel Asturias, ob. cit., pp. 486-487.

En todas las ficciones, a excepción en parte de *Las tierras flacas*, la vivencia de la carencia se condensa en un mismo reclamo: la devolución de la tierra a sus dueños originales. El despojo más flagrante del que se acusa al poder es el de haberles quitado la tierra que legítimamente les pertenecía y que significa no solo un medio de trabajo, sino el lugar que se identifica con la cultura, con la familia y con la comunidad. Para los protagonistas, la historia de este despojo se retrotrae hasta el comienzo de la historia del continente, la conquista, y se arrastra como una especie de condena. Reconocer en esta denuncia la capacidad de funcionar como un significativo vacío implica aceptar que ella aparece como condensando en sí misma una larga serie de reclamos, que surgen de otros tantos episodios de abuso o agresión, pero que quedan contenidos en ella. De este modo, la usurpación de la tierra es, también, la privación de los medios de vida de la comunidad, del trabajo libre y consentido, del alimento y la vivienda, la obligación de verse sometida a la miseria o al maltrato. En otro nivel, es la privación de la dignidad, de la capacidad de decidir sobre la propia persona, de la participación en la sociedad, del derecho a sentirse parte de la nación. Por ello, el reclamo por la tierra trae consigo al otro elemento del reclamo: la libertad. Una libertad que puede ser entendida, básicamente, como el derecho a elegir y decidir por la propia comunidad. Como en el populismo, se podría decir que los textos utilizan elementos que encarnan en sí mismos una amplia serie de referencias y que, al igual que en aquél, son una manera de expresar la identidad de los protagonistas en torno a su situación de carencia más significativa, una carencia que, por otra parte, articula gran parte de sus enfrentamientos con el poder.

Hemos hecho, pues, un recorrido que nos permite advertir que, desde el comienzo hasta aquí, se ha operado en la identidad de los personajes colectivos un salto cualitativo: en virtud de su enfrentamiento con los representantes de la nación, han quedado definidos por su experiencia común de la *falta*; frente a ello reaccionan con una moral de la solidaridad que es expresión directa de esos vínculos verticales de antagonismo. Finalmente, es posible decir que se identifican con unas demandas compartidas, a través de las cuales manifiestan la conciencia de la experiencia de privación por excelencia: la tierra y la libertad. Todo ello nos permite decir que de “pueblo llano” han pasado a convertirse en “pueblo” *populista*. Debemos ser, no obstante, cautelosos en la propuesta porque, en sentido estricto, hay dos condiciones más que este “pueblo” debe cumplir antes de poder afirmar de manera segura su

existencia. Nos quedan, entonces, dos puntos por desarrollar del análisis de Laclau que son los que, a mi juicio, sostienen todo el andamiaje de su teoría. Veamos cuáles son.

La explicación que Laclau da del populismo se sustenta sobre dos momentos íntimamente relacionados que, si no se dan, no nos permitirían hablar realmente de un fenómeno populista. Ellos son el antagonismo, por un lado, y la reivindicación de que la *plebs* es el único *populus* legítimo, por el otro. El antagonismo resulta imprescindible porque es el elemento a partir del cual es posible empezar a pensar en el surgimiento de una identidad y de una propuesta populistas. En este sentido, la delimitación de un pueblo y un poder enfrentados no es suficiente. Esa relación de oposición puede darse de muchas maneras, y si dentro de ellas cabe la posibilidad de una reconciliación —más o menos cercana— o existe una capacidad de negociación que acerque posiciones aunque no dirima el conflicto, el populismo, sencillamente, se desvanece. Para que el ciclo de formación del populismo se complete, el universo social tiene que estar dividido en dos bloques antagónicos pero, además, ese antagonismo tiene que ser vivido, aprehendido conceptualmente y, posteriormente, postulado —cosa que hará, frecuentemente, el líder populista— como la *única* relación posible durante todo el tiempo que se mantenga el orden social establecido. Si la percepción de la situación social, por un lado, o el líder, por otro, pudieran plantear una relación entre los dos bloques que no fuera la del antagonismo, estarían brindando una solución al conflicto y eso haría que, junto con éste, desapareciera también el populismo como tal. Para que este último pueda darse, la solución tiene que venir, no de la abolición de la fractura dentro del espacio social, tampoco de la negación de su existencia, sino todo lo contrario: es imprescindible que exista una constatación tan fuerte de su irreversibilidad como para proponer que solo una vía drástica de cambio —la que el propio populismo ofrece— es capaz de conseguir la reconciliación. Para el populismo, el antagonismo es un fenómeno imprescindible, puesto que él mismo nace de la oportunidad que este último le brinda para hacer una crítica radical y tajante de la legitimidad del sistema social y, en consecuencia, proponerse como una alternativa. El surgimiento del fenómeno populista no puede entenderse ni por fuera, ni antes, de ese proceso de constatación de la fragmentación del tejido y de las relaciones sociales, de su postulación como la única forma que puede asumir *esa* sociedad en particular, y de la comprobación de su inevitabilidad. Solo si le es dado contar con este primer momento en el que el antagonismo es, a la vez, una evidencia del desorden en que ha caído la



sociedad y una fase de degradación previsible pero inevitable, puede el populismo pasar al segundo momento: la promesa de su resolución.

La propuesta de integrar nuevamente los dos bloques es extraída, asimismo, de la situación de fractura de la unidad. Si retomamos lo que Laclau dice al respecto, recordaremos que, para él, toda sociedad tiene la necesidad de producir imágenes de sí misma como una totalidad homogénea, como mecanismo a través del cual se otorga la conciencia de unidad. La oposición entre el pueblo y el poder introduce un quiebre, una fragmentación, y eso hace que se reactiven las vías que intentan reconstruir la situación anterior, asociada a un estado más armónico. En el populismo, esta reconstrucción se da a través de un desplazamiento de la legitimidad inherente a la totalidad hacia una de las partes: el pueblo. La razón de este corrimiento es la acusación de ese mismo “pueblo” de que ha sido el poder quien introdujo, en primer lugar, la desintegración, él ha roto la unidad al provocar la formación de los dos bloques antagónicos. Y con el poder irremediadamente separado de la legitimidad que se asocia a la totalidad, por haber actuado contra ella, el único que queda en posición de reasumirla, de consustanciarse con la unidad perdida, es el “pueblo”: víctima de una fragmentación que no ha provocado y depositario de la legitimidad que exige su cancelación. Laclau lo expresa de la siguiente manera:

[...] como la plenitud de la comunidad es precisamente el reverso imaginario de una situación vivida como ser deficiente, aquellos responsables de esta situación no pueden ser una parte legítima de la comunidad; la brecha con ellos es insalvable.<sup>96</sup>

[...] el *populus* como lo dado —como el conjunto de relaciones sociales tal como ellas factualmente son— se revela a sí mismo como una falsa totalidad, como una parcialidad que es fuente de opresión. Por otro lado, la *plebs*, cuyas demandas parciales se inscriben en el horizonte de una totalidad plena —una sociedad justa que solo existe idealmente— puede aspirar a construir un *populus* verdaderamente universal que es negado por la situación realmente existente.<sup>97</sup>

Al tiempo que la *plebs* se reapropia de la legitimidad del *populus* y se propone como camino de restauración de una totalidad donde exista esa justicia que en el presente se experimenta como ausente, se convierte a sí misma en vehículo de la utopía. Si la totalidad es siempre un producto del imaginario, es también un centro donde se proyectan las distintas pulsiones hacia la consecución de una sociedad justa y feliz, es

---

<sup>96</sup> Ernesto Laclau, ob. cit., p. 113.

<sup>97</sup> Ibíd., p. 123.

decir, es el objeto del deseo utópico. Al “pueblo” populista se le impone, por consiguiente, una doble tarea: encarnar la legitimidad del *populus* y ser la promesa de realización de una utopía.

#### EL ANTAGONISMO Y LA LEGITIMIDAD DE LA *PLEBS*

Si la identificación que hemos hecho hasta el momento del bloque del poder y del bloque del pueblo es correcta, deberíamos suponer que los signos de la fragmentación producida por el antagonismo recorren los textos de manera visible, dado que esa es la única forma de relación que queda en pie. A continuación intentaremos mostrar que esta fractura se representa como una percepción *in crescendo* en la conciencia de los personajes colectivos que va desde la simple constatación de una oposición más o menos duradera y estable, hasta el desmantelamiento más feroz de los símbolos asociados a la nación y a la patria. En este punto, además, el antagonismo se vuelve tan intolerable que la fractura exige la aparición del siguiente punto: la asunción de la *plebs* de su papel de *populus*. Como mucho de lo que vamos a presentar es la consecuencia de lo que hemos venido desarrollando, prestaremos menor atención a los primeros escalones de esa progresión en el reconocimiento que los protagonistas hacen de la fragmentación, para centrarnos sobre todo en sus manifestaciones más agudas.

En un primer nivel, digamos, la conciencia de una división se expresa en un *nosotros/ellos* que ocupa todo el espacio posible de pertenencia dentro de la nación. Ello surge casi como una consecuencia lógica de los episodios que se van narrando, y lo hace desde un juicio que parece ya internalizado en la comprensión que los personajes colectivos tienen de su propio universo. En esta primera fase, el antagonismo no es vivido con el dramatismo o la intensidad que adquirirá después, tiene más bien el carácter de una constatación, de una evidencia.

En *Hijo de hombre*, por ejemplo, Juandé y Luchí son dos soldados encargados de vigilar cualquier salida que pueda usar Cristóbal Jara para huir de la milicia. En medio de la soledad, conversan en torno a qué lugar ocupan ellos con respecto al pueblo. La imagen de sí mismos que construyen a través del diálogo es la pintura exacta de la fractura:

—Si hubiera sido liberal, Juandé, por lo menos no le hubieran matado.

—No, Luchí. No hay liberal ni colorado. Hay paquete y descalzo solamente. Los que están arriba y los que están abajo. Eso no más es lo que hay... —El pecho lampiño se agitaba bajo la blusa desgarrada.

—¡Y qué vamos a remediar nosotros! —farfulló la voz bajo la gorra—. Te dan un náuser y te ordenan: ¡meta bala! Y hay que meter bala contra los contrarios del Gobierno. Aunque sea contra tu propio padre.<sup>98</sup>

En *Las tierras flacas*, la misma constatación adquiere un tono de amarga resignación en boca de Rómulo:

Qué saldremos ganando con que se vayan los Trujillos y vengan los Gallos? Es siempre la misma historia. Y como decía mi abuelo: —Es mejor malo conocido que bueno por conocer. ¡Cuántos de esos cambios de mal en peor hemos conocido en la Tierra Santa! Hay cosas que no tienen remedio, son como son, y ni quien las detenga o enderece.<sup>99</sup>

En otros casos, la fractura se asume como la conciencia permanente de una frontera que solo puede franquearse a costa de la mutación de la identidad. En este ejemplo, de *Los ojos de los enterrados*, los Cojubul dejan de ser ellos mismos cuando se hacen ricos y se van a vivir a los Estados Unidos:

Por supuesto que los herederos más tardaron en recibir el dinero que en largarse con sus críos a donde después hasta vergüenza les da oír hablar de su patria. [...] y diga Cojubul, para qué tanta planta y melindre, deben ser unos indios morados.

—A las personas se les llama como ellas quieren que se les llame [...]

—Pues a mí tómeme por lo más malcriado que hay, pero yo jamás diré Keijebul, jamás. ¿Adónde, pero adónde íbamos a parar? Y en cuanto a que tenían todo el derecho, digo yo que antes estaba la obligación moral, porque la herencia no era solo el dinero, sino el mandato de seguir luchando contra la bananera.<sup>100</sup>

En algunas novelas, y ya con una intensidad mayor, la fragmentación se expresa a través de un símbolo que encarna lo intangible en algo corpóreo, y que funciona como un correlato *material* de los estragos que causa el estado de antagonismo. *Redoble por Rancas* es, tal vez, la ficción que utiliza este recurso más extensa y elaboradamente. En ella, la instalación del Cerco se manifiesta en el comportamiento descontrolado de la naturaleza, que parece salirse completamente de su quicio: una transformación del mundo conocido que es, virtualmente, un apocalipsis, y que indica el grado de desorden que introduce la fragmentación de la nación:

---

<sup>98</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 196.

<sup>99</sup> Agustín Yáñez, ob. cit., p. 79 [cursivas en el original].

<sup>100</sup> Miguel Ángel Asturias, ob.cit., p. 36.

Un trueno de perros rajó el oriente de la pampa: pastores flacuchentos huían de las aldeas con la lengua fuera. Los caballos se estremecían de náusea; caballos criados desde el pesebre desconocían la voz de sus dueños, piafaban, pateaban, verdes de sudor. Igual que las vizcachas, y las lagartijas, buscaban un camino. Y aún no se desleía el pavor de los cascos cuando una avalancha de ratas flageló el pueblo. Cuyes que solo recordaban el paraíso de los fogones se lanzaron lastimosos y ciegos bajo el granizo de los cascos. Y los mismos perros entreverando sus nombres gemían sordamente entre las ovejas que agonizaban con las cabezas volteadas hacia el miedo. Rancas era un sollozo.<sup>101</sup>

En *Hijo de hombre* ese símbolo es la profunda y mal disimulada grieta que deja la explosión del tren de los revolucionarios con el otro cargado de bombas que ha mandado el Gobierno. Una cuneta en la tierra que, además de ser literalmente una fractura en el terreno, es la huella que el antagonismo asume en la conciencia y, sobre todo, en el recuerdo. Todo indica que ese pozo —en realidad, una especie de fosa común del “pueblo”— funciona como el objeto al que se aferra la memoria para no olvidar, una forma de mantener vivo el rostro del enemigo y el deber que ello les impone de luchar contra él:

Puede ser que el relleno se vaya sumiendo por grietas hondas y haya que seguir echando más, hasta que ese pueblo de muertos enterrado bajo las vías se aquiete de una vez. En todas partes, alrededor, se notan todavía los lengüetazos de la metralla, los vagones destrozados, restos de lava negra sobre la tierra, coágulos de la erupción. Porque aquello fue realmente como si reventara un volcán bajo los pies de la gente.<sup>102</sup>

El *chos chos, moyón con* de *Los ojos de los enterrados* es también un símbolo, en este caso, un llamado a la lucha que retrotrae el recuerdo colectivo a las enseñanzas y hazañas de *Chipo Chipó Chipopó*, imagen del rebelde que lucha contra la injusticia y que se mantiene viva gracias a la repetición ritual del dicho. Finalmente, en *Las tierras flacas*, la máquina de coser cumple el mismo papel. Ella materializa, al comienzo, la oposición entre el pueblo y don Epifanio, entre otras cosas porque, además de ser objeto de una iniciativa de despojo injustificado, es el centro de los abusos del cacique contra Teófila, ejemplo de los excesos que comete en general. Sobre el final de la novela, sin embargo, la máquina cambia de signo y pasa a representar las esperanzas alucinadas de Merced de una solución al conflicto.

Pero la representación de la dislocación de la unidad social va mucho más allá. Tal como intentamos mostrarlo cuando nos referimos al enemigo, la verdadera

---

<sup>101</sup> Manuel Scorza, ob. cit., p. 160.

<sup>102</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., pp. 71-72.

acusación de traición está dirigida en estas ficciones contra la nación, y ello conlleva un cuestionamiento radical de su legitimidad que mal puede pasar desapercibido. En este nivel de la toma de conciencia del estado de desorden en que ha caído la sociedad, los protagonistas comienzan a mostrar que esa ilegitimidad es capaz de corroer hasta la última posibilidad de reconciliación o de recuperación de los vínculos filiales con la nación.

Uno de los rostros en que se presenta esta ausencia completa de legitimidad es el de la guerra. En dos novelas, *Chambacú*, *corral de negros* e *Hijo de hombre*, ella sirve como base a una honda crítica a esa supuesta relación *patria-hijo* con que la nación ha querido gestar sus relaciones de pertenencia e inclusión. La madre patria, dadora de bienestar y alimento, se torna para el caso en una madre que devora a los hijos que no quiere, mandándolos a la guerra para que mueran allí. Aun así, la ficción del hijo “patriota” que lucha por la nación cuando ella está en peligro se mantiene. Ese desfase entre la palabra y la realidad, entre la imagen y su verdadero contenido, da pie para introducir en la conciencia de los personajes una nueva dimensión en la que la fractura entre el “pueblo” y la nación adquiere la forma de una manipulación y de un engaño deliberados. Los protagonistas quedarían atrapados, entonces, en un juego de espejos entre lo que la nación finge ser y lo que en verdad es que todo lo tergiversa.

*Hijo de hombre* narra la manera en que la nación utiliza a los personajes para sus propios intereses en la reconversión de los revolucionarios capturados —entre ellos, el propio Cristóbal Jara— en patriotas de la guerra del Chaco. Una lucha que es vivida por ellos como absurda, y que terminan peleando los mismos que, poco antes, fueron tildados de traidores a la patria:

Tampoco sería de extrañar que Silvestre Aquino y los otros “oleros” de Sapukai hayan sido traídos de la cárcel e incorporados a la cruzada patriótica de recuperar el Chaco en poder de los bolivianos. La guerra, pues, los ha vuelto a rescatar también a ellos transformándolos de ‘escoria subversiva’ en galeotes del agua para los frentes de lucha donde se va a lavar el honor nacional.<sup>103</sup>

Más adelante, en un abierto tono de decepción, agrega: “los forajidos del estero eran otra vez, por virtud de la guerra, ‘soldados de la patria’”.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 250.

<sup>104</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 290.

La verdadera sensación de estar inmersos un juego perverso entre la realidad y la ficción llega en esta novela con la historia de Crisanto Villalba. En este personaje se descubren las artimañas de un teatro del que todos ellos han sido objeto, pero en el que Joco ha quedado atrapado. La imagen de la nación que surge de la palabra de los personajes que acompañan a Crisanto en su llegada a Sapukai, es la de una gran burla diseñada como farsa del patriotismo: una vez finalizado el conflicto, Crisanto no desea desmovilizarse. Para impedir que se convierta en una molestia, las autoridades le dicen que la guerra se va a reiniciar en cualquier momento y, más tarde, lo condecoran en un acto público por haber cumplido su deber y lo devuelven a su antigua casa; las insignias que le entregan son, en verdad, falsas, y cuando Crisanto llega a Sapukai pasa de ser un “héroe” de la guerra a ser un hombre sin tierra, sin casa, sin mujer y completamente empobrecido. La tragedia de Joco es, así, la de creer realmente en la patria:

Se hizo la formación. Me llamaron. Yo di tres pasos al frente, mientras tocaban la corneta y el tambor, y el propio ministro de guerra me entregó las cruces. [...] Me prendió las cruces al pecho, me abrazó y me dijo: ‘¡En nombre de la patria agradecida...!’ Todos gritamos: ¡Viva la patria...! Y el ministro se fue... rodeado por sus ayudantes.<sup>105</sup>

En *Chambacú, corral de negros*, la guerra se lucha por un país que es, al mismo tiempo, uno que forma parte del enemigo. Aquí, sin embargo, no hay lugar para la burla, porque la reclusión de los hombres es forzosa y sus consecuencias son tan nefastas que no dan lugar a ningún alucinado patriotismo ni ingenuas ilusiones de heroísmo. Los pobres son simplemente los hijos que la nación desdeña, y la manera de eliminarlos es hacerlos luchar una guerra que ni siquiera les pertenece:

Sin fusiles, armados de pistola. Entre el público, silenciosos, aparentaban indiferencia. Subían a las graderías donde entraban los pobres. Los del ruedo, en preferencia, no les interesaban. La guerra era caprichosa, gustaba de los hombres humildes. Las trincheras reclamaban a los pobres, acostumbrados a vivir en fosos angostos. Gente que se pudiera hacinar en sepulturas estrechas sin reclamar cruces ni monumentos.<sup>106</sup>

De esta forma, los protagonistas llegan al último escalón de una conciencia que se ha ido magnificando progresivamente y que termina de romperse cuando los últimos símbolos de la nación pierden todo su valor. Alcanzado este punto, el himno, la bandera, el pasado heroico al que remitirse, y la propia apelación a la nación, al país o la

---

<sup>105</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 353.

<sup>106</sup> Manuel Zapata Olivella, ob. cit., p. 82.

patria se han vuelto entidades sin significado. Los personajes han hecho un largo recorrido para descubrir que todas ellas son cáscaras que, por dentro, están vacías, por ello el agudo sentido del engaño que expresan a este respecto tiene que ver con una nueva conciencia de la degradación: las palabras y los objetos sobre los que se han construido los referentes y las promesas de una identidad común han caído. La palabra que se repite una y otra vez en el momento de ese descubrimiento es “mentira”, y ante ella surgen las distintas manifestaciones de dolor, frustración y rabia, además de que para algunos de los personajes colectivos el descubrimiento significa, sencillamente, la muerte. Una vez concluido este proceso la fragmentación lo ha ocupado todo, la polarización alcanza su máximo grado de tensión y el “pueblo” y la nación se encuentran arrinconados en extremos opuestos del espacio social sin que pueda tenderse ningún puente entre ellos. Lo que resta es, o bien la expectativa de una destrucción sin remedio, o bien la esperanza de una restauración milenarista del orden anterior. Veamos algunos ejemplos de esta percepción de la realidad:

En *El mundo es ancho y ajeno*, Jacinto Prieto escribe, desde la cárcel, una carta al Presidente de la República contándole lo que ha visto y vivido desde que fue encerrado por prestar testimonio a favor de la comunidad de Rumi. Su intención es alertarlo acerca de la situación de arbitrariedad que sufren la comunidad y él mismo. La respuesta, sin embargo, es muy diferente a la que esperaba y la desesperanza termina por revelarle lo que no había querido sospechar:

—Mentira... mentira... todo es mentira: no hay justicia, no hay patria. ¿Onde están los hombres probos que la patria necesita? Todos son unos logreros, unos serviles a las órdenes de los poderosos. Un rico puede matar y nadie le dice nada. Un pobre da un puñete fuerte y lo acusan de homicidio frustra... ¿Onde está la igualdá ante la ley? No creo en nada... mátenme si quieren. [...] Apresan al Fiero Vázquez que siquiera expone. Ellos son más ladrones y criminales ya que roban desde sus puestos amparaos po la juerza, po la ley. Ese subprefecto, ese juez... Explotadores del pueblo, y la patria los apoya. ¿Qué es la patria? ¿Pa qué sirve? Es lo que quiero que alguien me explique... Hay que ensartar a los ladrones y logreros: entonces habrá patria...<sup>107</sup>

*Redoble por Rancas* finaliza cuando la comunidad es masacrada por los militares. En una búsqueda desesperada para apelar a un elemento de unidad que evite la matanza, los ranqueños ponen a la vista de los militares la bandera nacional y cantan el himno patrio. Pero si se tiene en cuenta que todo el episodio es narrado por los

---

<sup>107</sup> Ciro Alegría, ob. cit., pp. 399-400.

propios personajes desde la tumba, es fácil ver que la novela pretende acentuar la futilidad que de antemano tiene ese gesto, y el vaciamiento de los referentes que algún día sirvieron como símbolos de unión:

—Se me ocurrió traer la bandera de la escuela. Al Pabellón Nacional lo respetan todos. Eso pensé. [...]

—¿Y?

—‘Cantemos el himno’. No me salía la voz, don Fortunato. Finalmente comenzamos: ‘Somos libres, seámoslo siempre’. Yo pensaba ‘van a cuadrarse y saludar’. Pero el alférez se calentó: ‘¿Por qué cantan el himno, imbéciles? Suelta eso’, me ordenó. Pero no solté la bandera. La bandera no se suelta. [...] pero los guardias me soltaron una decena de culatazos; yo caí, pero seguí cantando ‘...y antes niegue sus luces el sol que faltemos al voto solemne...’. Se enfurecieron y me molieron a culatazos. Me rajaron la boca. ‘Suéltala.’ ‘No la suelto.’ ‘Suéltala, concha de tu madre.’ ‘No la suelto.’ Me zamparon un bayonetazo y me cortaron la mano. ‘Suéltala.’ Otro sablazo me descolgó la muñeca. [...] ‘Bandera es mentira, himno es mentira’.<sup>108</sup>

Los personajes de *Chambacú, corral de negros* asumen una conciencia parecida ante la posibilidad de ver a los hombres de la isla ser conducidos a la guerra. La rebelión callada, pero clara, frente a esa arbitrariedad es otra vez el sentimiento de una traición que excluye cualquier intento de reconciliación:

Máximo asegura que llenan de mentiras las cabezas de los soldados antes de que vayan a las trincheras. Libertad. Patria. Democracia. Vainas que nunca hemos conocido. Ni el mismo Máximo que ha leído tantos libros, sabrá qué quieren decir esas palabras.<sup>109</sup>

Aunque, en este mismo texto, la forma más dramática que cobra esta experiencia es la idea de que los hijos se han quedado sin patria, esto es, sin un lugar donde puedan morir y ser enterrados. La pregunta de la madre de Atilio, cuando ya ha enloquecido, hace referencia justamente a esa ausencia: el cuerpo de su hijo está en un lugar que ella desconoce porque la patria lo ha expulsado de su seno y porque se ha negado a ofrecerse a sí misma como la tierra de su sepultura:

—¿Dónde enterraron a mi Atilio? Las botas y los bolillos luchaban por romper el muro de los cuerpos apiñados. “Sardinilla” logró abrir un portillo en la cerca y penetró al patio. Quince, veinte gendarmes lo siguieron. La anciana abatida por los uniformados. En el suelo suplicó llorosa: —¿Dónde enterraron a mi Atilio?<sup>110</sup>

<sup>108</sup> Manuel Scorza, ob. cit., pp. 373-375.

<sup>109</sup> Manuel Zapata Olivella, ob. cit., p. 75.

<sup>110</sup> *Ibíd.*, p. 226.



Llegamos, así, al último momento del análisis. Junto con el anterior, este resulta imprescindible para saber si estamos realmente ante un “pueblo llano” que es representado como un “pueblo” populista. Lo que nos queda por comprobar después del recorrido realizado es si los protagonistas colectivos, los negros, indios y campesinos son, como en el populismo político, una *plebs* que reclama ser el único *populus* legítimo, y se proponen por tanto como capaces de representar a la totalidad que se ha perdido con el antagonismo.<sup>111</sup>

Una primera manera de responder, sin duda la más sencilla, es siguiendo el mismo razonamiento que Laclau aplica al discurso populista. En un espacio social dividido antagónicamente en dos, en el cual uno de los bloques ha perdido por completo la legitimidad como representante del *populus*, una parcialidad, en este caso, el “pueblo”, aspira a convertirse en el único portador de esa legitimidad capaz de reconstruir la totalidad ausente. Para el caso de nuestras novelas, y habiendo comprobado que las estrategias anteriores del discurso populista ponen en funcionamiento un modelo de nación igualmente dividido, en el que la imagen de la totalidad se ha hecho pedazos, parece claro que ellas proponen a los protagonistas colectivos como los únicos capaces de representar los valores y principios de la totalidad y, en ese sentido, que quedan constituidos como el auténtico *populus*. Pero si prestamos atención a los textos, podremos comprobar que, para los propios protagonistas, este es un descubrimiento, casi se podría decir una anagnórisis, que no llega sino hasta el final, en el momento mismo en que los textos terminan. La condición de único *populus* de la nación no es, por tanto, un dato dado ni un presupuesto para los propios personajes colectivos: se trata más bien de un proceso de reconocimiento de sí mismos, y del espacio social en el que se mueven, que tiene al menos tres etapas. Y aunque a este respecto no se pueda hablar, claro está, de pasos perfecta y claramente delimitados, es posible sin embargo entender esas tres instancias como momentos consecutivos en la conciencia progresiva que los personajes van logrando de ellos mismos como investidos de una legitimidad que nadie más tiene.

Volvamos a imaginar, por un instante, las opciones con que cuentan las novelas en la representación de una *plebs* a la que consideran como completamente excluida de

---

<sup>111</sup> Lo que vamos a proponer a continuación también se aplica a *Las tierras flacas*, pero en este caso es necesario hacer ciertas reservas y precisiones. No manejaremos, por tanto, ejemplos de esta novela en lo que expongamos, y dejaremos su estudio más detallado para el siguiente capítulo.

la nación, portadora durante una larga historia de una “diferencia” que la ha cubierto de imágenes negativas. Frente a ello, podrían asumir dos posiciones: o bien identificar un impulso que haga reclamar a la *plebs* ser una parte del cuerpo político, reivindicando, de ese modo, su reconocimiento y participación dentro del mismo —ese impulso es el que presupone el populismo político, según Laclau—, o bien imaginar un impulso hacia fuera de la comunidad que propicie la ruptura definitiva y la separación, algo que sucedería si, por ejemplo, los negros o los indígenas quisieran formar una sociedad completamente aparte, o si expresaran un deseo de encierro en los límites acotados y locales de la comunidad, llevando al mínimos las posibilidades de relación con la colectividad más amplia de la nación.<sup>112</sup> Sin lugar a dudas, las novelas optan por el primer movimiento, y este es el que nos interesa mostrar como primera etapa en la reivindicación de la legitimidad. Para ello, sin embargo, debemos hacer una consideración previa.

En el capítulo anterior, así como en la introducción, nos referimos al pueblo soberano como al conjunto de ciudadanos pertenecientes al territorio de la nación, facultados para ejercer la soberanía o, lo que es lo mismo, para legitimar la autoridad política a través del consentimiento. Más allá de los mecanismos institucionales que esto ponga en práctica, es evidente que el pueblo soberano es una construcción colectiva que depende necesariamente de la percepción que los distintos grupos e individuos tengan con respecto a ellos mismos, y de ellos entre sí. El pueblo portador de la soberanía, por lo tanto, surge de ese reconocimiento que los grupos realizan de sus respectivas facultades para dar la autoridad y obedecerla. La primera etapa de esas tres que, según creemos, construyen el camino de la *plebs* hacia el único *populus* legítimo, consistiría en una búsqueda de reconocimiento que permita a los protagonistas ser incorporados como miembros plenos a la nación. Ante los episodios que reactivan o producen el antagonismo, la primera respuesta no es el conflicto con la magnitud que adquiere al final, sino un impulso que podría definirse mejor como de reinclusión o de reincorporación. La meta del mismo sería la de quedar en un pie de igualdad con

---

<sup>112</sup> Esta opción es la que parece insinuarse, por momentos, en *Las tierras flacas*, donde los habitantes del llano dan la impresión de querer vivir separados de cualquier forma de autoridad que provenga de la nación y de sus instituciones. Aceptan a Matiana como autoridad moral emanada de la propia comunidad e incluso, cuando el “gobierno” se hace presente, algunos se vuelcan a defender la autoridad de don Epifanio que, por conocida, es más tranquilizadora. Los representantes del gobierno central son, sin embargo, recibidos con enorme cautela. Es claro que aún así no sería una comunidad completamente aparte de la nación pero, en lo que a la integración al *populus* se refiere, es, sin duda, de todas las novelas, la que más expresa las reticencias de la comunidad.

respecto al resto de la nación o, dicho más simplemente, la de compartir la ciudadanía. El modo en que esta primera fase se lleva a cabo puede ser identificado con la defensa o reivindicación de la tierra, como lugar de anclaje a la nación y forma de contribución a la comunidad <sup>113</sup>

Para entender la exigencia de devolución de la tierra como un mecanismo de exigencia de participación en la patria, debemos volver, momentáneamente, a lo que ya presentamos sobre la posible función de este elemento como un significante vacío. Cuando hablamos de él, dijimos que en las novelas “Tierra y Libertad” era la consigna que condensaba la condición de carencia del “pueblo bajo” en sus aspectos más cruciales, representando una larga serie de experiencias de privación —la *falta*, de Laclau— que quedaban subsumidas, sin embargo, en esa doble petición. Ahora descubrimos que la tierra podría actuar, además, como un significante vacío en otro sentido, quizás más positivo: su recuperación se convierte en el símbolo de aquello que les permitiría a los personajes enraizarse nuevamente en el cuerpo político, a través de la memoria histórica, como referencia a la tierra que les perteneció y que ahora es tierra de la patria, formada *también* por sus ancestros, y como aceptación del lugar que les corresponde en la nación, del cual la tierra sería su correlato material. Recuperar la tierra usurpada, conseguir su devolución o luchar por mantenerla serían, pues, maneras de exigir la participación en la patria, que es, además de una identidad colectiva construida en el tiempo, un espacio material de asentamiento de la comunidad.

Esta función de la tierra como articuladora de la pertenencia a la nación se aprecia con claridad en *Chambacú, corral de negros*. Allí, los habitantes de la isla lucharán para preservar a toda costa el pequeño espacio de tierra que han construido con sus propias manos. Pero esta lucha conlleva una serie de otras exigencias:

[...] Si apenas nos miran como gentes. Ya se sabe que somos descendientes de esclavos. Yo soy el primero en toda mi generación que ha aprendido a leer. Solo nos dejan el derecho de tener hijos como las bestias, pero nada más. Ni casa, ni escuela, ni trabajo. Estamos condenados a dispersarnos, a no saber nunca donde moriremos. Esta tierra que pisamos no es nuestra.

---

<sup>113</sup> Es evidente que el conflicto con la tierra se extiende a lo largo de los textos y que no hay un *primer* momento de conflicto alrededor de ella que luego se desvanecería. Lo que queremos decir es que la amenaza del despojo, o los intentos por recuperar la tierra ya usurpada, van dejando paso a una situación en la que, sin perder centralidad y aunque se siga luchando por ella —de hecho muriendo por ella, como en *Redoble por Rancas* o *El mundo es ancho y ajeno*—, la tierra se convierte en un punto de articulación simbólico de todas las demás injusticias y agravios. Ese es el momento en que la conciencia del antagonismo deja de estar asociada a la agresión puntual, para pasar a relacionarse con la cuestión de la legitimidad, y eso es lo que nosotros trabajaremos por separado.

Mañana nos echarán de aquí aunque todos sepan que la hemos calzado con sudor y mangle.<sup>114</sup>

La tierra es tierra de la nación, pero es, también, tierra de sepultura de los negros esclavos que trabajaron y murieron para construirla. Su conservación es, pues, una manera de exigir la conciencia de esa contribución, de pasar a formar parte de la memoria de un *populus* que, hasta ese momento, se arroga el derecho al pasado heroico:

—Las fortificaciones se construyeron en varios siglos. Los esqueletos de los esclavos muertos en ellas, habrían bastado para levantar murallas más altas y extensas que las que vemos. Morían de hambre, de sed, de peste, de torturas. Se les enterraba en la playa, en el mismo lugar donde morían. Los que sobrevivían cavaban las fosas a sabiendas de que al día siguiente, otros abrirían las suyas. Los altos muros de piedra. Unas sobre otras. Las grietas unidas por el cemento. Inge descubría que esa argamasa era una mezcla de sangre y huesos triturados.<sup>115</sup>

Más adelante, Máximo, quien ha proferido las anteriores palabras, agrega: “Nos niegan el derecho a tener un rancho dónde dormir. Un pedazo de trapo para vestirnos, pan para comer.”<sup>116</sup>

En *Todas las sangres*, la posesión de la tierra no solo afinca a los personajes a la patria. En primer lugar, los hace libres, al conseguir que se independicen del trabajo en las haciendas pero, por encima de ello, y más importante, Rendón propone, a partir de esa posesión, una doble relación: que la tierra del indígena sea tierra de la patria, y la tierra de la patria dé sus frutos al indígena:

—[...] ¿Y qué tiene eso, don Antenor? ¿Sangre nu'es para gastar en trabajo? —preguntó Demetrio. Unos cincuenta obreros le oían—. ¿Es para llorar, que obreros de todas partes, con los indios colonos haygan destapado el cerro a dinamita y barreno para encontrar plata? La Wisther ¡adónde estará! Camargo, Justo Pariona, Antenor, Demetrio, aquí están, pues. Wisther ¿no ha de morir algún día, don Antenor? Yo no voy a morir. En mi tierra estoy: en mi tierra ha salido el metal. ¿Adónde irá, Wisther di'aquí un año, cinco años? Depende, don Antenor, de ostí, de don Camargo, de Justo Pariona...<sup>117</sup>

Para Rendón, la defensa de la tierra se vincula directamente a la defensa de la nación, a través del trabajo de los indígenas; un trabajo, además, que vuelve a ser alegría y entrega, y no penurias y sometimiento. Cuando, en la misma escena del fragmento

---

<sup>114</sup> Manuel Zapata Olivella, ob. cit., p. 158.

<sup>115</sup> *Ibíd.*, p. 192.

<sup>116</sup> Manuel Zapata Olivella, ob. cit., p. 193.

<sup>117</sup> José María Arguedas, ob. cit. p. 287.

citado, le es notificado a don Fermín que han encontrado un manto de rosicler en la mina, este parece no alegrarse, y Demetrio piensa: “Como Antenor, igual, pues”<sup>118</sup>, e inmediatamente le dice:

—Ahí está metal, patrón. Nosotros estamos enteros, para el patria; para Wisther no habrá ánimo. El cuerpo sin ánimo lo come pronto la mina, el tristeza, el borrachera.<sup>119</sup>

Este primer momento de búsqueda de reconocimiento y re-inclusión en el *populus*, como sabemos, no funciona. Frente al fracaso, surge una nueva percepción del escenario en el que se mueven los personajes que se caracteriza por devolverles una imagen totalmente negativa del mismo. Podría decirse, entonces, que el segundo momento de esa toma de conciencia se produce cuando los protagonistas comienzan la dolorosa comprobación de que el poder está irremediabilmente en contra suya, y de que no se puede esperar de él nada más que episodios de privación, de carencia, de *falta*. En la mayoría de los textos, esta etapa coincide además con ese desdoblamiento a través del cual la identificación del enemigo se desliga de los personajes puntuales que han servido para representarlo, y se asocia a entidades abstractas o muy generales como “el gobierno”, “los políticos” o “los gobernantes”, de manera que el poder adquiere una ubicuidad y una omnipotencia que lo convierten en una amenaza mayor y, sobre todo, más extendida. El resultado de esta nueva toma de conciencia es un también doloroso descubrimiento de la soledad en la que han quedado los protagonistas que, en general, se expresa en la rabia, la desesperación o la impotencia que sienten los personajes ante un enemigo contra el cual parece no haber defensa posible. Veamos algunos ejemplos.

En *Todas las sangres*, ese descubrimiento lo protagoniza Rendón, como portavoz de la conciencia de la comunidad. Sobre el final de la novela, él hace el recuento de los enemigos, de todos aquellos que se han ido mostrando como incapaces de desarrollar una lucha junto a la *plebs*. Lo que muestra es un panorama en el que cambian los rostros, pero en el que todos tienen “veneno”:

Cuando el vecino, el señor, quema a su Dios, más amargo, más rabioso, más loco se vuelve. Don Bruno está llorando; ingenieros que han matado a Dios en lo adentro de su alma comen veneno día y noche; comunistas también que han matado a Dios pelean entre ellos, más que alacranes se quitan el mando. ¡Apristas... sapos y culebras son; arrodillan delante de jefes ociosos, putañeros! Comunero es distinto... ¿comunista? ¡Que vengan, pues!

---

<sup>118</sup> *Ibíd.*, p. 288.

<sup>119</sup> *Ibíd.*, p. 288.

Nosotros cortaremos su tenaza de alacrán, su venenito; entonces serán hermanos. ¿Apristas? ¿Cuál es sapo, cuál es culebra, cuál es hermano? En siete años no he podido saber. Ellos también no saben. ‘Gran Hablador’ sabe. Y en su cabeza hay un rato alacrán, otro rato culebra, otro rato hermano grande, como en el Dios de los señores.<sup>120</sup>

Algo parecido sucede en *El mundo es ancho y ajeno*. Benito Castro, quien lidera el levantamiento con el que termina la novela, les dice a los comuneros una “verdá”: que ya no pueden pensar en seguir confiando en las autoridades ni apoyándose en ellas, porque son las que mandan a las tropas para matarlos. Allí también, como en Rancas, parece imposible seguir retrocediendo. Concluido el tiempo en el que la comunidad intentó invocar la ley para defenderse, y después de que ella condenara a Rosendo Maqui a morir en la cárcel y volviera a fallar en favor de Amenábar, los comuneros están dispuestos a asumir, en todas sus consecuencias, la idea de que ya no hay nada fuera de ellos mismos para defenderles:

Es penosa esta verdá pero debo gritarla para que todos endurezcan como el acero la voluntá que hay en su pecho. En este mundo ancho, cambiamos de lugar, vamos de un lao pa otro buscando la vida. Pero el mundo es ajeno y nada nos da, nada, ni siquiera un güen salario, y el hombre muere con la frente pegada a una tierra amarga de lágrimas. Defendamos nuestra tierra, nuestro sitio en el mundo, que así defenderemos nuestra libertad y nuestra vida. La suerte de los pobres es una y pediremos a todos los pobres que nos acompañen. Así ganaremos [...] Que nadie se acobarde pensando en la derrota porque es peor ser esclavo que pelear. Quién sabe los gobernantes comiencen a comprender que a la nación no le conviene la injusticia.<sup>121</sup>

Con idéntico sentido, en el diálogo ya citado entre Luchí y Juandé en *Hijo de hombre*, el primero da una definición del gobierno —“Para eso es gobierno” dice, refiriéndose a su facultad de disponer arbitrariamente de lo que quiera— que es, sin saberlo, la expresión exacta de la percepción que el pueblo llano tiene de él, aunque, en este caso, es la conciencia culpable de su amigo Juandé la que lucha por entender por qué trabajar para el poder significa, necesariamente, estar en contra del pueblo:

—Yo no sé por qué vinimos a matar a estos prójimos —dijo el de pecho lampiño, casi para sí—. ¡Meta bala sin compasión! No habían hecho nada todavía.

—Orden es orden —replicó el otro, que parecía dormido bajo la gorra—. Nosotros estamos sirviendo a la patria y se acabó. Para qué vamos a plaguearnos de balde.

---

<sup>120</sup> José María Arguedas, ob. cit., p. 409.

<sup>121</sup> Ciro Alegría, ob. cit., p. 487.

- No entiendo eso, Luchí. ¿Servir a la patria entonces quiere decir matarnos los unos a los otros?
- Estos se quisieron levantar contra el Gobierno.
- Porque el gobierno apreta desde arriba.
- Para eso es gobierno.
- Pero no apreta a sus correligionarios.<sup>122</sup>

Llegamos así a la última etapa en la reivindicación de la legitimidad, que está relacionada con un agravamiento tal del antagonismo que hace impensable que este pueda prolongarse. Retomando brevemente a Laclau, recordemos que el antagonismo, como estado de lo social, no puede durar ni puede tampoco volverse permanente. Por encima de cualquier conflicto, la sociedad necesitaría para sostenerse y concebirse a sí misma de la imagen de la totalidad, de manera que la división antagónica debe resolverse, más tarde o más temprano, a favor de la unidad. Esto puede hacerse a través de dos caminos: o bien se produce una reconciliación —en cuyo caso el populismo se desvanece— o puede instalarse un conflicto activo en el que las dos fuerzas luchen por imponer sus propias posiciones. Para nosotros, el último paso en la asunción de la legitimidad por parte del “pueblo llano” tiene lugar, precisamente, cuando los personajes se dan cuenta de que el conflicto es la única medida de defensa que les queda. La resistencia, por lo tanto, cualquiera sea la forma en que ella se expresa, manifiesta algo más que la voluntad de luchar por la tierra: es el acto a través del cual los protagonistas defienden unos principios que son los de la verdadera nación, y que ellos se sienten encarnando. En este último nivel, aunque la resistencia sigue siendo por ellos mismos, adquiere una dimensión mucho más trascendente: pelean por sus propios intereses, en la medida en que el objeto en conflicto les pertenece, pero lo que verdaderamente se pone en juego es la lucha entre el orden y los valores que deberían regirlo, y la degradación moral en que ha caído el *populus*. El “pueblo llano” aparece, por consiguiente, como agente de una restauración de la nación que lo enviste con su propia legitimidad. Vamos a detenernos en este último paso.

Cuando Miguel Vera nos dice, en *Hijo de hombre*, que las montoneras de campesinos se están reorganizando para fomentar una nueva revolución, cuando los indígenas de Rumi deciden tomar las armas en contra del ejército o cuando, por ejemplo, los ranqueños se niegan a acatar el desalojo de sus tierras, los personajes colectivos están, en primer lugar, defendiendo algo que consideran les pertenece

---

<sup>122</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 195.

*legítimamente*. La clave está, precisamente, en esa legitimidad. Aunque en los textos no tiene por qué ser algo explícito, podemos acordar que lo que convierte en legítima la decisión de lucha de las comunidades es la invocación de un derecho y la apelación a un principio en particular: el de la justicia. Esta petición, sin embargo, posee un carácter paradójico, puesto que se invoca dentro de un marco que, se sabe de antemano, no puede ofrecerla. La explicación de este aparente desencuentro radica en algo que ya mencionamos: las novelas denuncian el estado de cosas en que se encuentra sumida la nación *histórica*, no denuncian sus principios. El procedimiento es exactamente el contrario, la nación *auténtica* no solo no ha perdido nada de su validez, a pesar de encontrarse ausente de la sociedad establecida, sino que es en su nombre que se puede realizar una crítica tan profunda y tajante de la situación social. El derecho a la justicia que los personajes colectivos están dispuestos a defender adquiere, de este modo, su validez, desde esta presuposición fundamental en las ficciones de no estar exigiendo nada que no sea *deber* de la nación asegurar. Lo anterior no modifica, sin embargo, la otra premisa: en el estado de cosas vigente, la satisfacción de esa demanda es imposible, la nación *histórica* está demasiado degradada para poder actuar como el pueblo llano lo pide. Esto lo deja en una situación aún más paradójica que la anterior: pide a la nación lo que solo él está en condiciones de ofrecer. La *plebs* populista se encuentra, pues, simbólicamente, *reponiendo*, con su defensa de la justicia, el mismo principio que se encuentra ausente de la nación, de modo que su resistencia se convierte, también en un nivel simbólico, en una lucha por la *restauración* del orden tal como este debería ser, esto es, en una lucha por la recuperación de la nación *auténtica* que solo él puede representar.

Claro que esto resulta, en algunas ficciones, un intento fallido —Rancas y Rumi son, de hecho, aniquiladas completamente— y en algunas más se mantiene como un proceso en suspenso —*Hijo de hombre* y *Chambacú, corral de negros*—; esto no obsta, sin embargo, para que esta identificación con la nación mantenga toda su validez como clave de lectura. De hecho, en los casos en que falla, lo que transmiten las novelas es, precisamente, la idea de que debe esperarse que el desorden se mantenga, hasta que el “pueblo llano” sea capaz de llevar adelante el proceso de restauración.

De aquí se desprende por qué la decisión de resistir al poder nutre los textos en dos direcciones diferentes: expresa, conjuntamente, la rabia, la decepción, la frustración e, incluso, la desesperación de los personajes colectivos, pero también el descubrimiento



de una nueva energía heroica que tanto los convierte a sus ojos en patriotas, como convierte a la lucha en una especie de cruzada épica del pueblo. Quizás el ejemplo más claro se encuentra en *Redoble por Rancas*, donde unas pocas frases de Fortunato a los ranqueños, para que se enfrenten al Cerco, resumen, al mismo tiempo, la situación desesperada de la comunidad y la nueva conciencia de una tarea por cumplir: “—Aquí ya no se puede retroceder. Retroceder es tocar el cielo con el culo. Hombres o mujeres, no sé lo que son, pero tenemos que pelear.”<sup>123</sup>

El episodio de *Redoble por Rancas*, que ya citamos, en el que Alfonso Rivera ordena traer la bandera nacional y canta el himno frente a los soldados, quienes les han dado cinco minutos para desalojar las tierras antes de abrir fuego sobre la comunidad, puede ser leído en esta doble clave: es la imagen del desprecio absoluto del enemigo por los símbolos de la nación, pero funciona también como la escenificación de una nueva conciencia, porque es un indígena el que se siente con derecho a invocar la bandera y el himno en nombre de su causa. Este es, en general, el final de las novelas: un pueblo llano que ha aceptado una tarea, cuya verdadera dimensión lo asocia directamente a la restauración de la patria. Así, las últimas palabras de Rendón frente a los soldados hablan de unos indígenas dispuestos a asumir una responsabilidad, no ya para sí mismos, sino para la nación de la que forman parte:

—¡Capitán! ¡Señor Capitán! [...] Los fusiles no van a apagar el sol, ni secar los ríos, ni menos quitar la vida a todos los indios. Siga fusilando. Nosotros no tenemos armas de fábrica, que no valen. Nuestro corazón está de fuego. ¡Aquí, en todas partes! Hemos conocido la patria al fin. Y usted no va a matar a la patria, señor. Ahí está: parece muerta. ¡No! [...] Somos hombres que hemos de vivir eternamente. Si quieres, si te provoca, dame la muertecita, la pequeña muerte, capitán. El oficial lo hizo matar. Pero se quedó solo.<sup>124</sup>

En un tono parecido, Máximo arenga a los suyos ante la amenaza de la policía de expulsarlos de la isla:

Confunden nuestra paciencia con la resignación. Basta. Resistiremos. Cada rancho será una trinchera. Cada palo un arma. Cada hijo una razón de lucha. Iremos más allá de la resistencia. Exigiremos justicia. Reclamaremos cuanto nos han quitado. Pretenden arrojarnos de estas casuchas a las que llamamos hogar en vez de darnos lo que nos niegan: trabajo, pan, educación, salud.

---

<sup>123</sup> Manuel Scorza, ob. cit., p. 281.

<sup>124</sup> José María Arguedas, ob. cit., pp. 472-473.

¡Organicemos una marcha sobre la ciudad para reclamar nuestros derechos!<sup>125</sup>

Finalmente, en *Hijo de hombre*, Miguel Vera, escondido detrás de la escritura y viendo a las montoneras rehacerse otra vez en cada pueblo para continuar la lucha, parece querer acompañar la acción desde el único lugar que le es posible: una reflexión desesperada y amarga acerca de la condición del hombre: “Algo tiene que cambiar. No se puede seguir oprimiendo a un pueblo indefinidamente.”<sup>126</sup>

Y más adelante, agrega:

No pienso en ellos solamente. Pienso en los otros seres como ellos, degradados hasta el último límite de su condición, como si el hombre sufriente y vejado fuera siempre y en todas partes el único fatalmente inmortal. Alguna salida debe haber para este contrasentido del hombre crucificado por el hombre. Porque de lo contrario sería el caso de pensar que la raza humana está maldita, que esto es el infierno y que no podemos esperar salvación.<sup>127</sup>

## LAS NOVELAS POPULISTAS: ALGUNAS HIPÓTESIS

En el apartado anterior, intentamos demostrar cómo este grupo de novelas de denuncia social, escritas entre las décadas del cuarenta y el setenta en Latinoamérica, ponen en juego una concepción de la sociedad y, en particular, de los personajes colectivos como “pueblo bajo”, que puede ser considerada *populista*. El análisis de los textos a través de la teoría de Laclau, que en muchos aspectos reformula y reordena lo que está presente también en otras teorías del populismo, nos ha permitido justificar las coincidencias y las divergencias entre ambos discursos, siendo estas, en parte, exigencias derivadas de la especificidad de cada sistema, en parte, como consecuencia de una similar organización de la percepción sobre lo social, entendido como universo de convivencia de la homogeneidad y la heterogeneidad. Lo que presentamos fue, pues, una interpretación de los textos literarios que pretendía arrojar una luz diferente sobre sus supuestos ideológicos, sus mecanismos de construcción o sus distintos niveles de lectura. Pero ello no explica una parte importante del fenómeno: cuáles son las razones

---

<sup>125</sup> Manuel Zapata Olivella, ob.cit., p. 185.

<sup>126</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., 362.

<sup>127</sup> *Ibíd.*, p. 369.

de que una determinada literatura utilice, en un determinado momento histórico, los resortes de un discurso populista para comprender y expresar la realidad.

La respuesta a este planteamiento exige, evidentemente, salirnos del terreno de la interpretación literaria para entrar en el de las consideraciones sociológicas o socioculturales acerca del funcionamiento de determinados sistemas, sus posibles cruzamientos y el alcance de sus áreas de influencia. Nuestra investigación no tiene la intención de hacer una indagación exhaustiva de esta cuestión, entre las razones prioritarias, porque el objeto de estudio siguen siendo los textos, y las imágenes que ellos construyen de la sociedad de su época a través de la representación de un sector específico, el pueblo bajo. El tema, sin embargo, no deja de tener importancia. Es innegable que, en los procesos culturales latinoamericanos, es donde debemos buscar las posibles explicaciones que puedan dar cuenta de este fenómeno. Lo que se expone a continuación es, por consiguiente, una breve revisión de aquellos acontecimientos o episodios de la cultura del continente que podrían llegar a ofrecer una clave para entender mejor la convergencia del discurso populista y el literario. La aclaración obligada es, por otro lado, que no podemos más que abordar el tema desde la postulación de simples hipótesis y que, por tanto, lo que se desarrolla de aquí en adelante necesitaría prolongarse en otra investigación particular, y ser parte de un estudio mucho más detallado y profundo.

Para comenzar, hay un hecho que no se puede pasar por alto: las novelas y el populismo comparten el mismo espacio geográfico y temporal. Los dos son fenómenos que se dan a nivel latinoamericano, como lo muestran los distintos países de procedencia de los escritores, y lo extendido de la implementación política de propuestas de corte populista a lo largo del continente. Ambos, además, ocupan un espectro temporal de aproximadamente cuatro décadas, dado que el populismo se perfila con claridad dentro de los sistemas políticos a partir de la década del treinta y hasta la del sesenta, y las novelas analizadas —aunque probablemente pueda encontrarse algún precedente— comienzan una década más tarde y llegan hasta la década posterior. Claro que estamos considerando este marco espacio-temporal como un periodo de especial concentración de los dos fenómenos. Propuestas populistas siguieron existiendo después de los años sesenta y, del otro lado, en 1982, Manuel Zapata Olivella publicaba *Changó, el gran putas*<sup>128</sup>, que puede ser considerada una novela con características muy

---

<sup>128</sup> Manuel Zapata Olivella, *Changó, el gran putas*, Bogotá, Ediciones Rei Andres, 1992.

similares a las que aquí trabajamos. La densidad, sin embargo, de los ejemplos de uno u otro tipo en estas cuatro décadas del siglo XX, apunta a unos procesos culturales que tuvieron su máximo apogeo durante ese lapso de tiempo.

A este respecto, una coincidencia interna entre ambos discursos puede ayudarnos a dirigir los primeros pasos de nuestra reflexión. Tanto el populismo como la literatura de denuncia social son expresiones de un pensamiento dirigido contra el *status quo*. De manera más o menos radical, y con una visión de mayor o menor alcance en cuanto a la dimensión de las transformaciones requeridas y a sus consecuencias, las novelas y el populismo proponían, a la par, un cambio drástico del orden establecido sobre la constatación de un hecho que parecía evidente: la sociedad había llegado a un estado de desorden, de degradación, imposibles de mantener. La literatura y el populismo coincidían, pues, en una misma intención de subversión de las condiciones sociales y políticas vigentes y, aunque con distinto ámbito de aplicación, coincidían también en la identificación de la causa: los proyectos de construcción de la nación, desde las independencias hasta el momento, habían fallado. Era necesario construir todo otra vez volviendo a los orígenes, a las promesas originales. Podemos comenzar, entonces, a ensayar una respuesta, pensando en qué situaciones culturales pudieron haber generado, en esa coyuntura histórica, un revulsivo de tanta magnitud contra la fisonomía que las naciones latinoamericanas habían adquirido para la tercera década del siglo XX, esto es, qué pudo estar en la base de una necesidad de oposición de estas dimensiones a los proyectos nacionales.

Las cuatro décadas en que estas ficciones de denuncia social y las propuestas populistas conviven, son aquellas en las que se producen una serie de modificaciones en distintos ámbitos de la realidad del continente que, por su envergadura y por la extensión de sus consecuencias, introdujeron definitivamente el siglo XX en Latinoamérica. Como hemos visto ya, hasta la década del veinte, las naciones, en general, seguían manteniendo una problemática y una línea de pensamiento que podían ser considerados todavía como una prolongación de las cuestiones que ocuparon la reflexión del siglo XIX. Para 1930 comenzaron una serie de convulsiones de distinto signo y en diferentes órdenes que modificaron radicalmente la sociedad, la política, la cultura y, por supuesto, las formas de auto-percepción.

Una idea del alcance y magnitud de dichas transformaciones la da Mabel Moraña, quien opina que el periodo que se abre, más o menos alrededor de la década del

30-40, corresponde “al surgimiento o reformulación ideológica de buena parte de los problemas y conceptos que han vertebrado, de entonces a hoy, el pensamiento continental latinoamericano.”<sup>129</sup> Estaríamos, según la autora, ante la formulación de una nueva matriz de pensamiento que será la distintiva de todo lo que reste del siglo XX. Antonio Cándido, por su parte, recuperando y ampliando una distinción que hace originalmente Mario Vieira de Mell, establece para el mismo período la emergencia de una variación en la auto-representación que los intelectuales tenían de la situación de Latinoamérica, en relación con el resto del mundo y principalmente con Europa. Para el crítico brasileño hasta la década del 30, aproximadamente, la *intelligentsia* latinoamericana se habría caracterizado por tener unas expectativas, y por proveer de unas interpretaciones, propias de la conciencia de un “país nuevo”. Primaba la confianza en la grandeza del continente y en sus enormes posibilidades futuras, en una ecuación que asimilaba *patria* a *naturaleza*, y proyectaba la magnificencia de la segunda como contrapartida natural de las oportunidades de desarrollo de la primera. Se trataba de una mentalidad basada en una visión optimista de la historia y de la participación de las naciones latinoamericanas en la “civilización”, que sostenía como inevitable la consecución de un estado de progreso igual al que poseían las potencias europeas:

En la época que llamamos de la conciencia amena del retraso, el escritor participaba de la ideología de la ilustración, según la cual la instrucción trae automáticamente todos los beneficios que permiten la humanización del hombre y el progreso de la sociedad. Al principio, instrucción preconizada para los ciudadanos, minoría donde se reclutaban a los que participaban de las ventajas económicas y políticas; después, para el pueblo, entrevisto de lejos y vagamente, menos como realidad que como un precepto liberal.<sup>130</sup>

A partir de la década del 50, con mayor claridad, pero ya desde la anterior, se habría dado, por el contrario, un corrimiento hacia una percepción de la realidad basada en la noción de “país subdesarrollado”, cuyos efectos habrían sido dobles: por un lado, la brutal toma de conciencia de la miseria de amplios sectores de la población, del atraso económico, de la explotación de la naturaleza, del analfabetismo, en fin, de una distancia dolorosa entre aquellos ideales promovidos por el proyecto oligárquico-liberal y la realidad circundante; por otro, una voluntad de lucha y de transformación de las

---

<sup>129</sup> Mabel Moraña, ob. cit., p. 1

<sup>130</sup> Antonio Cándido, “Literatura y subdesarrollo”, en Leopoldo Zea (coord.), *América Latina en sus ideas*, México, Siglos Veintiuno Editores, 1986, p. 340.

condiciones existentes que talló de allí en más las distintas empresas revolucionarias y los ideales épicos de recuperación de una sociedad más justa:

no es difícil ver la repercusión que traería la conciencia del subdesarrollo como cambio de perspectiva, que impuso la realidad de la pobreza de los suelos, el arcaísmo de las técnicas, la pasmosa miseria de las poblaciones, su incultura paralizadora. La visión resulta pesimista en cuanto al presente y problemática en cuanto al futuro, y el único resto de milenarismo de la fase anterior tal vez sea la confianza con que se admite que la remoción del imperialismo traerá, por sí misma, la explosión del progreso. [...] desprovista de exaltación es una perspectiva agónica y lleva a la decisión de luchar, pues el traumatismo, producido en la conciencia por la comprobación de lo catastrófico del retraso, suscita reformas políticas.<sup>131</sup>

Sería difícil —y extenso para un propósito como el de este apartado— llevar adelante una relación pormenorizada de cuáles fueron las causas que produjeron ese cambio en la mirada de la intelectualidad sobre las naciones y el continente. Intentaremos realizar, en consecuencia, una mención breve y, por supuesto, simplificada del panorama, que tenga en cuenta los aspectos más relevantes.

Entre las situaciones que propiciaron el agotamiento de los modelos decimonónicos, los historiadores hablan de la especial relevancia que tuvo la progresiva incapacidad de las oligarquías locales para sostener, con cierta solvencia, las economías nacionales, especialmente visible después de la crisis del 29, y para articular y dar respuesta a una serie cada vez más creciente de demandas sociales. Ambos procesos en conjunto no hicieron más que evidenciar los enormes costos económicos y humanos en que las elites políticas habían incurrido para consolidarse. Sumado a esto, la posterior modificación de las estrategias económicas, que irán del viejo modelo exportador al de la sustitución de importaciones, provocará también hondas alteraciones en la movilidad social que, unida a la migración interna del campo a la ciudad, en busca de trabajo o de mejores oportunidades en general, cambiarán en muy poco tiempo la fisonomía y el funcionamiento de estas últimas. La clase media en ascenso, espectadora no siempre capaz de asimilar coherentemente el fenómeno anterior, y preocupada asimismo en obtener el poder político, se amparó —a través de una voluntad explícita de diferenciación con las oligarquías— en un proyecto de nación más participativo y abierto, proponiendo la ampliación de la base democrática del sistema político y, para ello, se proyectó muchas veces a sí misma como portavoz de los reclamos de otros

---

<sup>131</sup> *Ibíd.*, p. 336.

sectores más marginados o con menor potencial de denuncia. El proyecto liberal propio del siglo XIX, y el que todavía sostenían las elites a comienzos del XX, fue uno de los blancos principales de la crítica de estos sectores medios. Detentadoras de un nacionalismo exacerbado, veían en el liberalismo una manera de conducir la economía nacional que expropiaba gran parte de los bienes hacia el exterior y que permitía un injerencia extranjera que lesionaba abiertamente la soberanía. Asimismo, el liberalismo era enjuiciado como el modelo que había permitido a las oligarquías generar un aparato de poder completamente cerrado y clientelar —lo que significaba que excluía a dichos sectores medios del poder público—, con un Estado conducido solamente a favor de sus intereses, y un conjunto social en el que gran parte de la población quedaba por fuera de la participación en los bienes económicos, políticos y culturales. Al mismo tiempo, el crecimiento y la presencia en América latina, cada vez más amenazante, de los Estados Unidos, canalizó gran parte de esa energía antiimperialista en estas décadas.

Como se sabe, la crítica antiimperialista no era nueva, Martí y Rodó ya habían sido exponentes de la misma, pero su recrudecimiento en estas décadas no puede ser considerado solo como el producto directo de los precedentes que pueda haber tenido. También se debió a reiteradas situaciones de efectiva intromisión por parte de Norteamérica, por un lado, y de una percepción de Latinoamérica como un continente “vendido” de antemano que podía, en cualquier momento, caer presa del imperialismo por efecto de la codicia de las clases dirigentes. El típico llamado de estos años a una unidad cultural y política continental tiene como base esta necesidad de “armarse” frente a un enemigo al que se le concede una capacidad de imposición difícil de contrarrestar individualmente. Este momento coincide, además, con la plena incorporación de un cuerpo conceptual interpretativo específicamente latinoamericano cuya base es el marxismo. Mariátegui, en primer lugar, como figura magisterial, y sus seguidores, efectuaron, aunque muchas veces con claras divergencias entre ellos, una adecuación del instrumental marxista a la realidad nacional y continental, que ofreció claves diferentes para la interpretación de la realidad latinoamericana. El cuadro se completa con la consolidación de otras corrientes, menos estudiadas pero igualmente importantes, de corte irracionalista y que en Europa habían surgido también de un ambiente conmocionado por la guerra y las transformaciones bruscas. La combinación de estas ideas con el marxismo, con las propuestas populistas que ya estaban en marcha, y con las preocupaciones culturales latinoamericanas de larga tradición, brindó una

plataforma formidable para el ataque de los valores “universales” preconizados por la oligarquía y el proyecto liberal decimonónico: civilización, progreso, razón y modernización capitalista. A través de las expectativas de una revolución, los sectores medios vehicularon una enorme cantidad de energías dirigidas hacia la transformación radical de las sociedades, que ayudó a generalizar un ambiente de protesta, de agitación política y de movilización social. La imagen del intelectual *comprometido*, la del hombre *nuevo* y la del *guerrillero*, pertenecen todas por igual a ese imaginario.<sup>132</sup>

El panorama no puede completarse, sin embargo, sin reconocer el impacto que produjeron las dos guerras mundiales en el pensamiento latinoamericano. Cada una de ellas marcó un vuelco en la forma en que los intelectuales concebían su relación con Europa, del lugar que ella había venido ocupando como paradigma de la civilización y, consecuentemente, en la redefinición del papel que tocaba ahora ocupar a América Latina. La primera guerra mundial supuso, como ya se ha dicho innumerables veces, el desmoronamiento de la razón como principio universal y la caída de Europa como referente indiscutido de la cultura. Para Latinoamérica, significó la puesta en marcha de una concienzuda revisión de su “puesto” y de su “misión” en la historia, una cuestión que había venido siendo especialmente problemática en la elaboración de su identidad desde las independencias, puesto que tocaba el tema de su inclusión conflictiva —plena, defectuosa, parcial, retardada, desplazada, etc.— en el mundo occidental. Tanto la utopía de una *raza cósmica*<sup>133</sup>, de Vasconcelos, como las propuestas de un Antenor Orrego,<sup>134</sup> son manifestaciones de esta necesidad de redefinir la situación latinoamericana en un contexto de crisis que, pese a lo terrible de la matanza y la destrucción a gran escala, parecía hacer nacer, de este lado del Atlántico, la esperanza de una “revancha histórica”, algo así como la oportunidad tan esperada de ocupar finalmente el lugar que el continente se merecía.

La segunda guerra mundial trajo aparejada la separación del mundo en dos mitades y, con ello, otra larga reelaboración interna de las identificaciones de cada uno en función de esa realidad polarizada. Si la primera guerra había hecho caer el estandarte de la “civilización”, la segunda exigía realizar una elección, tanto más cargada éticamente cuanto que suponía afiliarse con principios absolutos que se

---

<sup>132</sup> Carlos Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, cit., pp. 25 y ss.

<sup>133</sup> José Vasconcelos, *La raza cósmica* (1925), Buenos Aires, Editorial Espasa-Calpe, 1948.

<sup>134</sup> Antenor Orrego, *Pueblo-Continente. Ensayos para una interpretación de la América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Continente, 1957.



excluían mutuamente. Latinoamérica se involucró íntegramente en esta división simplificada, pero tajante, del mundo y de la realidad y, en palabras de Real de Azúa:

desde esta instancia no existiría prácticamente ningún reclamo, arbitrio, movimiento, decisión, proyecto y hasta problema mismo nacionales que no estuvieran sujetos a ser ponderados, rotulados, defendidos o atacados, aceptados o dimitidos, reconocidos o no en su existencia, no ya por su entidad misma, sino en función del rótulo con que actuaran o aquel que sus amigos o enemigos consiguieran imponerle.<sup>135</sup>

Si después de este apretado resumen ha quedado claro que las novelas de denuncia que hemos escogido, y la emergencia e instalación de los populismos en Latinoamérica, son hijas de una misma agitada transformación social y cultural, queda por ver qué de ese conjunto de modificaciones puede haber ofrecido una base común para que ambas formas de pensamiento y de discurso se encontraran. Una primera hipótesis que podemos ofrecer es que el populismo brindó una explicación de la sociedad que permitía alinear con relativa facilidad el enorme abanico de opciones que se fue abriendo a medida que los cambios iban tomando impulso y se iban acumulando. Su propia división del espacio social en dos bandos antagónicos, irreconciliables y definidos moralmente de forma muy clara, pudo haber propiciado una organización de la percepción que ayudaba a entender lo que estaba sucediendo y a decantar el compromiso hacia una u otra opción: el pasado o el futuro; la revolución o la conservación del *status quo*; la oligarquía y su sistema de poder cerrado o la clase media, muchas veces populista, más democrática, por lo menos en su discurso, el liberalismo de corte decimonónico o un proyecto fuertemente nacionalista con referencias a una tradición diferente; el comunismo o el capitalismo; la soberanía nacional o la invasión extranjera o imperialista; el pueblo o los poderosos; la unidad continental o el aislamiento de cada país en su fragilidad individual. A este complejo panorama la literatura le agrega la expresión de una acusada preocupación por la recuperación de una singularidad del continente basada en lo mítico, lo cíclico, lo emocional, lo irracional, o la continuidad de una dependencia “imitativa” —algo que también le fue muy criticado a la oligarquía y a sus modelos “extranjerezantes”— de los principios de la razón, la linealidad histórica, el progreso, la modernización, y el individualismo asociados a Europa.

---

<sup>135</sup> Carlos Real de Azúa, “Ante el imperialismo, colonialismo y neocolonialismo”, en *América Latina en sus ideas*, cit., p. 286.

Frente a esto, una primera objeción de peso podría ser que el marxismo, que también realiza una división tajante de la realidad sociedad, podía ofrecer, por la misma época y para las mismas condiciones, un esquema de interpretación muy similar. Es cierto, por otra parte, que los novelistas contaban además, en este caso, con la referencia a figuras mucho más destacadas dentro del ámbito de pensamiento marxista que dentro del populista. Debemos intentar responder, por tanto, a la pregunta de por qué se puede considerar que este grupo de novelas de denuncia social utilizan estrategias populistas y no marxistas para representar los problemas del “pueblo”.

Hay dos elementos que acercan, con toda claridad, los textos hacia el populismo, y que plantean una distancia notoria con el marxismo clásico, y de importancia con el marxismo latinoamericano. El primero de ellos es que el marxismo no se postula, en principio, como una crítica de la legitimidad política del sistema, cosa que sí hace, y directamente, puesto que se nutre de ello, el populismo. Este último se juega gran parte de su capacidad de acceso al poder en ese proceso a través del cual logra demostrar, y convencer a los ciudadanos, que el sistema político ha perdido toda su legitimidad, que no tiene manera de recuperarse, y que solo una propuesta como la suya puede hacer volver las cosas a su orden verdadero. Y si bien es cierto que el marxismo puede acceder a un tipo de crítica similar, lo es también que lo hace a través de mecanismos mucho menos directos que el populismo. En este último, la apelación de carácter emocional —algo que Laclau considera como un efecto de que el líder sea un *primus inter pares* y no un representante en el sentido liberal de la palabra— se asienta, no tanto sobre un análisis exhaustivo de las relaciones sociales o de las condiciones que hicieron surgir el estado de quiebre social, sino sobre una *vivencia* de lo social cuya manifestación es la percepción de un malestar, de un fallo o de un desquiciamiento del orden, al que el populismo le da un marco de interpretación. Esto es lo que hace los discursos populistas puedan prescindir, muchas veces, de una *demonstración* de sus premisas —en el sentido de justificar cómo se dieron, cuándo, a través de qué mecanismos, etc.—, algo que al marxismo le resulta imposible de prescindir porque es parte de su pretensión científica en el análisis de la realidad. Deben apelar, en gran medida como lo hace el populismo, a una disposición del lector a reconocer qué vivencias se están tratando de pintar y hacia dónde apunta la crítica de esa pintura.

El segundo elemento, al que también el marxismo accede pero otra vez como algo que alcanza solo por derivación de sus objetivos principales, es la crítica a la

nación como conjunto de principios que deberían gobernar la vida del *populus*. Mientras que el marxismo no se propone, como su objeto de crítica fundamental, el funcionamiento de la nación, el populismo la identifica inmediatamente como el marco en el que va a proponer el cuestionamiento de la sociedad, y del cual este extraerá gran parte de su significado. En este punto, otra vez lo emocional se hace presente. La patria y la nación son, para el discurso populista, no un sistema económico en donde se deben analizar distintos modos y relaciones de producción —lo son, es solo secundariamente—, sino una esfera de afectividad en la que los individuos depositan sus expectativas y lealtades, y ellas proveen de un criterio de legitimidad para sus acciones. Es desde allí que la crítica populista a la nación puede hablar de “mentira” o “verdad”, de “traición” o “lealtad”. Es desde este lugar, además, que se puede proponer el concepto mismo de una nación “auténtica” y otra “degradada”. En este sentido, resulta lógico que el discurso literario encuentre más cerca de los mecanismos retóricos de construcción de un discurso de este tipo, que de uno como el marxista en donde el peso de la demostración científica no deja necesariamente lugar a una valoración de este tipo.

Con esto nos acercamos al elemento que, a nuestro entender, puede resultar de mayor peso para las hipótesis que estamos presentando. El populismo ofrece, al contrario del marxismo, una explicación del funcionamiento de la sociedad que es, primero que nada, de orden *moral*, y es esta valoración moral la que define a su sujeto: el “pueblo”. En el marxismo, la clase proletaria —o los indígenas en Mariátegui, por ejemplo— es un actor político activo capaz de generar un cambio, fundamental para la consecución del comunismo, por su posición dentro del sistema económico, por la forma en que se vincula al modo de producción capitalista y a la burguesía como propietaria de los medios de producción. Por eso el lumpenproletariado no puede participar del proceso de construcción de la revolución: su situación lo ubica por fuera del sistema económico, y por fuera de cualquier clase o conciencia de clase, y ello lo inhabilita para cualquier actuación dentro del esquema marxista de la historia. El marxismo no se sostiene, por consiguiente, si se eliminan las categorías económicas de su análisis —modos y medios de producción, ubicación de las clases con relación al sistema de producción y toma de conciencia de esa posición. Del mismo modo, el populismo no sobrevive si eliminamos de él el papel que la moral cumple en su concepción de la sociedad. Y ello por una razón ineludible, el sujeto populista se forma

en torno a una identidad muy precisa: *la vivencia de la injusticia como agravio moral*, teniendo que recoger de esta expresión tanto lo que tiene de relevante el término *vivencia* como lo que significa hablar de *injusticia* y de *agravio moral*. Empecemos por el primero.

Lo que Laclau denomina como la *falta*, que el poder provoca al negarse a responder a las demandas postuladas por distintos actores sociales, es una experiencia subjetiva. No puede definirse únicamente por el circuito que se forma entre el planteo de la demanda y su desconocimiento por parte de quienes están en posición de satisfacerla. Necesita de una dimensión extra, añadida, pero que resulta, a la postre, determinante: *vivir* esa negación, ese desconocimiento, como un agravio, como el incumplimiento de un deber que hace que el poder esté, él mismo, en falta. Como identidad definida a través de una experiencia, de una vivencia, el pueblo es enormemente más inclusivo en el populismo que en el marxismo, además de que, claro está, el marxismo no habla de *pueblo*, mucho menos de *plebs*, porque ambas categorías le resultan antipáticas por abstractas, por generales, y porque sería imposible determinar su posición exacta con respecto al sistema económico. Una de las particularidades que definen al populismo es que, para él, el pueblo es una entidad tan abierta que no excluye ni incluye, de antemano, a ningún grupo, con lo que obtiene de allí una ganancia doble: al convertirlo en un concepto tan general permite, por un lado, que las adscripciones sean múltiples y, por otro, que la identidad no quede constreñida a la aparición de determinados contenidos específicos “de conciencia”, como sucede con el concepto marxista de clase. Con esto el populismo gana, además, otro terreno. Al formarse el pueblo en torno a una vivencia subjetiva de lo social, su discurso puede apelar más directamente a la emotividad como mecanismo de movilización. Basta tocar esa raíz afectiva en que la *falta* es experimentada como un agravio en su contra, como un ataque, para que los potenciales resortes que unen a distintos grupos en esa subjetividad común se activen, y les hagan apreciar el lazo que los une por encima de sus diferencias particulares. El marxismo, por el contrario, tiende más bien a enclaustrar cada clase en su sitio y en su conciencia imposibilitando que se formen identidades de tipo más amplio; como mucho, el marxismo propone alianzas.

Lo dicho resulta un recurso invalorable para las ficciones. Comprometidas como están con vehicular la denuncia a través de la representación del dolor y el sufrimiento de los negros, los indígenas, los campesinos o los trabajadores, un discurso que permita

generar una identidad a través de ese sentimiento ofrece unas posibilidades que otro, más restrictivo como el marxista, no brinda. Por eso en las novelas, las comunidades indígenas o negras, o los campesinos, pueden ser las protagonistas, pero no son nunca grupos cerrados y excluyentes. Por el contrario, ellas reflejan también esa apertura hacia otros “sufrientes” que ofrece la experiencia común de la *falta*. Y si la vivencia del dolor es la raíz que motiva la representación y la denuncia en las novelas, como en el populismo, ellas también pueden apelar a un terreno emocional en el lector en el que busque provocar, no una reflexión analítica, sino una identificación. Desde esa identificación podrá compartir el criterio moral con el que se juzga a la sociedad.

La identidad del “pueblo” populista se define, además, por considerar la carencia, la *falta*, como una *injusticia* y, siendo la injusticia una experiencia que puede hallar cabida en distintos órdenes y ámbitos de la realidad, la crítica está libre, por así decirlo, para dirigirse donde lo considere más conveniente. El populismo obtiene, de esta manera, una libertad de movimiento a la hora de definir al enemigo y sus áreas de acción, que el marxismo no tiene. Al apelar a una categoría tan amplia, los discursos populistas no se ven obligados a definir un único espacio dentro de la sociedad donde puedan cuestionar los agravios cometidos por el poder: estos pueden ser económicos, sociales o políticos. El populismo suele reunirlos a todos en una sola acusación, potenciando de esta manera su capacidad de apelación. El líder populista puede “mezclar”, en consecuencia, la crítica al desempleo, a las mentiras que supuestamente han dicho los políticos anteriores, al desprecio que sienten ciertos grupos por los más pobres, y a la concesión de servicios a las compañías extranjeras. Todo eso puede contar como injusticia, y hace que el populismo aparezca, muchas veces, como poseyendo un sistema de interpretación de la realidad que, o tiene respuestas para todo, o puede explicarlo todo. Nuevamente, las ficciones obtienen de un discurso de este tipo una libertad en la representación que está en consonancia con su voluntad totalizadora. Como mostramos en el apartado anterior, a los textos elegidos no les interesa una interpretación acotada, restrictiva, ni de su denuncia ni de las imágenes que construye del “pueblo”. Además, para poder proponer un enfrentamiento entre actores tan amplios como el “pueblo” y la nación debe necesariamente admitir la apertura de esas dos categorías. Por otra parte, la injusticia que pretenden mostrar no es solamente económica o política, es una injusticia que se muestra en todos los ámbitos y en todos los aspectos de la realidad. El populismo le quita al marxismo su unilateralidad en el

análisis, y a las novelas les da la posibilidad de representar a la sociedad de forma omnicomprendiva.

Finalmente, hablamos de la *plebs* populista como nucleada en torno a un agravio que moviliza un juicio moral. Y aquí no se trata solo de algo que se dice comúnmente del populismo —y también de las novelas—: el pueblo es bueno y el poder es malo. Se trata de que la injusticia tiene consecuencias morales diferentes en el juicio que se realiza con respecto al pueblo y con respecto al poder. Para el populismo, el bloque en el poder es *inmoral* porque ha dejado de cumplir con una obligación, con un deber, que es el de responder por igual ante todos los sectores que plantean sus demandas. Lo que el pueblo del populismo percibe como un agravio es, efectivamente, el desconocimiento de sus reclamos pero, también, el hecho de que ese desconocimiento está dirigido hacia determinados sectores particulares, no hacia todos. Para decirlo de acuerdo a una de las novelas, ya citada:

- Estos se quisieron levantar contra el Gobierno.
- Porque el gobierno apreta desde arriba.
- Para eso es gobierno.
- Pero no apreta a sus correligionarios.*<sup>136</sup>

La inmoralidad del poder consiste en que ha dejado de guiarse por los principios que deberían determinar su accionar. Pero esa misma inmoralidad del poder convierte al “pueblo” en un *sujeto político moralmente legitimado*, esto es: la experiencia de la *falta* no solo lo legitima para reclamar justicia, desde el mismo terreno moral en el que el poder ha desconocido ese compromiso, sino que lo legitima para actuar políticamente, aspirando a constituirse, como dice Laclau, en el *populus* que se ha perdido.

El universo narrativo que construyen las ficciones es, también, un universo en donde los personajes están divididos moralmente. Lo que sucede es que esta división ha tendido a interpretarse, para muchas novelas, de manera simplista, como un maniqueísmo ramplón entre buenos y malos. Si lo miramos desde las posibilidades que, en su momento, les ofreció el populismo, es posible ver que este maniqueísmo es un poco más complejo, y obedece a la necesidad y al deseo de rescatar, para el conjunto social, un *principio* moral que se consideraba largamente ausente. Así, si el marxismo habla de explotados y explotadores, el populismo y las novelas hablan, más bien, de justos e injustos, y por eso pueden recurrir con mayor facilidad y más directamente a las

---

<sup>136</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 195 [cursivas más].

imágenes de la *caída* y la *restauración* para hablar del orden social. En el caso de los discursos populistas, porque el milenarismo potencia el sentido de degradación que la crítica quiere imprimir sobre el estado de cosas establecido, y también la magnitud de sus promesas de resolución del antagonismo; en el caso de las novelas, porque les permite tender una enorme red de connotaciones que carga de múltiples significados a la representación y extiende su potencial de denuncia por canales que la imaginación latinoamericana hacía mucho que había comenzado a transitar.

## CAPÍTULO III

### LA REPÚBLICA Y EL PACTO.

Una ciudad que se ha dotado de un gobierno popular,  
de una *virtù* agresiva y de un ejército de ciudadanos,  
y que luego ha permitido que sus ciudadanos-soldado  
se conviertan en clientes y sirvientes de unos pocos poderosos,  
se encuentra en efecto miserablemente corrupta

J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico*

Todo lo que ves, gran señor, nos ha costado el aliento de la vida.

Y mira cómo estamos. Rotosos, harapientos.

José María Arguedas, *Todas las sangres*

El emperador no tiene otro dominio  
sino el que se le ha dado por la misma república,  
de tal suerte que si gobernara tiránicamente,  
podría la república deponerlo y privarlo del reino.

Fray Alonso de la Vera Cruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*

De los cuatro capítulos que integran la tesis, el que aquí presentamos es el que tiene un carácter más provisional. Es importante dejarlo claro desde el comienzo porque en él, el lector se encontrará con que más que presentar resultados cerrados o concluyentes de la investigación, lo que haremos será ensayar una interpretación en la que se intente dar cuenta —aparte del populismo, ya trabajado en el capítulo anterior— de algunas de las tradiciones políticas e ideológicas que podrían estar actuando en las novelas de nuestro *corpus* para legitimar la concepción que ofrecen del “pueblo”, de su lugar en la sociedad, de su capacidad de acción, y del papel que está llamado a tener en la transformación de la Historia. Es este mismo hecho, de que el capítulo se deba contentar con el planteamiento de algunas hipótesis sin poder dar respuestas definitivas o un modelo de análisis más acabado, lo que hace necesarias algunas aclaraciones preliminares.



En primer lugar, las dos tradiciones de pensamiento político que constituirán los ejes de este ensayo interpretativo serán el pactismo de origen hispánico y el republicanismo neoclásico. Aunque está claro que las dos han tenido un recorrido o un itinerario específicamente latinoamericano, hemos optado por tomar aquí al pactismo y al republicanismo como dos grandes tradiciones occidentales con un cuerpo de ideas que, más o menos independientemente de su localización, dan un mismo perfil a las distintas configuraciones políticas y sociales que participan de lo que se entiende por modernidad occidental, en la medida que, en distintas circunstancias o coyunturas históricas, ellas aportan un lenguaje común para designar fenómenos equiparables. En este sentido, priorizaremos el aspecto teórico de ambas concepciones, más que la fisonomía concreta que adoptan en cuanto se incardinan en imaginarios y en condiciones históricas puntuales. Sin desconocer que, en realidad, este último es casi el único material que sirve a los estudios de carácter histórico —el de las ideas encarnadas en sistemas de pensamiento en un momento y en un lugar precisos—, en esta instancia nos interesa considerar al pactismo y al republicanismo como matrices de pensamiento que, en determinados momentos o frente a determinadas problemáticas similares, pueden proveer de respuestas adecuadas que surgen, por así decirlo, de un núcleo teórico duro que se mantiene estable. Como se irá haciendo evidente, esta opción nos llevará a referentes bastante lejanos en el tiempo y a espacios geográficos diferentes al latinoamericano, en muchos casos aparentemente en nada o muy indirectamente asociados a lo que ha venido siendo descrito como el clima intelectual en el que se fraguaron las novelas. A cambio del riesgo que asumimos con ello, el desafío está en poder brindar una perspectiva de análisis que hasta ahora, y hasta donde ha podido llegar la investigación, ha sido poco o nada estudiada.

En segundo lugar, es también un ejercicio de sinceridad académica reconocer que el enfoque elegido nos ha venido impuesto, en cierta forma, por el tratamiento que el tema ha tenido para América Latina. Para brindar resultados aún más contundentes dentro de este trabajo de investigación, hubiera sido necesario efectuar una investigación histórica del pensamiento político en el continente que abarcara los dos siglos de vida independiente, algo que nos hubiera llevado muy lejos del propósito de esta investigación y hubiera requerido de otras herramientas metodológicas. Ese estudio, no obstante, está todavía por hacerse, tanto desde la historiografía como desde la filosofía o la teoría política. La bibliografía dedicada a estudiar la vigencia del pactismo

y del paradigma clásico o republicano en el siglo XX es sumamente escasa. Para ambas tradiciones, las investigaciones se han enfocado en el siglo XIX, y en el papel que ellas jugaron en los diferentes procesos de construcción del estado-nación y de sus identidades. Para el caso del pactismo, formalizado en el seno del iusnaturalismo católico ibérico del siglo XVI, los estudios se retrotraen además a la colonia o, en las revisiones historiográficas más recientes, al momento independentista, cuando esta teoría política fue ampliamente invocada para responde a las inéditas situaciones que planteaba la vacancia del rey en España. No obstante, la exclusión que sufren de los análisis consagrados al siglo XX parece dar a entender que, para los críticos, el pactismo y el republicanismo simplemente se habrían desvanecido con el cambio de siglo, o que habrían quedado repentinamente soterrados bajo ideologías o tradiciones políticas para entonces convertidas en hegemónicas. De este modo, en un trabajo que tiene como objetivo la interpretación literaria, la investigación en torno a estas dos formas del pensamiento se ha realizado en base a elementos para los que no se ha explicitado aún su funcionamiento específico en el panorama cultural, social y político de América Latina en las décadas del treinta al setenta.<sup>1</sup> Por otro lado, si creemos con J. G. A. Pocock que la invocación a la concepción republicana es una de las formas en que se expresa la “querrela contra la modernidad”<sup>2</sup>, deberíamos reconocer que este es un tema que afecta de manera excepcional a la imaginación latinoamericana y a sus estrategias de auto-representación —para la cual la pertenencia a la modernidad occidental fue siempre uno de sus principales conflictos— y que, por lo tanto, estaríamos brindando los lineamientos de un panorama que puede llegar a revelarse como mucho más vasto y complejo de lo que nos es posible dibujar en este capítulo, y para lo cual nos sería imprescindible recurrir a los aportes de otras disciplinas que aún no han abordado ese trabajo de manera completa.

---

<sup>1</sup> Richard Morse, por ejemplo, hace referencia a la presencia de una corriente rousseauiana en estas décadas, cuyos postulados teóricos se habrían reactivado debido al nuevo contexto socio-económico y cultural, solapándose con los del populismo y el marxismo. El autor no amplía, sin embargo, este aspecto de su estudio. Lo mismo puede decirse de las aportaciones de Colom González, quien hace una idéntica vinculación entre el republicanismo neoclásico con los populismos “autóctonos” del continente, y con la “imaginación emancipatoria del marxismo latinoamericano” en el siglo XX. Lamentablemente, tampoco este autor ahonda en los distintos aspectos de esa relación. Richard Morse, *El espejo de Próspero, un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1982, pp. 124 y ss; Francisco Colom González, “La tutela del bien común. La cultura política de los liberalismos hispánicos”, en Francisco Colom González (ed.), *Modernidad iberoamericana: cultura, política y cambio social*, Madrid, Editorial Iberoamericana, 2009, p. 294.

<sup>2</sup> J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Editorial Tecnos, 2008, p. 611.

Teniendo en cuenta estas limitaciones iniciales, buscaremos ahondar en dos cuestiones interrelacionadas. La primera, que por tratarse de novelas de denuncia social, comprometidas con mostrar una imagen de la sociedad tal como debería ser, los textos literarios que estamos trabajando vehiculan una concepción coherente y completa del orden social y del ser humano dentro de él, de cuáles son los pilares fundamentales que sostienen la relación entre ambos, y de cómo se traduce esto en el orden político que la nación se da a sí misma. En esta línea, el propósito es dejar en evidencia que esa forma de concebir a la sociedad y al hombre le debe mucho a un pensamiento de raíces tan antiguas como el republicanismo —a través de la lectura que se hizo de Aristóteles en la Edad Media, primero, y de las aportaciones del humanismo cívico del renacimiento italiano, después— o a las teorías políticas elaboradas desde las cátedras españolas de teología en los siglos XVI y XVII, y trasplantadas vigorosamente a América a través de las órdenes jesuitas. Una línea o modo de reflexión que parece ser, además, propia del mundo ibérico, tal como lo entienden los especialistas en historia de las ideas políticas.<sup>3</sup>

Para América Latina, como ya lo he dicho, los esfuerzos tendientes a rastrear las vicisitudes de estos dos paradigmas de pensamiento se agotan antes de llegar al siglo XX. Quizás, y esto no es más que una hipótesis secundaria, por el peso que ha tenido para ese mismo siglo la caracterización de “retraso” en cuestiones políticas frente a un continente que parecía que finalmente se estaba volviendo “moderno” por la dirección de sus transformaciones, de manera que cualquier seguimiento de la cultura política que retrotrajera sus orígenes a la colonia, o incluso antes, podía resultar oneroso. Para el presente ensayo no desarrollaremos una explicación completa de las teorías del republicanismo y del pactismo, ni tampoco haremos una exposición completa del marco ideológico profundamente escolástico o neoescolástico al cual ambas se articularon, sino que nos centraremos en mostrar las deudas que las novelas podrían tener para con esas dos vertientes del pensamiento occidental en su representación de la nación.

La segunda cuestión vuelve el punto de mira al presente de las ficciones. La exposición del tema anterior tendría un valor bastante más limitado si no intentáramos,

---

<sup>3</sup> Ver: Richard Morse, ob. cit.; Mónica Quijada, “El pueblo como actor histórico. Algunas reflexiones sobre municipalismo y soberanía en los procesos políticos hispánicos”, en Marta Casaús Arzú (ed.), *El lenguaje de los “ismos”: vocablos vertebradores de la Modernidad*, Guatemala, SIG Editores, 2009 [en prensa]; —, “Sobre ‘nación’, ‘pueblo’, ‘soberanía’ y otros ejes de la modernidad en el mundo hispánico”, cit. pp. 29-53; —, “España, América y el imaginario de la soberanía popular”, en *Modernidad Iberoamericana...*, cit., pp. 229-269; Francisco Colom González, “La tutela del bien común...”, cit., pp. 269-299; —, *El fuste torcido de la hispanidad*, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 2003, pp. 12 y ss; Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. II, La reforma, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 119 y ss.

al menos tentativamente, establecer para qué sirven el republicanismo y las teorías pactistas en ese momento concreto de la historia latinoamericana, y dentro de las intenciones con que parecen haber sido escritas las novelas. Así, nos interesa adelantar la hipótesis de que ambos lenguajes pueden haber sido utilizados por el discurso literario para expresar la oposición a unos modelos de pensamiento liberal que aparecían ahora como profundamente perturbadores de una supuesta esencia nacional y latinoamericana. Desde esta perspectiva, sin embargo, el planteamiento asume uno de sus mayores riesgos. La bibliografía consultada no ha dado cuenta de que, para mitades del siglo XX, y en medio de fenómenos políticos y movilizaciones sociales que podían evocar claras afinidades con el colectivismo o el corporativismo —como tantas veces se ha señalado del populismo—, las doctrinas del republicanismo y del pactismo neoescolástico hayan llegado a convertirse en lenguajes profundamente disidentes, que pudieron ser utilizados como un cauce para expresar el malestar con las elites dirigentes, con las que eran consideradas como catastróficas consecuencias a nivel económico y social de los proyectos decimonónicos, y con la imposición a rajatabla de esquemas racionalistas o ilustrados. En ese sentido, lo que se gana con esta parte de la investigación es la posibilidad de ampliar de algún modo el repertorio de las formas de pensamiento alternativo que, en general, suelen dar prioridad, para el siglo XX latinoamericano, al marxismo y a sus distintas variantes.

Lo que aquí proponemos, por tanto, lleva consigo los desafíos inherentes a toda conjetura, en gran parte porque no hemos podido contar con el material crítico que nos hubiera permitido comprobar que, para el mismo momento del siglo XX, el pactismo y el republicanismo estaban activos en otras esferas de la cultura y servían todavía como una reserva útil de respuestas a problemas vigentes en América Latina. A pesar de ello, lo que nos anima a incluirlo como hipótesis en este trabajo de investigación es el hecho de haber constatado la familiaridad que existe entre las ideas formuladas por dichas tradiciones y las respuestas que la literatura articula frente a lo que percibe como la eminente desintegración de la sociedad y la necesidad de su renovación radical.

Para comenzar, debemos retomar las principales ideas que quedaron planteadas en el capítulo anterior, en relación al modo en que las novelas representan a la nación y a los conflictos que en ella tienen lugar. Como esperamos haber demostrado en dicha instancia, el mundo en el que viven y actúan los protagonistas colectivos está signado por la mayor de las tensiones: aquella que presupone un estado totalizado por el

antagonismo entre el “pueblo” y el poder, en el que cualquier diálogo o acercamiento entre esas dos partes es presentado como virtualmente imposible. En la interpretación de las estrategias populistas que intervienen en la formulación de esa imagen, mostramos además que el antagonismo —como denominador común de los vínculos verticales del “pueblo” con el “enemigo”— otorga a las relaciones no horizontales de los personajes un valor necesariamente negativo, en la medida en que ellas traducen las asimetrías entre los negros, campesinos e indígenas —la *plebs* desprovista de legitimidad— y los representantes tradicionales de la nación. Las consecuencias que se desprenden de ese orden de cosas constituyen, a su vez, el objeto de denuncia de las novelas, visible en los múltiples episodios en los que se describe el sufrimiento, la pobreza, el abuso o la humillación a los que están sometidos los protagonistas como resultado de esa asimetría. La denuncia, sin embargo, no se detiene allí. Los textos plantean una consecuencia aún más perturbadora de la fragmentación del espacio interno de la nación, y es que ella misma se ha convertido en un orden moral degradado al haberse alejado de los principios y valores que deberían regirla. El sufrimiento y la pobreza del “pueblo” no son, así, la última expresión del problema, sino la manifestación de una alteración mucho más profunda que tiene que ver con que, en ese universo social degenerado, ninguna justicia es ya posible. La representación de este estado de cosas tiene, por consiguiente, el propósito de mostrar como inevitable y necesaria la cristalización de algún tipo de acción revolucionaria o rebelde por parte de ese “pueblo”: en el universo ficcional que las novelas construyen, en el que la revolución es a la vez un presupuesto y una consecuencia previsible —aunque no siempre presente en la narración—, todo está planteado para poner en evidencia que un cambio radical de la sociedad no solo es deseable y legítimo, sino imprescindible. Y esto hace que, más allá del éxito o del fracaso que dichas instancias de insurrección puedan tener, la atención deba desplazarse hacia las reivindicaciones que las justifican y hacia el papel que a través de ellas se le otorga al “pueblo” como agente de restauración. De esta manera, la fractura de la unidad de la nación, la ausencia de justicia como principio regulador del orden moral, y la necesidad de una rebelión de carácter restaurador, son las tres formas que asume en los textos la representación de la nación.

De estas imágenes, lo que nos interesa en especial para esta parte de la investigación es que, bien miradas, la primera y la segunda formulan un conflicto que se vincula específicamente a la autoridad, y a su legitimidad dentro de la nación, percibida

esta última como espacio colectivo en el que se establecen relaciones de dominio. La degradación del orden a la que hemos venido haciendo referencia es formulada, según esto, como el producto de un hondo trastocamiento que incumbe de forma directa al poder, y cuya víctima principal sería el “pueblo”. Y ello nos interesa porque creemos que es en este aspecto, en particular, donde es posible demostrar que las novelas recuperan y reelaboran una larguísima tradición de pensamiento ibérico conocida como pactismo. De esa matriz de reflexiones políticas surgiría la justificación para una operación como la populista —que convierte a la *plebs* en el único *populus* legítimo—, en tanto ella puede ser entendida como una de las formas de la retroversión de la soberanía, que es el derecho a la resistencia; y también la que postula que la justicia es el principio rector de la nación y, al mismo tiempo, la finalidad trascendente hacia la cual ella tiende “naturalmente”. Pero, más allá de estas consideraciones, lo que resulta todavía más relevante es que la incorporación del pactismo a la representación narrativa explicaría de qué manera las novelas articulan una concepción de la sociedad en la que esta es postulada como un orden “natural”, anterior a cualquier régimen político dado, y para la que se propone además una identidad en la voluntad entre gobernantes y gobernados —cuyos intereses y deberes coinciden en la afirmación de lo colectivo— que, de ser rota, altera la constitución misma de lo social y pone en peligro su existencia. Nuestra hipótesis es que, sobre estas bases ideológicas, los textos podrán proponer una forma alterativa de ciudadanía, capaz de contrarrestar el fracaso del modelo liberal, y la acción de una *potestas* que, entendida como un atributo colectivo, podría devolverle a la nación su constitución verdadera a través de un agente legitimado para ello.

Como vemos, no obstante, los términos de la reflexión han cambiado. Si en el capítulo anterior, en el marco del populismo, hablábamos del antagonismo entre el “pueblo” y el poder, ahora nos movemos en un terreno en el que se han vuelto más relevantes conceptos como los de soberanía, ciudadanía, dominio y legitimidad política. Las categorías en que mejor se expresarán las ideas que a continuación vamos a analizar son, entonces, las que ponen el énfasis en la relación entre “gobernantes” y “gobernados”, y en las consecuencias que se derivan cuando esas relaciones se tergiversan o pervierten. De este modo, los personajes colectivos, aun siendo “pueblo”, serán considerados ahora a la luz de su posición de gobernados, mientras los personajes que representan a los portavoces tradicionales de la nación lo serán como gobernantes.

Por último, es importante adelantar que, aunque muchas de las ideas que aquí trabajaremos pasaron luego a formar parte del modelo liberal de la nación y de la ciudadanía modernas, siendo difícil diferenciarlas por su simple presencia en uno u otro paradigma<sup>4</sup>, el *pathos* del que surgen es por completo distinto, y la concepción antropológica y epistemológica sobre la sociedad y el hombre a la que remiten es, en realidad, opuesta<sup>5</sup>. Pero sobre este punto volveremos en la última parte de este capítulo, cuando intentemos mostrar cuál fue el potencial disidente del pactismo y del republicanismo en el contexto ideológico en el que se escribieron las novelas.

Para desarrollar la hipótesis que hemos formulado, nos será imprescindible retrotraernos a ese conjunto de ideas sobre la soberanía popular que surgió de las elaboraciones teóricas de la escuela de Salamanca, en el siglo XVI español, una vigorosa corriente de pensamiento político que tuvo consecuencias tan importantes para el continente latinoamericano como la de ser el *corpus* doctrinal en el que se basaron los procesos de independencia.<sup>6</sup>

## EL PACTO REVISADO

Si hay algo en lo que los críticos han hecho hincapié para el mundo hispánico —con connotaciones negativas o positivas, según el caso<sup>7</sup>— es que éste parece haberse mantenido, en mayor o menor grado, dentro de la trayectoria pautada por sus orígenes

---

<sup>4</sup> Francisco Colom González, “La tutela del bien común...”, cit., pp. 272 y ss.

<sup>5</sup> Hablando del racionalismo del siglo XVIII, Antonio Maravall dice que su “más radical disparidad [con respecto a las ideas hispánicas neoescolásticas de los siglos XVI y XVII] no estaba ya en sus ideas concretas, sino en el íntimo *pathos* con que se encontraba colocado ante el mundo y las cosas.” José Antonio Maravall, *Teoría del estado en España en el siglo XVII*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, p. 412.

<sup>6</sup> Ver, por ejemplo, Jaime E. Rodríguez O., *La independencia de la América Española*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005; François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias...*, cit.; Carlos Stoetzer, *El pensamiento político en la América española durante el periodo de emancipación (1789-1825)*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966; Manuel Giménez Fernández, “Las doctrinas populistas en la independencia Hispanoamericana”, en *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 3, 1946, pp. 517-666; Miguel Molina Martínez, “Pactismo e independencia en Iberoamérica, 1808-1811”, en *Revista de Estudios Colombianos*, núm. 4, 2008, pp. 61-74.

<sup>7</sup> Morse, para mencionar a un autor a quien ya hemos citado, se ubicaría sin duda dentro de los segundos, pero un autor como Claudio Véliz estaría en el grupo de los que entienden que es de ese tronco hispánico de donde derivan los problemas de inestabilidad y de “atraso” de las naciones latinoamericanas. Richard Morse, ob. cit.; Claudio Véliz, *La tradición centralista en América Latina*, Barcelona, Editorial Ariel, 1984.

escolásticos, en sus distintas modulaciones y vertientes<sup>8</sup>. Dentro de este molde de pensamiento, y a través de una serie de intelectuales como Suárez, Vitoria, Soto, Molina, Mariana o Vázquez de Menchaca, se produjo la formulación de una teoría de la soberanía popular que no solo reforzó los presupuestos pactistas más antiguos de la política ibérica, sino que además marcó gran parte del proceso político hispánico posterior, y las bases de lo que después fue conocido como la teoría del *contractualismo*. De dicha formulación, que, por supuesto, tiene diferentes matices y elaboraciones en los distintos pensadores, lo que nos interesa es el hecho de que uno de sus principales objetivos fue la reflexión y formulación de un cuerpo de ideas que trataban directamente la cuestión de los límites que podían imponérsele al poder, y de la naturaleza de los mismos. En un movimiento que resultó ser altamente subversivo para la época, lo que se intentaba dilucidar era si existía realmente un mecanismo de restricción al poder y a la autoridad real, y cuál era su origen, si ella emanaba del derecho natural, del derecho positivo o si, por el contrario —tal como proponían las teorías absolutistas—, la autoridad del rey o del príncipe no tenía coto alguno *dentro* de la sociedad.

La respuesta que dieron estos autores, con particularidades y diferencias, como digo, dentro de la misma corriente, fue la de sostener que todo gobernante está limitado en el ejercicio de su poder, y que la fuente de dicha limitación es la propia comunidad en la que gobierna, puesto que es de la voluntad de esta última de quien emana su autoridad. Con esta serie de asunciones, los pensadores de la escuela de Salamanca se ubicaban a sí mismos en una de las alas más radicales del pensamiento político, cuya tradición se asienta en nombres como los de Marsilio de Padua y Bartolo de Sasoferrato, Jean Gerson, John Mair, Jacques Almain y, finalmente, la vertiente calvinista radical. En palabras de Mónica Quijada:

Se trata de un *corpus* de ideas que defiende la libertad natural del hombre, el consentimiento de la comunidad como única fuente de legitimidad política, la sujeción de la autoridad a la ley, el bien común como objetivo último de la transferencia de la soberanía y [que] aporta visiones múltiples en cuanto a la capacidad y reversibilidad de esta última [...]. Estos principios permean las más importantes tradiciones políticas de la Europa occidental.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Ver nota 3.

<sup>9</sup> Mónica Quijada, “España, América y el imaginario de la soberanía popular”, en *Modernidad Iberoamericana*, cit., p. 246.



Lo que estos autores proponen es que el conjunto de hombres reunidos en sociedad es el que posee, en origen, la autoridad política. Dichos hombres, como resultado de una necesidad de organización y supervivencia, delegan esa autoridad en un gobernante que pasa, entonces, a actuar como cabeza del grupo, y a quien se consiente en obedecer, de forma que pueda utilizar ese poder para velar por los intereses de la comunidad y preservar el bien común. La soberanía, por consiguiente, como capacidad de consentir al poder al que luego han de someterse los hombres, es una facultad que pertenece al conjunto de la colectividad, de la cual esta no se aliena ni despoja nunca, sino que solo la cede para que el gobernante pueda garantizar el bienestar de todos. Pero postular esto que hemos dicho brevemente, en el siglo XVI, suponía establecer una serie de principios que, como se comprobó en el contexto atlántico de finales del siglo XVIII, contenían una dimensión revolucionaria, dado que sus premisas fundamentales —y las consecuencias que de ellas se derivaban— podían estimular unas prácticas radicales que no eran bien acogidas en un contexto que ya acusaba una tendencia hacia la centralización absolutista. Consideremos cuáles son esos postulados.

En primer lugar, decir que la soberanía es *popular*, que reside en el pueblo —entendido, por supuesto, como *populus*, como el conjunto completo de los integrantes del grupo—, significa establecer que el pueblo es el único que puede otorgar legitimidad al poder político que se ejerce dentro de la comunidad. Esto es, la autoridad que después aparecerá como un atributo del gobernante es, en realidad, un atributo del gobernado. Es, además, un atributo inalienable, desde el momento en que el pueblo cede o delega su *potestas*, pero nunca la pierde —un punto que establece diferencias notables entre este paradigma y, por ejemplo, las teorías de Rousseau o Hobbes. La comunidad, a través de un acto destinado a garantizar su propia supervivencia, consiente en trasladar parte de esa soberanía a aquel que va a gobernar, de manera que en ese gesto se somete voluntariamente a la autoridad que confiere al gobernante, aunque dicho acto de delegación no impide que retenga para sí su cuota de poder y que, por ende, se mantenga *siempre* como la fuente de legitimidad a través del consentimiento.

En segundo lugar, la transferencia de la soberanía se realiza como la consecuencia de una necesidad que marca límites claros a la actividad de la autoridad política. Su propia existencia ha sido creada *por* el grupo y *para* él, para asegurarle su bienestar y continuidad, de modo que en el momento mismo en que la constituye como

autoridad funda también la finalidad de su función: actuar por el bien común, es decir, actuar para la propia comunidad que le ha delegado el poder. El consentimiento otorgado con la soberanía se alza, así, en la mayor limitación a la voluntad individual del gobernante: este debe anteponer a su propia satisfacción personal el bienestar del “pueblo”, con quien se identifica en los mismos intereses y deberes acerca de los valores y principios que deben guiar la vida colectiva. Ahora bien, el alcance de estas premisas se entiende mejor si se tiene en cuenta que ellas se asientan sobre la noción de un *pacto* tácito entre gobernantes y gobernados —*pactum translationis* o *pactus subjectionis*—, un contrato o acuerdo que establece que el pueblo consiente en entregar parte de su autoridad y en obedecer al gobernante, siempre y cuando este utilice esa *potestas* en la búsqueda del bien de la colectividad por encima de todo. Como todo pacto, lo que este hace es estipular una serie de obligaciones y derechos, tanto para quienes gobiernan como para quienes son gobernados, de manera de asegurar las condiciones bajo las cuales es posible garantizar la legitimidad del poder y, con ello, la estabilidad y la paz social. Quentin Skinner, siguiendo la línea de esta idea en las teorizaciones políticas de los hugonotes, formula la tesis central del pacto de la siguiente manera:

si la comunidad ha de fundarse con el consentimiento del pueblo, y si la razón para establecerla es mejorar su bienestar y asegurar sus derechos, entonces tal parece que el mecanismo real que le da el ser ha de tener la forma de un contrato o *Lex Regia* aceptado y convenido entre los representantes del pueblo y su soberano en potencia, contrato que estipula que el rey en realidad sostiene el bienestar y los derechos del pueblo que ha acordado que él reine con este fin expreso.<sup>10</sup>

De aquí se deriva una serie de consecuencias que resultan de igual o mayor importancia que los postulados desarrollados. La primera de ellas es que, como la autoridad es creada en la sociedad para cumplir con una tarea específica, si quien gobierna rompe de alguna manera con esa obligación que ha contraído y, con ello, altera la finalidad del poder que se le ha otorgado, incurre en una conducta ilegítima que lo despoja del fundamento a través del cual puede reclamar el consentimiento de la comunidad. La segunda, que como el pueblo no ha renunciado a su soberanía sino que solo la ha delegado, manteniéndose como la fuente de legitimidad, se sigue que, en aquel caso, ese mismo “pueblo” pueda considerar que el pacto ha sido roto y que, en

---

<sup>10</sup> Quentin Skinner, ob. cit., p. 341.

consecuencia, la soberanía vuelve a él para que pueda darse una nueva autoridad y restituir con ello el orden colapsado. Este último principio es conocido como el de la *retroversión de la soberanía*, que significa que la *potestas* vuelve a su dueño original —el *populus*, el conjunto de la sociedad—, pudiendo ella instaurar un nuevo gobierno o darse a sí misma la constitución que considere más adecuada. Un pacto roto significa, entonces, que la colectividad se considera con pleno derecho a reclamar para sí la soberanía que concedió en su momento, reasumiendo provisionalmente su titularidad.

Pero esta misma noción de un pacto entre gobernantes y gobernados tiene otra consecuencia de mucho mayor alcance, que se deriva en forma directa de esa noción de que la soberanía popular no se cede sino que solo se delega. Frente a casos excepcionalmente graves, cuando se da la situación de que un gobernante pone en riesgo la existencia moral o material de la colectividad a través de actos que caen fuera de su función original, esa colectividad puede reclamar la soberanía que le corresponde mediante un acto de negación de la obediencia política, es decir, puede considerarse en el derecho a resistir legítimamente a esa autoridad, despojándola del poder con que gobierna. Este *derecho a la resistencia* es, precisamente, el que se va a revelar como una de las derivaciones más radicales de las propuestas teóricas del pactismo, porque supone la existencia de una justificación coherente y argumentada para el levantamiento legítimo de la comunidad en contra de la autoridad establecida, y para su derrocamiento.

El otro elemento distintivo de la concepción de la política que es necesario destacar, es que ella propugna una relación jerárquica muy clara entre la ley y la autoridad, en el sentido de que la segunda está siempre sometida a la primera, y nunca al revés. El gobernante debe someterse a las leyes del derecho natural, porque fue creado para que ellas se cumplieran. Su autoridad, lejos de ser ilimitada, está siempre restringida por las finalidades de su propia función, de modo que cualquier desviación significativa de las mismas pone en peligro el pacto. La colectividad se encuentra así en una situación en la que, aceptando ser gobernada, realiza una actividad *governante*, por ponerlo de algún modo, que consiste en recordarle a la autoridad que está sometido a ella, porque es quien tiene la *potestas* última para ratificar o no el pacto establecido. En suma, que toda legitimidad depende de ella y de su consentimiento:

Recordar al Príncipe que el poder que ejerce es el de la comunidad, que ha sido creado Príncipe por esta misma, que la púrpura que viste no es suya propia sino de aquella, es una eficaz manera de recordarle que ese poder ha

de ser empleado en servicio de la comunidad, y que consiste en un atributo de ella cuyo fin es mantener su orden intrínseco.<sup>11</sup>

El iusnaturalismo tipificó claramente las situaciones en las que se podía considerar que el pacto había dejado de funcionar o había sido violado por alguna de sus partes. Una situación que podía darse tanto por exceso como por defecto. Por exceso, como utilización de la *potestas* concedida en beneficio exclusivamente personal y obedeciendo a criterios arbitrarios, es decir, por negación del objetivo para el cual la autoridad política fue otorgada en primer lugar; por defecto, como *vacatio regis*, por abandono del poder o delegación a una persona no legitimada para asumirlo, una situación igualmente peligrosa en tanto la colectividad perdía su mayor instrumento de protección, encontrándose así inesperadamente desamparada.<sup>12</sup> Cuando, dos siglos después, las colonias de la América española se vieron, por sorpresa, con un trono vacío, y con lo que entendieron como una usurpación de la corona por parte de Napoleón, no tuvieron más que apelar a las muy arraigadas ideas pactistas para considerar que el pacto se había roto y que, por consiguiente, la soberanía volvía al pueblo, quien ahora debía hacer lo necesario para disponer sus propias formas de autoridad.

Hasta aquí, hemos presentado lo que podrían considerarse los aspectos *jurídicos* de la noción de la soberanía popular, desarrollada sobre las bases del pensamiento pactista, que tienen que ver con determinar quién es el titular de la soberanía, qué función cumple la misma dentro del orden social, y qué puede hacer con ella dicho titular. No obstante, antes de pasar a las prolongaciones de estas ideas en el continente americano y, sobre todo, a su relación con las novelas, existe otra consideración teórica que merece ser tenida en cuenta, y que apunta a una dimensión diferente a la que hemos desarrollado. Cuando hablamos del mundo hispánico en el que se desarrolló este conjunto de principios políticos, nos referimos a un contexto que, como ya ha quedado dicho, estaba asentado sobre un modelo de pensamiento profundamente escolástico. Para todos los pensadores de esta época, en general, pero para los teóricos del pactismo, en particular, esto significaba un esfuerzo permanente por hacer convivir de la manera más armoniosa y coherente posible la razón con la fe, los principios del orden político mundano con los del orden divino sagrado. Este camino ya había sido abierto por Santo

---

<sup>11</sup> José Antonio Maravall, ob. cit., p. 148.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 401 y ss.

Tomás de Aquino, al realizar la síntesis entre la concepción aristotélica de la *polis*, como producto terrenal, humano y, por necesidad, temporal, y la concepción católica trascendente de la *civitas dei*, en el reino de lo eterno. Así, las nociones que expusimos acerca de la naturaleza del poder civil en la sociedad, del carácter popular de la soberanía y de los derechos que de allí se desprenden, no se terminan de entender si no se tiene en cuenta que el marco en el que ellas fueron formuladas es el de una imagen católica del mundo, un hecho que les imprimió un sentido de trascendencia, de finalidad y de jerarquía particulares.

Lo primero que es necesario destacar del neoescolasticismo es su concepción de la sociedad como una entidad “natural”, no emanada de ningún acto constitutivo concreto que la haya traído a la existencia, sino fundada en el orden mismo de la naturaleza y, en puridad, anterior a cualquier forma de gobierno o de organización política que pueda darse a sí misma. Como incardinada en el orden natural, la sociedad es un reflejo del universo creado por Dios y, por lo tanto, posee la constitución que éste le ha dado y se manifiesta a través de las leyes que él ha impuesto a todas las cosas. En este sentido, y como claramente lo demuestra Maravall —a quien seguiremos en esta parte de la exposición—, esa naturaleza del orden social está enraizada en la justicia, la cual funciona, a la vez, como el fundamento en el que la sociedad se asienta y como la finalidad trascendente a la que debe tender, dado que la justicia es el principio por el que se rige el universo mismo. De esta manera, para el escolasticismo la justicia, como principio rector de la vida social, no surge de ninguna autoridad o ley que la sociedad haya entronado o decidido obedecer, sino que emana de su propia condición “natural”, de su origen como parte de una jerarquía y un universo trascendentes cuya máxima expresión es la justicia divina. La ciudad terrenal encuentra, en este sentido, su punto de contacto más íntimo con el orden sagrado, porque su propia organización es una actualización de este último y porque, en última instancia, su aspiración es la de reintegrarse a él a través de la gracia.

Esta idea, sin embargo, no deja de tener consecuencias *políticas* muy concretas que tienen todo que ver con esa dimensión jurídica del pensamiento pactista que hemos venido desarrollando. Si, como ya expresamos, la comunidad organizada ya tiende, por disposición intrínseca, hacia la justicia, y si, por otro lado, ella se ha dado a sí misma una autoridad —en la forma de un gobernante— para que esta garantice y asegure el bien común, entonces la función “natural” del gobernante será la de procurar la justicia,

como el estado que más se identifica con el bienestar colectivo. La tarea de la autoridad es, así, de tal naturaleza, que debe atender constantemente la adecuación de sus objetivos y sus medios a la persecución y cumplimiento de ese fin, un fin que es el de la sociedad misma como parte de un universo sagrado. De este modo, la necesidad de gobernar con justicia —en sus dos sentidos: como motivación y como meta— se erige en la mayor limitación al poder del gobernante, en una verdadera restricción a su capacidad de acción que, desde esta perspectiva, se confunde con la limitación que le impone la propia sociedad como fundadora y firmante del pacto.

El segundo elemento de relevancia es el siguiente: proponer, como lo hace el escolasticismo, que el gobernante debe ejercer su autoridad para la búsqueda y promoción de la justicia, significa establecer una jerarquía muy clara entre fines y medios, entre el orden natural al que pertenece la sociedad y el orden humano que posteriormente ella elige para sí misma. Implica suponer que la autoridad civil —la que el gobernante posee en la ciudad terrenal— es tan solo un instrumento supeditado, en todos los casos, a un orden y a una finalidad exterior y superior: el de la *civitas dei*. La función del gobierno es, entonces, no la de crear un orden ni la de fundar una ley: ese orden y esa ley ya existen, y él participa plenamente de ambos, pero como una pieza fundamental en la medida en que su misión es, justamente, la de garantizar que sigan existiendo. Si la llevamos a su extremo, la consecuencia última de esta postulación es que, en puridad, la libertad de la autoridad civil resulta ser moralmente muy restringida, puesto que la ley natural delimita de forma clara cuáles son los objetivos que puede perseguir, y de qué instrumentos puede disponer para ello. Y en cualquiera de esos dos ámbitos la respuesta es la misma: buscar la justicia por medio de la justicia. De esta forma, la idea que subyace a toda la interpretación escolástica es la siguiente: el orden de la sociedad es anterior al poder político y permanece siempre por encima de él. La autoridad que el gobernante posee puede canalizar ese orden, puede ponerse a su servicio, pero nunca podrá someterlo a sí mismo o a sus designios terrenales, sin generar un trastocamiento profundo en la constitución de la colectividad que terminaría por dañar la condición que le es natural. En la imaginación jerárquica propia del catolicismo, la autoridad no obtiene su legitimidad última, por tanto, del espacio de lo terrenal, de las relaciones entre gobernantes y gobernados tal cual ellas son y se dan realmente, sino del reino de los principios trascendentes externos que la autoridad debe hacer vigentes en el tiempo humano:

El orden está sobre el poder, y solo cuando éste así lo reconoce es propiamente poder político y no solo fuerza material. Los decretos del Príncipe lo mantienen y aun, si se quiere, lo actualizan. Pero el orden social como tal existe antes de la norma real; el Rey y la regla son elementos suyos. Ese orden que parece nacer del poder, está ya en él; es más —y también más exactamente dicho— ese poder es instrumento de ese orden.<sup>13</sup>

Y más adelante, agrega Maravall:

[La sociedad es] desde su comienzo, y por su radical fundamento, justa, y postula la justicia y el bien entre sus miembros. Todo lo que sea salirse de la justicia es ir en contra de la misma sociedad. La justicia no es un aditamento a la sociedad civil, sino que [...] *constituye* la sociedad.<sup>14</sup>

De lo dicho se sigue que la perversión del poder no es simplemente una cuestión de *desviación*, sino una cuestión de alteración *esencial*. Podríamos preguntarnos qué sucede, según la interpretación escolástica, cuando la autoridad política desconoce la justicia como finalidad de su mandato o como herramienta de su ejercicio, es decir, cuando se aparta del bien común. Lo que deberíamos responder es que deja inmediatamente de ser autoridad y, si persiste en su conducta, pone bajo amenaza la existencia social, en tanto atenta contra sus fundamentos naturales. Si profundizamos en la respuesta, nos encontramos con algo que ya hemos adelantado en el análisis: una ley o una autoridad que no busquen el bien de la colectividad introducen en la sociedad dos elementos perturbadores simultáneos: la ilegitimidad y la violencia. Desde esa composición emplazada hacia lo trascendente de la cultura católica, un medio cuya intención última no sea la de tender hacia el fin, la de orientarse íntimamente hacia él, es un medio que no está justificado, de lo que se deriva que una ley o una autoridad que no persigan o aseguren la justicia son leyes y autoridades ilegítimas, que han perdido el fundamento de su propia acción.

La ley —dice, nuevamente, Maravall— no es un dictado soberano, cualquiera sea su contenido. Solo es ley la norma justa; lo demás es arbitrio ilegal. Ese concepto sustancial, racionalista, de la ley, es esencial a nuestros escritores, como lo fue a toda la escolástica. La ley ha de ser siempre ley justa [...].<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 123-124.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 137 [cursivas en el original].

<sup>15</sup> *Ibíd.*, pp. 215-216.

Se entiende que esa ilegitimidad sea, además, fuente de violencia, si tenemos en cuenta que su principal consecuencia es que obliga a la sociedad a separarse o, mejor dicho, a ir en contra de lo que constituye su tendencia natural; lo que equivale a decir que pone al orden social terrenal en la situación de tener que desconocer el universo sagrado al que pertenece. La violencia a la que nos referimos no es, así, la de un castigo o una privación física, sino una que adquiere una dimensión claramente ontológica: la de hacer que la sociedad renuncie a su sustancia íntima, a aquello que la constituye y le da su ser, en definitiva, la de renunciar a sí misma. Desde esta mirada, parece entendible que se considerara que la autoridad que le había sido concedida al rey en el pacto debiera tener algún tipo de coto para evitar, precisamente, que fuera utilizada con un fin tan perturbador. Se debía garantizar que, por encima de la autoridad civil, estaba siempre la sociedad, y las leyes que aseguraban su existencia, unas leyes objetivas a las que el rey o cualquier otro gobernante debían someterse:

Porque al grupo de escritores que nos ocupa le importa fundamentalmente esto: al mismo tiempo que se reconocía la soberanía de Rey, su poder libre, dejar bien sentado que este poder ha de realizar la ley natural, o dicho traduciendo ésta a la vida social: ha de decretar la justicia. El Rey soberano, libre, pero moviéndose en un orden objetivo de justicia y legalidad necesaria.<sup>16</sup>

Si retornamos ahora el contenido de las principales ideas pactistas y de soberanía popular, podemos entender por qué un estado tan peligroso como el que acabamos de describir no puede más que abrir la puerta a la idea de que el gobernante ha violado el pacto y, con ello, a la posibilidad de la retroversión de la soberanía y del derecho de resistencia. De hecho, desde el momento en que la autoridad política pierde su legitimidad, ninguna obediencia le es debida, porque sin la base del consentimiento comunitario, las acciones del gobernante dejan de ser *representativas* y se convierten, sin más, en actos individuales a los que no se debe ninguna lealtad política<sup>17</sup>: el camino que queda abierto es, pues, el de la facultad de recuperar la *potestas* e instaurar un nuevo gobierno.

---

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 202.

<sup>17</sup> “Tan no es de esencia ley un mandato opuesto a la razón, que deja de ser un acto político. No es ya un precepto del Rey, sino un antojo de un hombre y, por tanto, no puede producir consecuencias políticas como la obediencia o la desobediencia, sino los simples efectos de un acto particular, que se aceptan o no se aceptan, sin que con ello se cumpla o se quebrante una relación pública de obediencia.” *Ibíd.*, pp. 216-217.



Con lo expuesto hasta aquí, es posible servirnos de al menos dos conclusiones relevantes para comenzar el análisis de las ficciones. La perversión del poder, comprendida desde una cosmovisión escolástica como la violación de un pacto entre gobernantes y gobernados, a través de una administración de la *res publica* que se aparta de los fines previstos para el mismo, puede ser juzgada desde dos ángulos convergentes pero distintos: uno *jurídico*, que tiene que ver con quién es el titular de la soberanía y qué usos legítimos puede hacer de ella, y desde el cual la resistencia al poder establecido aparece como un derecho que emana de las facultades inherentes a la *potestas populi*; y otro *moral*, que consiste en la afirmación de que toda aquella actividad del gobernante que, en vez de tener en consideración el bien común y la justicia, surja de la búsqueda del provecho individual o de una razón arbitraria, pone a la sociedad bajo el peligro de la corrupción y, por lo tanto, amenaza su integridad y su naturaleza. Esta segunda dimensión apunta de manera directa a lo que nosotros hemos elegido estudiar bajo el lenguaje del republicanismo, por lo que, en las páginas que siguen, tendremos en cuenta solamente el primero de los dos ángulos de comprensión para el estudio de las obras literarias de nuestro *corpus*.

Al comenzar el capítulo, partimos de la idea de que las imágenes que surgían de la interpretación populista de las novelas expresaban una denuncia contra el poder, en la que este aparecía como desprovisto de legitimidad y, además, como causante de una degradación moral de la nación cuya víctima era el “pueblo”. Adelantamos también que era necesario, en vistas del nuevo enfoque que íbamos a introducir, cambiar las categorías de análisis y hablar no ya del antagonismo entre “pueblo” y poder, sino de los vínculos entre gobernantes y gobernados. Debemos, pues, pasar al análisis y tratar de entender cuál es la crítica que los textos postulan con relación a la autoridad. Para ello, necesitamos saber qué es exactamente lo que *hacen* con la autoridad que les corresponde aquellos que, en la ficción, representan o asumen la legitimidad de quien gobierna, cómo disponen de dicha autoridad y, cuestión clave para nuestra interpretación, con qué motivaciones y en beneficio de quién la utilizan. Mostraremos que, aquí también, los ejemplos que nos dan las novelas arrojan un panorama uniforme.

*Redoble por Rancas* ofrece algunos episodios de valor paradigmático en las descripciones de la conducta de Montenegro y su esposa ante los ranqueños —y ante todo aquel que consideren un subordinado— y en las vicisitudes de la construcción del Cerco, el cual funciona como una materialización del poder que posee la *Cerro de*

*Pasco Corporation*. El episodio del enfrentamiento entre Chacón y el doctor —uno de los pocos en los que los actos del Juez no aparecen mediados por la caricatura— es un buen modelo de lo que intentamos mostrar: Montenegro se apodera de uno de los caballos de Héctor, Lunanco, cuando este último se dirige a reclamarlo, el diálogo entre ambos se desarrolla de la siguiente manera:

—¿Cómo estás Chacón?  
—Yo estoy bien, pero Lunanco está mal. [...]  
—¿Quién es Lunanco?  
—Un mi caballo retenido en su pesebre.  
—Habrá hecho daño.  
—No es tu pasto, doctor. Es mi propio pasto. [...]  
—Yo no sé nada. Lo único que sé es que ustedes abusan de mis pastos.  
—Pero, doctor...  
El juez se paró.  
—¡Nada, no quiero saber nada! ¡Lárgate de aquí, cholo de mierda!<sup>18</sup>

Poco después, Héctor siembra en Yanacenza diez sacos de papa y obtiene una magnífica producción, aunque la pierde antes de cosecharla porque “una tropa de animales” la deshace entrando en sus tierras dos noches seguidas. La única explicación que consigue, por parte de un pastor, es la siguiente: “—El doctor ordena botar aquí los animales —bajó la cabeza—. Nosotros mismos estamos doloridos, don Héctor”<sup>19</sup>. Cuando vuelve a la hacienda a reclamar por el daño, quien se encarga de dar las “explicaciones” es Doña Pepita, esposa del doctor:

—Habla pronto, estoy apurada —me dijo la señora Pepita metiendo la cara bajo la mata de sus cabellos.  
—¡Doña Pepita, tus animales están acabando con mi papal! [...]  
—¿Quién te ha dicho que sea tu papal, cholo de mierda?  
—Yo he sembrado Yanacenza, señora.  
Levantó la cabeza colérica.  
—¿Por qué sembraste allí, cojudo?  
—Es una tierra abandonada. La comunidad me dio permiso.  
—¿Y quién es la comunidad para darte permiso? Me cago en la comunidad. En esta provincia no hay tierra abandonada. Toda tierra es mi pasto.<sup>20</sup>

Finalmente, Chacón es encarcelado por siete días por detener a los animales del Juez para salvar su papal, y vuelve a encontrarse con Montenegro cuando es liberado:

---

<sup>18</sup> Manuel Scorza, ob. cit., p. 262 [cursivas en el original].

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 265.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 266 [cursivas en el original].

—Chacón —me dijo— tú eres muy subido. Tú no toleras nada. ¿Por qué has arreado mis animales?  
 —¿Por qué has perjudicado mi papal, doctor?  
 El doctor me señaló con su dedo.  
 —¡Esta vez te perdonaré, pero la próxima te quedarás en la cárcel siete meses! ¿Me oyes, mierda?  
 —¿Por qué dañaste mi papal? ¿Con qué voy a vivir? ¿Qué voy a comer?  
 —Vea usted la forma. Busque otros sitios. Yanaceniza es mío.<sup>21</sup>

En cuanto al Cerco, la expresión de su poder radica en el ímpetu con que va llevándose terrenos y pueblos por delante, y en el hecho de que parece invencible, irrefrenable:

En Yarusyacán sí entró. Los vecinos inocentes pastaban sus rebaños. En el pueblo solo quedaban mujeres y viejos. Los yarusyaquinos son valientes. Ellos jamás hubieran permitido que el Cerco llegara al pueblo. En Yarusyacán hay algunas escopetas de caza. Se hubieran defendido. Pero, hasta entonces, el Cerco no había violado ningún pueblo. Devoraba tierras, masticaba lagunas, comía cerros, pero no se atrevía a penetrar en los pueblos. Pero tres horas después de rechazar a la mísera Yuracancha, sorpresivamente, el Cerco se metió a la calle principal de Yarusyacán. Las mujeres, únicos habitantes a la hora de los trabajos, salieron chillando con ojos enormes. [...] El Cerco dividió el pueblo en dos: ya no se podía cambiar de vereda.<sup>22</sup>

Por fuera de estos dos casos, que constituyen los ejes narrativos sobre los cuales gravita toda la construcción de la ficción, el texto está poblado de ejemplos menores, pero iguales en sentido: el del hacendado Migdonio de la Torre, el del Prefecto Figuerola, el del Subprefecto de Yanahuanca, el de Egoavil.

En *Hijo de hombre* encontramos también algunos episodios que resultan ejemplificativos. Ellos se refieren a la guerra del Chaco y a la vida de los campesinos, en este caso, en los yerbales. De estos últimos se dice que “el país” de Takurú-Pukú está aislado por una naturaleza poderosa, “[p]ero, sobre todo, por la voluntad e impunidad de los habilitados. Estaban allí para eso. Tenían carta blanca para velar por los intereses de las empresas...”<sup>23</sup> Con ese poder ilimitado de la impunidad y el aislamiento, los capataces matan al que se queda atrás en el camino que los lleva hacia las plantaciones, monopolizan las ventas dentro del yerbal, adulteran las cuentas de los peones para que

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 269 [cursivas en el original].

<sup>22</sup> *Ibíd.*, pp. 217-218.

<sup>23</sup> Augusto Roa Bastos, *ob.cit.*, p. 121.

siempre sigan debiendo, y controlan el trabajo que se realiza sin descanso casi durante todo el día, durante todo el año:

El romanaje era donde la autoridad de Aguileo Coronel resplandecía en todo su poder. [...] porque allí se tasaba el precio del sudor y del esfuerzo que eran necesarios para traer de la mina esas ocho arrobas de hojas y acarrearlas de picada a picada, por leguas y leguas, en un fardo atado a la frente con coyundas de cuero crudo. Solo cuando las agujas de las romanas se hundían hasta el fondo, el diente de oro del habilitado brillaba en una mueca. [...] Pero si faltaba una sola, Coronel mandaba rechazar la carga con grandes gritos que retumbaban en el desmonte, en las espaldas, en los huesos del inútil, con los ecos de los guascazos de Chaparro.<sup>24</sup>

En cuanto a la guerra del Chaco, y aunque los personajes realizan sus propias lecturas, las que nos resultan de especial relevancia para nosotros son la de Miguel Vera, quien denuncia al gobierno por convertir a los traidores en patriotas, de un día para otro, y la que hace el Zurdo, quien relaciona la guerra con la protección de una clase especial de títulos y acciones:

—Por los títulos y acciones flamantes, guardados en las cajas fuertes de los terratenientes del tanino. Cada uno de ellos es más poderoso que nuestro Gobierno, que nuestro país. ¿Qué me dicen de Casado, por ejemplo? En mitad del Chaco, todavía estamos en sus latifundios. Ahora tendremos que pedirle permiso para ir a morir por sus tierras y los que vayan por el ferrocarril tendrán que pagar sus boletos.<sup>25</sup>

De *Todas las sangres*, un episodio —en este caso, la manera en que maneja su cuota de poder don Fermín de Aragón— nos servirá para confirmar lo que, en cada uno de los textos, se va repitiendo de forma constante. Para completar su plan de instrumentación de un capitalismo “moderno” en el Perú, Fermín debe desplegar su actividad en varios frentes: la rivalidad que suponen su hermano y el indio Rendón Willka, la resistencia que le oponen la mayoría de vecinos de San Pedro, la de los indígenas organizados por Rendón, y la multinacional Wisther & Bozart. Para todos ellos, Fermín tiene su propia forma de lucha:

Los vecinos sin tierras tendrán que venir a las minas. [...] Los viejos pobres no deben vivir. A los jóvenes conviene mantenerlos pobres y hacer surgir a uno que otro; a los de poco seso y mucho nervio. Sin embargo, a esos vecinos semi-hambrientos, a quienes he dejado a punto, porque les compré a casi todos una parte conveniente de sus tierras, prometiéndoles y dejándolos en posesión de esas parcelas en calidad de “partidarios” con ventajas de las

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, pp. 126-127.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 245.

que se asombraron y me agradecieron, éstos no me preocupan. Están listos para la parrilla.<sup>26</sup>

Con Rendón, tal como se lo explica a su mujer, las intenciones no son muy diferentes:

—Me valdré de él. Quizás, como dices, cuenta con el poder de la naturaleza que, de veras, de manera que no entiendo, parece que se hubiera concentrado en el cuerpo y la voz de ese hombre. Por eso lo venceré; lo manejaré; lo exprimiré. Yo tengo la inteligencia y la astucia cultivadas con sistema, conscientemente, igual que tú. Ese, en Lima, no ha recibido instrucción política. Es un supersticioso, un indio todavía.<sup>27</sup>

En cada uno de estos ejemplos hay dos elementos que se mantienen constantes y que son, por decirlo así, el núcleo de lo que se intenta representar en cuanto al uso del poder se refiere: la arbitrariedad y el exceso. Arbitrariedad, en tanto que no hay otras razones para la conducta de los personajes, o de los grupos a los que ellos representan, más que su voluntad individual, la satisfacción de sus deseos y aspiraciones propias. Exceso, en cuanto esa manifestación de la voluntad individual se concreta sin tener en cuenta restricción o limitación alguna o, por lo menos, sin consideración de los medios que utiliza para llevarse a cabo. Estos dos elementos son, precisamente, los que confieren al universo social, tal y como lo percibe el “pueblo”, esa impresión simultánea de volubilidad, de arbitrariedad, por un lado, por la cual parecen estar siempre sometidos a situaciones que escapan a su posibilidad de predicción, y de dependencia y sometimiento, por otro, de manera que nunca les es suficiente cualquier capacidad que posean de oponerse a aquello que se les impone. La sociedad, para indígenas, negros y campesinos, se presenta ante ellos como un mundo no solo cambiante e impredecible, movido arbitrariamente por la voluntad de algunos, sino profundamente violento, en tanto esa misma arbitrariedad tiene la fuerza de hacerse valer sin su propio consentimiento y en su perjuicio. Así, en todas las novelas —aunque ello se agudiza notoriamente en aquellas con una voluntad de representación más abarcadora, como *El mundo es ancho y ajeno*, *Todas las sangres* o *Los ojos de los enterrados*— lo que se va construyendo *in crescendo* es esa sensación de un universo fuera de quicio, del cual se ha perdido toda referencia posible que permita algún tipo de intervención significativa.

---

<sup>26</sup> José María Arguedas, ob. cit., p. 46.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 103.

Sin embargo, arbitrariedad y exceso, como atributos del poder, y aunque deriven en idénticas consecuencias y sean parte de una misma problemática, apuntan a dos dimensiones distintas de valoración. Cuando en *Las tierras flacas* se narra el momento en que Don Epifanio apostrofa a sus hijos para que inmediatamente traigan ante él la máquina de Teófila, gran parte de lo que se quiere mostrar es que dicha petición no tiene más fundamento que el deseo exclusivo del cacique, nacido de un arranque de ira ante la inevitabilidad de delegar su poder, y como compensación de su amor frustrado por la muchacha. Ninguna otra consideración viene a cuento, excepto la de esa manifestación de egoísmo que exige una concreción sin dilaciones. La arbitrariedad se mide, pues, en la dimensión de las intenciones o de los valores que los guían, en un momento anterior al acto que tiene que ver con los motivos o las razones que lo provocan. El exceso, sin embargo, dirige más bien la atención al hecho consumado, a la capacidad de poner en práctica esa voluntad de forma irrestricta, sin reconocer limitaciones. Es, para mencionar solo dos de los tantos ejemplos, la matanza que ordena el capitán norteamericano, y por la cual mueren acribillados o comidos por los tiburones los trabajadores de la bananera, en *Los ojos de los enterrados*, o la artimaña que pone en marcha el capitán Quirós en *Chambacú, corral de negros*, para recibir a los delegados norteamericanos y desacreditar las intenciones de insurrección en Chambacú.

Lo que queremos proponer con esto es que, a nuestro entender, la representación que los textos narrativos realizan del poder y de los gobernantes —para utilizar las nuevas categorías de análisis— se apoya en una visión de la función “natural” de la autoridad política que puede ser considerada como de filiación neoescolástica. Dicha filiación sería mejor reflejada si nos refiriéramos a la problemática del poder que presentan las novelas en términos de *tiranía*: un concepto que, para el pensamiento político que hemos desarrollado, designaba la desviación del Rey de la búsqueda del bien común, y la suprema amenaza que ello suponía para la existencia en sociedad. Esta imagen de la autoridad —despojada, como es evidente, de su dimensión explícitamente religiosa<sup>28</sup>— remitiría, por tanto, a la manera pactista de entender los límites que el gobernante está obligada a obedecer, el tipo de leyes a las que está sometido, y a una idéntica concepción de un orden externo y trascendente que estaría por encima del gobierno de los hombres, imponiendo su propia legitimidad. Ello permitiría explicar, por un lado, esa intuición que la ficción vehicula de que el desorden moral de la nación

---

<sup>28</sup> Francisco Colom González, “La tutela del bien común...”, cit., p. 291.

reviste un carácter de enorme gravedad y, por otro, el de la necesidad de una acción radical para enfrentarlo.

El pensamiento político que formuló el neoescolasticismo reconocía la tiranía —en la variante que a nosotros nos interesa<sup>29</sup>— como un caso en el que el gobernante, en vez de mirar por el bien de la colectividad y de procurar la justicia y la virtud, actuaba en nombre de sus propios apetitos personales y en la búsqueda de su interés individual y egoísta. O, para decirlo en otros términos, permitiendo que su persona privada se superpusiera a su persona pública, de manera que esta última perdiera la dirección hacia lo colectivo que necesariamente debía orientarla. La tiranía, por tanto, va siempre asociada al desconocimiento de los límites inherentes al correcto ejercicio de la autoridad, unos límites que, como ya vimos, surgen de una doble fuente: los de la comunidad con la que ha hecho el pacto y los del orden social natural cuyas leyes debe reconocer y acatar. Las consecuencias de este estado de cosas pueden ser leídas, también, en ese doble ámbito: por un lado, el tirano deja de ser una autoridad legítima, en tanto desconoce la función para la que fue puesto como gobernante, por otro, perturba de tal modo la naturaleza de la sociedad que pone en peligro sus fundamentos.

Después de lo ya trabajado en el capítulo anterior —en el que adelantamos, además, que uno de los problemas con los personajes que se arrogaban la representación de la nación era la intromisión del interés privado en la esfera de lo público— es difícil no reconocer, a grandes rasgos y aún sin entrar en análisis minuciosos, que lo dicho corresponde a la imagen de la sociedad que nos brindan las novelas. En el universo social que ellas describen, el poder de los gobernantes es presentado como no reconociendo límite alguno —de hecho, es tan ilimitado que, en *Redoble por Rancas*, solo parece ser traducible a través del absurdo— y la violencia que genera su imposición en el ámbito colectivo se aplica rigurosa y sistemáticamente a todos aquellos que caen bajo su dominio. No obstante esto, si queremos constatar que realmente es posible hablar de la representación de una tiranía en los textos, deberíamos ser capaces de rastrear las dos formas más evidentes en que ella se manifiesta *como tal* para el “pueblo”: la pérdida de legitimidad que va asociada a su desconocimiento de la justicia

---

<sup>29</sup> Maravall habla de una tiranía por exceso, que sería este caso que estamos tratando, y una por defecto, que es la que se produce cuando el rey abdica en nombre de alguien a quien no le corresponde ejercer el poder, o cuando deja el trono vacío. La otra forma de tiranía que el escolasticismo reconoció surgió de la oposición a las teorías políticas de Maquiavelo. El tirano maquiavélico sería aquel que finge la virtud porque está más interesado en el aparato estatal que tiene bajo su mando que en las virtudes verdaderas que atañen a su gobierno. José Antonio Maravall, ob. cit., pp. 397 y ss.

y el bien común, y la percepción de una amenaza tan potente o radical que aparece como poniendo en peligro la existencia de la comunidad. Comencemos por el primer aspecto.

Los lectores familiarizados con las novelas sabrán que es difícil seleccionar solo un ejemplo, o tan siquiera un par de ellos, capaz de ser una muestra significativa de la existencia de ese sentimiento de injusticia, de ilegitimidad, que es parte de la visión que los personajes colectivos tienen del universo social en el que están inmersos, y del lugar que ocupan en él. Y esto es así porque, en general, los negros, indígenas y campesinos de la ficción no perciben en las decisiones que deben obedecer o en las múltiples situaciones que les son impuestas, más fundamento ni mayor razón que la de un pura fuerza realizándose en función de sí misma, que responde siempre a unos motivos ajenos a la propia voluntad o a las posibilidades de comprensión, o a razones que, muchas veces, desconocen por completo. Esto está en íntimo acuerdo, por otra parte, con lo que ya presentamos en el segundo capítulo, cuando decíamos que la experiencia de la injusticia es el tamiz a través del cual los protagonistas leen sus vínculos con la sociedad y a través del cual los valoran. En acuerdo también con esa noción de ubicuidad de las acciones nocivas del poder, un aspecto que también ya trabajamos, y que era la responsable de hacer aparecer al espacio social como dominado por un poder del que no se puede decir con exactitud de dónde proviene ni quién lo perpetra —algo que se agudiza especialmente hacia el final de *El mundo es ancho y ajeno*, por ejemplo, o de *Redoble por Rancas*, en donde las injusticias del pasado son tan similares a las del presente que se confunden unas con otras<sup>30</sup>— sino tan solo anticipar y reconocer sus peligrosos efectos. En virtud de que lo que ahora presentamos proviene de aspectos del análisis que ya fueron desarrollados, nos valdremos de unos pocos ejemplos para mostrar la forma que asume, para los protagonistas, la percepción de la ilegitimidad y del desconocimiento de la justicia dentro de ese estado que hemos calificado de tiranía.

En uno de los tantos enfrentamientos entre militares e indígenas que se narran en *Todas las sangres*, se produce un encuentro singular cuando unos soldados van a buscar a los cinco varayok de la comunidad de Paraybamba para llevarlos a declarar a la ciudad. Las órdenes que aquellos llevan son tajantes: “matar al que se resista”, pero, al llegar a la población, la encuentran vacía. Cuando le preguntan a una anciana por el

---

<sup>30</sup> Nos referimos especialmente al capítulo titulado *Presentación de Guillermo el Carnicero o Guillermo el Cumplidor, a gusto de la clientela*, que tiene lugar también dos capítulos antes de la masacre final de la novela.



paradero de los alcaldes, la respuesta que les da es elocuente: no sabe a qué vienen pero sabe que traen la muerte. La resignación con que dice estas palabras es un amargo resultado de sus experiencias anteriores pero es también, y esto es lo que a nosotros nos interesa, el reconocimiento inmediato de lo que a sus ojos tiene ya la evidencia de un hecho, aunque no sepa decir por qué, ni cómo ni cuándo se va a consumar:

—Faena Tokos... Hacienda... —dijo, claramente, en castellano.  
—¿Todos? —preguntó en quechua, el sargento.  
—¿A todos vas a matar? —preguntó la mujer. [...]  
—A nadie, vieja. Queremos llevar no más a los alcaldes.  
—¡Para siempre! —dijo la anciana—. Ahí están, al frente. ¿Quién come indios entre ustedes? No van a volver. [...]  
—¡Vieja animal! ¡Vieja diablo! ¿Quién te ha dicho que la gente come gente? —gritó el sargento.  
—No vuelven, pues. Comerán, no comerán. No regresan. Alguien come. Ahí están al frente.<sup>31</sup>

Merced, sin embargo, en *Las tierras flacas* conoce los motivos por los cuales los hijos de don Epifanio quieren quitarle la máquina de coser de su hija muerta. Sabe que es la consecuencia de un capricho, y que la máquina es el último elemento de poder que les queda a los hermanos para restaurar la autoridad que han perdido. Este conocimiento, sin embargo, no es suficiente para que pueda actuar ni le sirve para oponerse a ese despojo e impedirlo. La impotencia y la desesperación son, en este sentido, las únicas respuestas posibles a lo que se califica de “crimen”:

...lo hicieron a empujones; irrumpieron; sacaron la reliquia codiciada por don Epifanio [...] vieron venir, oyeron los gritos desaforados de doña Merced, que volvía del agua con un cántaro al hombre y otro en la mano; los bajó al suelo, para poder correr desesperadamente, como loca [...] suplicándoles que no cometieran ese crimen, que mejor la mataran; aullaba; lloraba; violentamente tomó una piedra, la lanzó contra el Trujillo, quien desenfundó, esgrimió la pistola, hizo ademán de tomar puntería para disparar; tropezó, cayó doña Merced, quedó tendida, no se levantó, no se movió, dejó de gritar. Don Jesusito y su tropa apresuraron la retirada.<sup>32</sup>

Y en *Hijo de hombre*, las voces que reaccionan asombradas frente a la locura de Crisanto Villalba, a su voluntad de volver al campo de batalla en el Chaco para seguir peleando, contestan indignadas que esa guerra no ha tenido razón de ser, que no les pertenecía, y que la han luchado para nada. De ahí que ese verbo “sembrar” que, al evocar las palabras de Macario, debería hacer referencia a la fertilidad del hombre

<sup>31</sup> José María Arguedas, ob. cit., p. 307.

<sup>32</sup> Agustín Yáñez, ob. cit., p. 145.

justificado por sus actos, adquiera el sentido contrario, el de la completa inutilidad de la vida entregada a una muerte sin trascendencia:

—[...] ¿Por qué dices eso, Jocó? Para nosotros es bueno que esa guerra de porquería haya terminado.

—¡Total para lo que sirvió! —farfulló Hilarión—. Ahora, los poguasús del Gobierno están perdiendo en el papel lo que nosotros ganamos en el terreno... —Se fue exaltando—. ¡Dejamos allá brazos y piernas! ¡Sembramos los huesos de cincuenta mil muertos...! ¿Para qué? ¡Los hombres bajo tierra no prenden!

—Bueno, Hilarión... —trató de atajarlo Pedro Mártir.

—¡No... qué bueno...! —bramó él—. Dicen que ganamos una guerra... pero ¿qué es ganar una guerra, si me quieren decir? Para nosotros, al menos... —Se pasó con rabia el brazo por la frente sudada—. ¡Mírenlo a Eligio..., él ganó la guerra! ¡Ahora ya no puede hacerse ni siquiera la puñeta! —Escarró un gargajo y se quedó callado.<sup>33</sup>

Aunque los ejemplos de este tipo podrían multiplicarse, es preferible llamar ahora la atención sobre un dato que puede resultar igual de elocuente. Ya vimos que, en el episodio del robo de la máquina de coser, la conducta de Jesusito es calificada por Merced de “criminal”. En dos novelas más, *Todas las sangres* y *Chambacú, corral de negros*, existen personajes que utilizan términos similares para referirse a las acciones de las autoridades, los cuales remiten también a esa idea de criminalidad. En ambos casos, se trata de calificativos atribuidos a los militares, a quienes se califica de “bandidos”, “bandoleros” o “asesinos”. Para nosotros, esos calificativos transmiten la noción exacta de lo que estamos queriendo decir cuando hablamos de la tiranía como una pérdida absoluta de la legitimidad del poder. Porque considerar de ese modo a los que ejercen el gobierno apunta hacia esa mirada de los protagonistas que ya no pueden ver en ellos ninguno de los atributos que deberían identificarlos como parte del mismo orden que dicen estar protegiendo: su identidad se ha convertido, por el contrario, en la de hombres que actúan fuera de la ley, burlándose de ella o atentando contra ella. Esto significa que la ilegalidad no es ya en ellos el resultado de un error que hayan cometido o la consecuencia de algunos de sus comportamientos, sino que es aquello que, ante los ojos del “pueblo” los define, lo que les da su nombre:

—¿No has oído los disparos? —preguntó en quechua el sargento.

—Hemos oído —contestó el anciano.

—¿Y por qué no hiciste caso?

—Bala no habla, pues, señor “Gobiernos”. Mata de cualquier parte.

—¡Ah! Tú querías que te hablaran.

---

<sup>33</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., pp. 354-355.

—Sí, señor “Gobiernos”. El hombre habla: “Gobiernos” habla.  
Bandoleros matan sin hablar, de noche.<sup>34</sup>

—¡Tío Máximo, corra que aquí está la policía!

Sonó la descarga. Dispararon a los que nadaban. Muy distante se escuchó el llanto de una mujer. Los pasos y voces por los callejones alarmaron a todos los perros.

—¡Cojan a ése!

Golpearon la puerta. La Cotena, a medio vestir, corrió a ajustar la tranca.

—Lárgate por la cocina, mijo, que te prenden esos bandidos.<sup>35</sup>

Lo que nos queda entonces por comprobar, con respecto a la tiranía, es que el otro elemento capaz de definir su presencia esté también expresado en las novelas: la percepción de una desviación tan extrema de la justicia como función natural del poder, y su interpretación como una acción tan contraria al orden consustancial a la sociedad, que solo pueda ser experimentada como una amenaza de disolución o como una gravísima pérdida de identidad. Intentaremos mostrar que, en todos los textos, esa impresión de desquiciamiento tiene lugar en distintos grados, aunque siempre termina por proponer la imagen de una desintegración que, si bien afecta de manera directa al “pueblo”, compromete en realidad a la nación como tal.

Existen sobre todo dos formas en que las ficciones expresan que las consecuencias de la tiranía son ontológicamente perturbadoras. Y aunque en un primer momento su acción solo plantea el trastocamiento de la costumbre, del modo de vida o incluso, un poco más allá, de la cultura que caracteriza a las comunidades, sus efectos terminan por alterar algo mucho más vital: la identidad que les da sentido a su existencia y a través de la cual se reconocen a sí mismas y son reconocidos por los demás. De este modo, bajo el mandato de un poder tirano, dos cosas suceden: la inversión del orden natural —como desquiciamiento de la naturaleza y suspensión de sus leyes— y la impresión de que, de traspasar un cierto límite, indígenas, negros y campesinos habrán de convertirse en otra cosa, en algo diferente a sí mismos, que tiene mucho de no-ser o, por lo menos, de no-ser-humanos. Sin pretender abusar de las citas de texto, es importante mostrar cómo, en cada una de las novelas, esa representación apocalíptica hace su aparición para mostrar algo muy parecido al caos o a la disolución.

*Redoble por Rancas* es, sin duda, la obra que más abunda en las imágenes de la inversión del orden natural y el humano. De hecho, la naturaleza actúa aquí como

---

<sup>34</sup> José María Arguedas, ob. cit., p. 310.

<sup>35</sup> Manuel Zapata Olivella, ob. cit., p. 47.

elemento premonitorio de lo que se puede esperar que suceda con la comunidad de Rancas. Esa especie de desorden cósmico que se produce cuando está por llegar el Cerco es, precisamente, el anuncio de que algo vital, esencial, ha sido dañado —en tanto los animales, las plantas y el cielo comienzan a actuar de forma contraria a lo que les indica su propia naturaleza— y de que solo cabe aguardar de ello las mutaciones más aberrantes:

En Junín una vaca parió un chanchito de nueve patas. En Villa de Pasco, al abrir un carnero, saltó un ratón. Aun en la víspera hubiera podido sospecharse de la nerviosidad de los perros. [...] Y los árboles también se asustaron. [...] en Huarica, mil metros más abajo, los eucaliptos enloquecieron. No soplaban ningún viento: por eso llamó la atención. El aire cabeceaba tranquilo cuando los sauces y los molles se volvieron epilépticos: se retorcían, tiritaban, se agitaban, pobrecitos, como si quisieran, pobrecitos, pies para irse. Alguien les murmuraría que la tierra se cerraba. Se retorcían, se lastimaban, se clavaban las espinas. [...] Pero ya nadie se compadecía de los árboles: los animales fugaban.<sup>36</sup>

El temor a que hayan dejado de funcionar las normas del mundo conocido se hace presente también a los hombres, cuando se enfrentan impotentes a la muerte por miles de sus rebaños de ovejas. Primero especulan que es la peste, luego, haciendo caso a las palabras de Teodoro Santiago, imaginan que es castigo de Dios. Finalmente, se enfrentan a la peor de las opciones: el universo se ha trastocado y las leyes que aseguraban su existencia han dejado de funcionar. Al ser humano ya puede ocurrirle cualquier cosa:

—Nos llegó la hora —decía Valentín Robles—. Ya falta poco para que clausuren el pueblo. Ahora sí, ahora nos comeremos entre humanos. El padre se comerá al hijo; el hijo se comerá a la madre.  
[...]

—¡Ya se viene el día tremendo! El Cerco es solo una señal. Ya verán: no solo huirán los animales: pronto se escaparán los muertos.

—En Yurahuanca las tumbas han amanecido sin muertos.<sup>37</sup>

El mismo estremecimiento profundo se vive en San Pedro de Lahuaymarca, en *Todas las sangres*, cuando los vecinos del pueblo, y los indígenas que los acompañan, conocen la orden del gobierno de que deberán vender sus tierras a Fermín, las tierras de “La Esmeralda”, a un precio irrisorio que los dejará en la calle. Conscientes de que la resolución supone el fin del pueblo y, quizás, también de sus vidas, los habitantes se

---

<sup>36</sup> Manuel Scorza, ob. cit., p. 218.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 233.

dirigen a la plaza central, a escuchar las campanas que tocan a duelo. Así, lo que describe el narrador es, si no el íntimo estertor de la muerte, sí el escalofrío que produce el miedo ante lo desconocido:

Empezó a golpear la más grave, agitadamente, llamando a peligro; luego la mediana y finalmente la más delgada y cristalina, la que daba el tono más triste cuando se doblaba por muertos. Y concluyeron por hablar las tres. Su canto hizo elevarse muy alto a los gavilanes; sacudió las casas, la tierra, la superficie quemada del 'Apukintu'; el pueblo ruinoso se animó como si fuera a empezar una sangrienta corrida de toros o una lucha con bandoleros armados que hacía decenas de años que habían desaparecido. [...] Y la pobre multitud llegó al corredor del municipio; todos: hombres, mujeres y niños. [...] 'Vamos a morir, dicen todos'.<sup>38</sup>

*El mundo es ancho y ajeno* imagina también, a través de la naturaleza, la muerte de Rumi, su desaparición. Pero lo hace de una forma en la que toda la tierra, como fuente de vida y sustentadora del hombre, se doblega ante el poder que parece vencerla:

Un día amaneció la novedad de que una mujer vieja había pasado por la Calle Real, a media noche, llorando. Su llanto era muy largo y triste, desolado, y se lo oyó desaparecer en la lejanía como un lamento... La tierra se volvió mujer para llorar, deplorando sin duda la suerte de sus hijos, de su comunidad inválida. ¡Tierra, madre tierra, dulce madre abatida!<sup>39</sup>

Pero, como ya dijimos, la tiranía tiene también otro efecto perverso que consiste, bien en negar del hombre lo que en él hay de humano, bestializándolo, volviéndolo una réplica vacía de sí mismo, bien en hacer que deba desprenderse de lo que, en su medio y en su vida, le dan sentido a su existencia, algo que termina siendo equivalente a la obligación de renunciar a su identidad. En casi todos los casos, además, esto produce en los personajes, o en alguno de ellos, un sentido de extrañeza, de incompreensión, que de alguna manera está indicando la desfiguración producida por un despojo mucho más medular que el de la apariencia física o el de las posesiones: las comunidades y los hombres se vuelven irreconocibles, incapaces de comunicarse entre ellos, como negaciones de sí mismos. La reflexión del narrador en *Redoble por Rancas* apunta directamente al meollo de esa cuestión al preguntarse cuál es la condición del ser humano en una tiranía, sometido a tanta injusticia:

¿Qué pasa cuando el hombre es obligado a desandar el camino de la bestia?  
¿Qué sucede cuando en las fronteras de su infortunio, devuelto a su terror de

---

<sup>38</sup> José María Arguedas, ob. cit., pp. 373-374.

<sup>39</sup> Ciro Alegría, ob. cit., p. 210.

carnicero acosado, el hombre debe escoger entre volver a ser animal o encontrar la chispa de una grandeza?<sup>40</sup>

Idéntico sentido posee la mirada de Miguel Vera en *Hijo de hombre*. Solo que aquí, los personajes sometidos a la violencia de la guerra, a las condiciones del desierto y, sobre todo, a la sed, ya han culminado ese proceso del que se habla en la ficción anterior, han cruzado la línea entre el hombre y la bestia y aparecen ante los ojos del narrador como animales, como borrachos y como fantasmas. En realidad, ya han dejado de ser lo que eran:

Hombres envejecidos, cubiertos de costurones y rastros secos de eczemas. Reticulados por el ramaje leñoso, sin hojas, semejan fantasmas de utilería moviéndose como borrachos que no pueden recordar el camino de su casa, después de la representación. Cuando recorro las líneas, ya no los conozco. Las mismas caras iguales, desencajadas, quemadas, con el color del cuero viejo llenas de costras, las pupilas tapiadas por las cataratas de polvo, bajo las crenchas hirsutas.<sup>41</sup>

En virtud de la misma transformación, la madre de Máximo no puede reconocer a su propio hijo cuando, finalmente, le permiten salir de la cárcel. Solo puede realizar un reconocimiento titubeante, vacilante, creyendo y dudando a la vez de que el hombre que tiene entre sus brazos es, de verdad, su hijo. Ni siquiera el gesto de lamerlo —gesto animal en lo que quiere expresar de instintiva maternidad— pueden devolverle la certeza de que es la misma carne o la misma sangre que engendró:

El llanto. Apenas una lágrima en cada ojo. A través de la humedad su hijo bailaba. Se desvanecía y retomaba forma. Lo estrechó y entonces supo toda la verdad. Apenas creía tener un puñado de trapos entre los brazos. Lo besaba y lamía. Perdido su sabor. Pero era su hijo. El mismo que incubó en el vientre. El que vio crecer y hacerse fornido. La cárcel se lo devolvió irreconocible. Le chuparon la alegría. Se lo escurrieron hasta dejarlo en puros pellejos. —Mijo, te desconozco. Mírame. ¿Soy yo tu madre?<sup>42</sup>

Los dos ejemplos que restan son de la misma índole, ninguno de los protagonistas se salvan de esa potente intuición, colectiva o individual, de estar dejando de ser, o de haber abandonado ya, su verdadera identidad:

---

<sup>40</sup> Manuel Scorza, ob. cit., p. 345.

<sup>41</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 265.

<sup>42</sup> Manuel Zapata Olivella, ob. cit., p. 157.

—Le voy a rempujar esta pepita de mamey en la pura cabeza, ya vas a oír como chilla, pero hacete el desentendido que Chulique es bravo y si ve que fuimos nosotros jesumariasantísima...

—No seas malo...

—Aquí no somos malos ni buenos... Somos perros...<sup>43</sup>

—Ha embarazado a una niña inocente, forzándola, corrompiendo el corazón de su padre, pudriéndolo con la plata. A ella le ha quitado su alma. ¿Ves, padrino, sus ojitos? Tienen odio de demonio. Ya no hay alma en ella. Ya no cantará en las fiestas. En ceniza ha convertido la flor. Y después, le hace sacar sangre de la cara a una vieja sin pies ni manos, padrino, Hijo de Dios, ¿de dónde sale esta gente, a dónde irá?<sup>44</sup>

Estamos en condiciones, pues, de resumir las ideas que hemos venido exponiendo para pasar al análisis del siguiente punto. Los ejemplos trabajados nos permiten proponer que, en efecto, para el “pueblo” de las ficciones los gobernantes se han convertido en tiranos, puesto que han dejado de asegurar el bien común, desviándose de él en el mismo momento en que aparecen como obedeciendo a intereses particulares, a motivaciones caprichosas o, muchas veces, a la simple fuerza imponiendo su poder sin más explicaciones ni justificación. El resultado de ello es la vivencia de una extendida injusticia, y una descripción del universo social como un estado al borde de la desintegración o del caos, lo cual revierte sin excepción en un profundo cuestionamiento de la propia identidad —la del individuo y la del grupo—, de sus bases materiales y morales, y de sus posibilidades de continuidad.

Frente a ello, lo que corresponde plantearnos ahora es qué consecuencias tiene este estado en el “pueblo”, en los protagonistas colectivos, a cuya mirada acerca de la autoridad hemos venido prestando atención, pero del que debemos saber en qué posición lo deja semejante orden de cosas, en tanto *gobernados*. O, lo que es lo mismo, hay que atender ahora a la manera en que se perciben los personajes colectivos a sí mismos, bajo el sometimiento de una tiranía, y qué formas asume ello en la representación. Los ejemplos nos permitirán mostrar que la vivencia de la tiranía comporta en los textos la denuncia de la “cosificación” del “pueblo”, de su conversión en un instrumento u objeto, lo que supone su reducción a un sujeto sin voluntad y sin capacidad de acción. Este hecho, quizás más que ningún otro, nos llevará a proponer, a su vez, que el ámbito que ha sido alterado con la perversión de la autoridad no es uno

---

<sup>43</sup> Miguel Ángel Asturias, ob. cit., p. 244.

<sup>44</sup> José María Arguedas, ob. cit., p. 281.

cualquiera, sino el núcleo más vital en la relación entre gobernantes y gobernados. El análisis de algunos ejemplos nos permitirá ilustrar lo dicho.

En *El mundo es ancho y ajeno*, la narración nos va mostrando, a manera de un puzle que se completa, cómo es que la comunidad de Rumi se encuentra a sí misma incapaz de responder de forma alguna ante el avance de la hacienda de Amenábar. Por un lado, está el propio hacendado que, con la ayuda de su tinterillo, busca resquicios en la ley que le permitan demostrar su derecho a apoderarse de las tierras de la comunidad. A las intenciones de su abogado, Bismark Ruiz, que solo busca aprovecharse de ellos, se les suma la complicidad conjunta del *mágico* y de Zenobio García con Amenábar. Una vez frente al juez, este les exige testigos que puedan confirmar la antigüedad de los límites de Rumi, pero la fama del hacendado se encarga de amedrentar a los candidatos, y al único que está dispuesto a hacerlo, Jacinto Prieto, le tiende una trampa que lo lleva a la cárcel. La confabulación se cierra cuando se hace creer que el Fiero Vázquez ha robado los expedientes de la comunidad y, con ello, se encuentra el pretexto perfecto para ordenar su captura y muerte y, a la par, acusar a Rumi de sedición. Las notas de prensa que aparecen sobre el final de la novela, confirmando las intenciones sediciosas de los indígenas, así como la narración de los enfrentamientos callejeros de los Amenábar y los Córdoba, y la descripción de los finales desgraciados de todos los indígenas que eligieron irse de la comunidad, producen en el lector la seguridad de que esta no tenía posibilidad alguna de enfrentarse a tantos poderes juntos, con la simple confianza en la ley. Por todo esto, la reflexión de Rosendo Maqui en la cárcel parece reflejar la posición de los propios indígenas ante la nación, acorralados por unos intereses ajenos que les impiden disfrutar de su forma de vida y de los cuales no parecen tener escapatoria:

Ahora sentía en carne propia que también atacaban la más lograda expresión de la existencia, al cuerpo del hombre. El cuerpo del hombre representaba para Rosendo, aunque no lo supiera expresar, toda la armonía de la vida y era el producto de la tierra, del fruto, del trabajo del animal, de los mejores dones del entendimiento y la energía. ¿Por qué lo oprimían? [...] Ni un paso más allá ni un paso más acá. El más triste animal pasta soles. La más triste planta camina tierra con sus raíces. El prisionero debía tragar sombra y podrirse sobre un suelo esterilizado por la desgracia. He allí el muro. ¿Justicia? ¿Qué había hecho Rosendo, vamos? ¿Qué había hecho su cuerpo para que lo encerraran?<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Ciro Alegría, ob. cit., p. 310.



En *Todas las sangres*, la narración de cómo las comunidades indígenas se ven sometidas a una situación de la que no tienen escapatoria no es muy diferente, en sentido, a lo que ocurre en la novela anterior. Tiene, quizás, su expresión más trágica en la descripción de los colonos que habitan como fantasmas las haciendas, al borde mismo de la inanición, demasiado débiles y castigados como para pensar siquiera en protestar; o en aquellos que, habiendo abandonado sus comunidades originales, se ven obligados a trabajar por jornales miserables y son, además, despreciados por todos, sin poder comprender verdaderamente las reglas del mundo en el que se mueven. No obstante esto, Rendón Willka apunta a otra forma más en que se evita que los indígenas se conviertan en una amenaza. Lo que expresa con sus palabras no es tanto el resultado de su propia experiencia de sufrimiento, sino que surge de la conciencia de una especie de gran manipulación, a la que no se puede hacer frente porque cambia sus discursos y sus actores según sea necesario:

—¿Comunismo? Ahistá patrón: tú comunista si Rendón mata ingeniero; Rendón también comunista; señores Orrantías, san Isidros, nada comunistas; hombre comiendo con chanchos en “Montón”, en todo barriada, cuando sale pedir, gritando, comidita ¡ahistá comunista! Cuando hacer choza en arenal de nadies para encontrar sombrita ¡ahistá comunista! [...] Ingeniero sabe. Con su boca, con su dedo dice: ¡comunista! Y ahí no más, le meten golpe u bala, según. [...] Cuando diablo come alma de hombre, entonces ése grita: ¡comunista, comunista! rabiando contra huérfano; rabiando contra mujer con hijo, sin comidita, que llora en calle, en iglesia, en cuevas, que chavetero, hermano de Orrantías, abusa... ¡Dios! ¡Dios! ¡Dios!<sup>46</sup>

Luego, en una conversación con el abogado Hidalgo, quien también le pregunta si él es comunista, Rendón contesta:

Tu Dios, joven Hidalgo, ¿cómo es? Dios de hacendados, de ingeniero comegente. “Comunista” dicen cuando gente no se deja comer. ¡Ahistá! ¡Don Bruno defiende a su indio, “comunista”! Don Fermín paga jornal, “comunista”; Rendón Willka mira fuerte a ingeniero, a hacendados, levanta ánimo de indio triste, “comunista”. Contra de Dios. Contra de Dios, diciendo, tranquilos matan gente.<sup>47</sup>

Tal como son narradas en *Hijo de hombre*, las consecuencias de la guerra del Chaco suscitan los mismos sentimientos, una vez que se cobra conciencia de que la vida arriesgada en la batalla, las heridas sufridas o la muerte, no han servido para nada. Nuevamente, esa idea de una broma en la que los hombres parecen títeres o muñecos se

---

<sup>46</sup> José María Arguedas, ob. cit., p. 164.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 433.

hace presente en la reacción que provoca en los personajes el regreso de Jocó, con la alucinación de “su linda guerra”, como vimos en parte en la cita anterior. El dato que les permite medir la distancia real entre el temerario patriotismo de Crisanto y la forma en que el gobierno lo premia: unas cruces de honor falsas, en una ceremonia de mentira, entregadas como reconocimiento a su valor.

—¡Se rieron de él hasta el final! —oí que decía Hilarión—. ¡Los propios compañeros! ¡Con esas cruces hechas de zuncho de barril...!

Recordé entonces que estábamos hablando de Crisanto Villalba. Hilarión mencionaba la befa de las condecoraciones.

—¡Fue peor que burlarse de un muerto! —murmuró el viejo Apolinario Rodas, sin cara, sin edad, bajo el inmenso sombrero pirí.

—Pero para él esas cruces son de verdad —dijo Corazón.

—¡Por eso mismo! —rezongó Hilarión.<sup>48</sup>

Las palabras y los sentimientos de todos estos personajes apuntan hacia un elemento en común, que es equiparable a lo que se sucede en las demás ficciones: hablan de la cosificación de las colectividades, de su conversión en objetos que pueden ser manipulados según las necesidades de otros, y de la incapacidad que les ha sido inducida para actuar o para oponerse, para repeler o resistirse aquello que se hace en contra de su voluntad. Por consiguiente, la imagen que del “pueblo” nos dan las novelas —y que él tiene de sí mismo— es el de un sujeto al que se le ha quitado la voluntad, y que ya no puede decidir sobre su propio destino ni actuar según sus motivaciones e intereses. Y ello equivale al reconocimiento de que el “pueblo” ya no puede —porque no se le permite, o porque parece haberlo olvidado bajo el peso de la tiranía, una mirada por la que optan la mayoría de las novelas indigenistas— aceptar o rechazar aquello que le concierne de forma directa o, lo que es lo mismo, actuar según su *propia* conveniencia y necesidad. Si esto lo traducimos a los términos del iusnaturalismo neoescolástico propuesto más arriba, de lo que estamos hablando es de una situación en la que a las comunidades se les ha negado su capacidad de *consentir*. Desde esa perspectiva teórica que hemos venimos manejando, ese estado supone que la obediencia, que se asume junto con el consentimiento, ha sido confundida con pasividad o, peor aún, que ella se ha convertido en un acto capaz de ser coaccionado o impuesto desde fuera, con lo cual cesa inmediatamente de ser obediencia, en su sentido político positivo, para convertirse en puro y simple acatamiento sin más: una reacción de sometimiento provocado desde fuera por elementos a los que resulta difícil o imposible

---

<sup>48</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 363.

oponerse. El trastocamiento no puede ser más grave, porque la obediencia, en lugar de consistir en una pasividad ante lo colectivo, en la inacción o en la indiferencia es, como dice Maravall, una sujeción activa, un someterse al poder porque este está íntimamente de acuerdo con aquello que quiere aquel sobre quien se ejerce<sup>49</sup>. Impedido el “pueblo”, pues, de consentimiento a la autoridad y, por tanto, despojado de su cuota de soberanía, la imagen que las novelas ofrecen como contraparte es la de una autoridad que ha quedado por completo fuera de control, sin límites a su expansión e imponiéndose solo por medio de la coacción. La tiranía parece haber perdido su contrapeso: la entidad capaz de ponerle una barrera a sus acciones.

Si volvemos a las principales líneas de reflexión del pactismo, podríamos decir que lo que las novelas representan, a través de esta imagen del orden político de la nación convertido en tiranía, es la honda alteración de una relación que no es solamente externa, contingente, digamos, o simplemente posicional —en el sentido de que establece los lugares que corresponde a cada quien en la función de mandar y obedecer—, sino que involucra el aspecto más grave y también más esencial del vínculo subjetivo que debe unir a gobernantes y gobernados. Lo que los representantes tradicionales de la nación han roto es la íntima identidad que debe existir entre la colectividad y sus gobernantes acerca de cuáles deben ser los principios que rigen a la comunidad y, sobre todo, acerca de que la búsqueda del bien común y de la justicia deben ser la voluntad y el deber, tanto de quienes tienen la autoridad como de quienes la obedecen. La fractura del espacio idealmente unitario de la nación, esa noción que nos resultó de tanta importancia en los dos primeros capítulos, se revela aquí desde una perspectiva diferente pero que no deja de ser, más aún quizás, dramática: la sociedad que surge de este nuevo enfoque es una en la que, mientras el “pueblo” se sigue identificando con la justicia y con la virtud, y con una concepción del espacio colectivo como superior a los intereses individuales y privados, los portavoces de la autoridad y de los símbolos legitimados del poder han claudicado en la persecución de esos mismos fines, y han abandonado los principios para garantía de los cuales deberían actuar. La separación en dos del cuerpo político a que ello da lugar comporta pues una diferencia que no es superflua, y que es la que existe entre aquellos que siguen considerándose a sí

---

<sup>49</sup> En su libro ya citado, dice: “[La] *sujeción civil* entraña una colaboración positiva en el poder”, y agrega luego: “La sujeción civil que se da en el Estado implica, cosa que no sucedería posiblemente en un caso de tiranía, [...] el ejercicio libre y consciente de una acción coadyuvante con el Poder.” Como veremos, esa acción coadyuvante, positiva, está en la base de una relación entre gobernantes y gobernados que no es jurídica, en primer término, sino moral y afectiva. *Ibíd.*, p. 322.

mismos como cumpliendo la “ley natural” del orden social y aquellos que la han desconocido. Esto explica, además, por qué las imágenes apocalípticas o de desquiciamiento del mundo humano y natural que las ficciones construyen en torno a los protagonistas, como sujetos a una tiranía, puedan ser entendidas, en el análisis, como una amenaza que se cierne sobre toda la sociedad. Mostrar de forma privilegiada lo que ocurre con los negros, los campesinos y los indígenas, y dejar claro en esa representación que el vínculo subjetivo entre gobernantes y gobernados ha sido vulnerado, es proponer implícitamente que lo que ha sido dañado es el orden mismo que la nación debería tener, aunque ello se exprese en un espacio particular.

Ahora bien, hasta aquí hay un aspecto de notoria evidencia que no hemos mencionado todavía, y que se relaciona con el siguiente hecho: proponer una filiación pactista o neoescolástica para las imágenes que las novelas proponen de la naturaleza de la autoridad política —en este caso, las de una tiranía y sus manifestaciones— no supone en modo alguno pretender que estamos hablando de un traslación sin más del pensamiento del siglo XVI o XVII, en el contexto ibérico, a las circunstancias históricas propias del siglo XX que enfrentaban los escritores de nuestras novelas. El mundo al que hace referencia esta literatura no es el de la monarquía hispánica del siglo de oro, sino el espacio singular de las naciones latinoamericanas, que atravesaban en ese momento un periodo de profunda revisión de sus legados y presupuestos. De modo que el pacto del que nos estamos ocupando debe tener una referencia que entronque con este universo de la nación moderna, que haya hecho posible reformularlo para adecuarse a las nuevas condiciones.

A este respecto, es importante recordar que, tanto para el pactismo de origen escolástico como para el posterior contractualismo, el nacimiento de ese acuerdo por el cual se constituye una autoridad se ubica en los albores mismos de la vida en sociedad. Aunque con diferencias importantes entre los autores y las corrientes, el esquema propuesto suele apoyarse en la idea de que resultaba necesario a la organización política de la comunidad ese acto de constitución de una autoridad capaz de velar por el bienestar del grupo. No obstante esta idea de que la sociedad política surge en un origen remoto, lo cierto es que, *dentro* del devenir histórico, existen también ciertos momentos fundacionales que pueden hacer las veces de otros tantos pactos o renovaciones del mismo. Momentos de grandes mutaciones o transformaciones radicales en la forma en que está organizada la sociedad, y en sus valores y creencias, pueden generar una

sensación de renovación y reinicio de la vida comunitaria muy parecidas a los del pacto inicial. En este sentido, y para el caso de la narrativa que estamos estudiando, el pacto roto que las novelas denuncian es aquel que, según el imaginario político latinoamericano, habría quedado firmado en el momento del nacimiento de la vida independiente. Incorporando esta idea de la cultura política latinoamericana, las ficciones no solo estarían poniendo en evidencia que los términos del mismo habían sido violados de manera execrable, sino que dejarían abierta la puerta a la sugerencia de que un nuevo momento fundacional, otro pacto sería necesario. Para ello es imprescindible entender las críticas a la nación como expresiones de expectativas fallidas, de promesas incumplidas, y de una continuidad con la colonia que resultaba ser la negación del acuerdo establecido en el nacimiento de la vida nacional.

Las independencias se incorporaron al imaginario cultural latinoamericano como un proceso cuya principal consecuencia era la ruptura o el corte definitivo con el pasado colonial.<sup>50</sup> Aun cuando las realizaciones concretas de la nueva realidad política y social que se estaba gestando eran inciertas, la relación con la colonia fue re-elaborada como un vínculo de sometimiento a una tiranía de tres siglos, a un periodo de oscurantismo, estancamiento y opresión de los cuales finalmente se estaba liberando el continente, entrando así en “el futuro”. La imagen resultó ser, pues, la del derecho al autogobierno que se sintió que debía realizarse en contra de los legados o herencias coloniales del pasado. En parte, sin embargo, esto era un requerimiento del propio imaginario político al que se estaban adscribiendo las antiguas colonias: la conversión en ciudadanos de todos aquellos que resultaran circunscritos a la unidad territorial, sin más distinciones de casta, corporación o pertenencia cultural, suponía que las jerarquías y la organización estamental y corporativa de la colonia debían ser abolidas. Y aunque ello no funcionara automáticamente así, la teoría siguió insistiendo en la igualdad de todos frente a la ley y en la extensión de la ciudadanía. Desde el primer momento se tuvo plena conciencia, por otro lado, de que el legado de las grandes revoluciones era un legado democrático o republicano pero que, en cualquier caso, significaba una nueva concepción de la soberanía, una nueva forma de circulación de la misma en la sociedad, y otra definición diferente del individuo frente a la autoridad política y frente a la ley. La fundación de

---

<sup>50</sup> Nos estamos refiriendo al momento del proceso en que quedó claro que la posición de las colonias era la de abogar por un corte definitivo con la metrópoli. En una primera instancia, durante toda la etapa de explosión jacobina, el lema que recorrió la América española fue el de la adhesión a Fernando VII y el repudio a Napoleón y a la invasión francesa, por lo que no se puede hablar allí de una voluntad de corte con la colonia ni con las tradiciones jurídicas o culturales propias de la misma.

este nuevo orden de cosas consistía, por tanto, en un modelo inédito de sujeción política que, aunque conservaba claras continuidades y prolongaba prácticas y conceptos del Antiguo Régimen, fue interpretado como un punto de partida absoluto. La jura de la Constitución, consistente en una convocatoria pública a todos los habitantes de cada pueblo o ciudad, en la que se exponía el texto y se juraba en su nombre, funcionó como una verdadera materialización de un pacto entre las partes firmantes. Este acto público sirvió para extender la idea de que esa Constitución representaba un corte completo con lo anterior, y para hacer evidente que, a partir de ese momento, los vínculos que ligaban a los hombres ya no eran los de la jerarquía heredada sino los de la ley:

Ninguna de las nuevas repúblicas aceptó la herencia, la sucesión o la continuidad; solo concebían su fundación a partir de una tabla rasa, de un vacío a partir del cual los legisladores deberían establecer un orden político y social. [...] era por lo tanto necesario crear todo, inventar todo.<sup>51</sup>

Frente a esta necesidad:

Paradójicamente, la voluntad de ruptura, la aspiración de las elites a una novedad radical, permitió la reactivación de ciertos aspectos de la cultura política del antiguo régimen. Puesto que representaba un pacto antes de precisar los límites y las formas de un nuevo régimen, la constitución creaba un espacio para la permanencia de una herencia pactista.<sup>52</sup>

Como se sabe, de esa nación recién nacida surgía una soberanía de la nación que, por oposición a la del Antiguo Régimen, ponía en pie de igualdad a todos los hombres a los que convertía en ciudadanos, otorgándoles no solo la tan conocida igualdad ante la ley, sino una posibilidad de tomar parte en las cuestiones públicas, a través de mecanismos formales, que ampliaba de forma inaudita las posibilidades de participación en la colectividad, sin que la misma debiera quedar supeditada a criterios de otro orden que no fueran los que la propia ciudadanía establecía. Y esto, por lo menos idealmente, significaba que ya no podrían hacerse valer cuestiones como el abolengo, la riqueza o la pertenencia a ciertos grupos —definidos étnica o culturalmente— para tener preeminencia o prerrogativas sobre otros a la hora de decidir en relación a la dirección de los asuntos colectivos. Aunque no por ello las viejas diferenciaciones sociales y culturales dejaban instantáneamente de funcionar, sí se

---

<sup>51</sup> Marie-Danielle Demélas-Bohy, “Pactismo y constitucionalismo en los Andes”, en *De los imperios a las naciones*, cit., pp. 498-499.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 499.

entendía que no debían influir o entrometerse en esa esfera política o jurídica donde todos eran iguales y en donde a todos les era reconocido un mismo derecho a la participación. De manera teórica e ideal, la ciudadanía por sí sola brindaba los nuevos criterios de pertenencia a la comunidad y dejaba inoperantes a todos aquellos que no se consideraran inmediatamente vinculados con la definición *política* de los individuos, entre ellos, su identidad cultural y su pertenencia a otros grupos al interior de la nación. Lo que se vino a descubrir después —y ciertamente las novelas son una parte fundamental de ese proceso de descubrimiento, al menos en América Latina— es que la relación jurídica entre los individuos, y de estos ante las leyes, parece no ser suficiente si antes no queda garantizada, también, cierta equidad económica y social, y si ello impide una manifestación de la personalidad que no tenga en cuenta la dimensión afectiva y ética. Un aprendizaje que el liberalismo en general, como teoría política, tuvo que hacer ante el riesgo de que sus categorías se tornaran vacías<sup>53</sup> y que en las ficciones asume, de un lado, la forma de una ácida crítica al incumplimiento de las promesas realizadas por la nación y, del otro, la búsqueda de criterios alternativos de ciudadanía que pudieran seguir funcionando, aun cuando las promesas *liberales* se mostraran incompetentes.

El primer aspecto mencionado, el de la denuncia de las promesas no cumplidas, tiene que ver con el descubrimiento de que los cambios que la nación debía realizar para anular el legado jerárquico y corporativo de la colonia nunca se llevaron a cabo. La crítica que subyace a toda la ficción en *Chambacú, corral de negros*, es que los negros siguen siendo esclavos, en el sentido más literal de la palabra, porque el hambre, el aislamiento, la degradación y el hacinamiento al que son sometidos, no les permiten ejercer una ciudadanía que solo poseen nominalmente. Como antes, los habitantes de la isla son “vendidos” para servir a unos u otros dependiendo de los intereses de sus amos, en este caso, para aumentar los contingentes norteamericanos en una guerra ajena, o para atraer una ayuda económica que en ningún caso es para ellos. La nación sigue siendo, por tanto, igual que la colonia, y a la esclavitud por derecho le ha sucedido la esclavitud de hecho. En el mismo sentido puede entenderse la crítica imperialista, en las novelas en que ella aparece. La promesa de la nación independiente era una promesa de autogobierno en la que quedaba sustentada la ruptura política con la *metrópolis* y por la cual la comunidad se auto-otorgaba el derecho a decidir sobre sus propios asuntos

---

<sup>53</sup> Francisco Colom González, *El fuste torcido de la hispanidad*, ob. cit., p. 92.

internos sin ningún tipo de atadura o sujeción a las decisiones de otras comunidades políticas. La crítica anti-imperialista pone al descubierto que, en realidad, el gobierno es ejercido por otras naciones, en virtud de su poderío económico o militar, y en connivencia con quienes están en el poder dentro de la propia nación. La soberanía, esto es, la posibilidad de un gobierno propio nacido de la comunidad y ejercido sin sometimientos de otro tipo, aparece así como una farsa que vuelve a hacer surgir esa idea de una continuidad ininterrumpida con la colonia. Una vez más, una *metrópolis* dirige las cuestiones de la comunidad no por derecho sino de hecho. Pero el aspecto que sin duda suscita una crítica más enconada en las novelas es el de la prometida igualdad *liberal* que, sin embargo, se muestra incesantemente violada. Lejos de una ciudadanía igualitaria en la que a todos les correspondan los mismos derechos y obligaciones políticas, las novelas pintan un cuadro de la sociedad en donde el hambre, el trabajo casi forzado, la pobreza o, incluso, la amenaza siempre presente de ser eliminados físicamente, se suman a las viejas distinciones étnicas o culturales.

Tres ejemplos nos permitirán mostrar lo dicho. El primero es una reflexión del narrador de *Todas las sangres*, y ejemplifica la relación paradójica que existe entre aquellos que reivindican una filiación a la nación a través de sus símbolos, y la forma en que esta *devuelve* dicha lealtad. En cierto sentido, la tercera cita, después de una reflexión también por parte del narrador de *Redoble por Rancas*, apunta en la misma dirección, al poner en boca de un indígena el asombro ante la posibilidad de que el ejército puede volverse en contra de la comunidad —el final de la novela es una amarga respuesta a esa estupefacción. En la segunda cita, las palabras de Benito Castro hacen referencia a esa nefasta continuidad que se hace evidente en la sucesión de presidentes sin que ninguno de ellos haga realidad las promesas del pacto.

Bosques de banderas peruanas tiemblan sobre las chozas que las familias sin casa construyen “clandestinamente” en los arenales sin dueño que invaden en los alrededores de Lima. Cada vez las ponen a mayor altura, sobre carrizos excepcionalmente grandes o empalmando dos o tres cañas. Pero ya las balas no respetan la “bandera peruana” en los últimos años; al pie de ellas caen muertas criaturas y hombres hambrientos.<sup>54</sup>

En cierto momento pensó plegarse a Benel, pero supo que era un hacendado y se desanimó. ¿Qué perseguía Benel, realmente? ¿Se ocuparía del pueblo si tomaba el poder? Tanto como recordaba, oyó nombrar de presidente a Leguía, a Billinghurst, a Benavídez, a Pardo y de nuevo a Leguía. No vio

---

<sup>54</sup> José María Arguedas, ob. cit., p. 272.



ningún cambio en la vida del pueblo. Por lo alto, se acusaban unos a otros y hablaban mucho de la nación. ¿Pero qué era la nación sin el pueblo?<sup>55</sup>

El viejo divisó los tejados de Rancas. Se detuvo en una roca. Cincuenta mil días antes el general Bolívar se había detenido allí: la mañana de su entrada en Rancas. Bolívar quería Libertad, Igualdad, Fraternidad. ¡Qué gracioso! Nos dieron Infantería, Caballería, Artillería. Fortunato avanzó ahogándose, por la callejuela. En el yeso de la cara le miraron la desgracia. [...]

—¡Hay que hacer algo!

—¡Nos matarán como perros!

—¡Cómo van a matarnos! ¡El uniforme es para defender a los peruanos, no para atacarlos!<sup>56</sup>

El segundo aspecto tiene que ver con las posibilidades de encontrar una concepción alterativa de ciudadanía, es decir, otro criterio de participación en lo colectivo que fuera capaz de hacer frente a ese que tan ominosamente había fallado. La respuesta a esta cuestión viene dada también por la apelación a las ideas de origen neoescolástico, que habrían podido ofrecer, en el nuevo contexto, una fórmula válida para legitimar el derecho de pertenencia del “pueblo” a la nación, sin tener que recurrir a la definición de la ciudadanía a través de la ley, como hace el liberalismo. En este sentido, debemos retomar esa parte de la concepción pactista que entendía a la sociedad como un orden “natural” que, primero, se regía por leyes objetivas, exteriores y trascendentes, cuyo objetivo era asegurar el bienestar del grupo, y que solo *después* se daba a sí misma una organización política que, idealmente, estaba pensada para mantener vigentes dichas leyes. Porque, habiendo fracasado la ciudadanía definida por la ley —que, en todo caso, dice quiénes pueden ser ciudadanos con arreglo al cumplimiento de determinadas condiciones<sup>57</sup>—, el discurso de las novelas parece revertir hacia una noción de “nación natural”, o de comunidad natural, a la cual el hombre pertenecería *antes* —y este término es clave— de cualquier forma de dominio político, de cualquier conjunto de reglas o sistema de gobierno. La participación en los bienes colectivos, y el ejercicio de la *potestas* que le corresponde a los miembros de la colectividad, no estarían así garantizadas por lo que se podría llamar el derecho positivo, sino por un derecho natural que corresponde al ser humano por ser hombre y por pertenecer con ello a una comunidad. Dicha concepción de la ciudadanía podría llamarse, asimismo, “natural”, si tenemos en cuenta que no establece requisitos que tengan que ver con el ámbito jurídico o con una determinada posición o situación del

---

<sup>55</sup> Ciro Alegría, ob. cit., p. 462.

<sup>56</sup> Manuel Scorza, ob. cit., p. 369.

<sup>57</sup> Francisco Colom González, *El fuste torcido de la hispanidad*, cit., p. 24.

individuo dentro del grupo, sino con el atributo más esencial que define al hombre como ser social pero, sobre todo, que entiende que a la nación —como sociedad— le corresponden una reglas que no están sujetas a la voluntad ni al capricho de los gobernantes. En la medida en que estas reglas son anteriores, tal como las concibe el pensamiento neoescolástico, a cualquier otra definición del individuo en el seno de la sociedad, permite saltarse las constricciones que puede imponer una definición como la liberal y, con ello, abrir un camino para ser utilizado en contra de ese mismo paradigma, en tanto reivindica una ciudadanía que es, en realidad, una constatación de pertenencia. Si las ficciones reclaman, entonces, que los protagonistas colectivos pueden exigir la participación en el bienestar colectivo y que se cumplan para ellos las leyes que lo rigen, no es porque los haya definido previamente como ciudadanos, en el sentido de acomodarse a una definición creada por el hombre, sino porque reconoce que lo son ya “naturalmente” desde el momento en que forman parte, física y moralmente, de la nación, entendida como comunidad natural. Desde esta perspectiva, la ciudadanía es un atributo que no caduca, independientemente de que los demás criterios de definición, dejen de funcionar, algo que resulta crucial reivindicar cuando uno de los efectos de la tiranía es, precisamente, el de operar una especie de despojo de la condición humana, convirtiendo al hombre en una bestia o en un fantasma, en animal de carga o en máquina pero, en cualquier caso, expulsándolo simbólicamente fuera de los límites de lo social al negarle humanidad.

Sin embargo, esta operación no se termina de entender si no se tienen en cuenta los demás postulados —que en realidad son anteriores al que acabamos de exponer— cuya exposición nos devuelve a esa instancia de las ficciones en que los protagonistas se rebelan contra el poder establecido, y al significado que a ello puede atribuírsele desde esta interpretación que estamos haciendo. Porque la pertenencia, por derecho, a la comunidad natural que supuestamente es la nación, es también el elemento que habilita al “pueblo” a rechazar la imposición de la tiranía y a reclamar, no solo la participación, sino el despojo del poder a la autoridad vigente y la restauración del orden de la nación. Para entenderlo, vamos a recuperar brevemente el razonamiento iusnaturalista acerca de la soberanía popular, y de cómo ella establece las condiciones del pacto político. Habíamos dicho que, según esta concepción, la autoridad civil se mueve en un ámbito que, teóricamente, podemos considerar como doble. Por un lado, es el producto de un pacto en el que la sociedad la instituye como autoridad para que asegure el bien común

y garantice la supervivencia del grupo, mientras este último consiente en someterse a la misma, legitimando con ello sus acciones. Esta entrega de la soberanía, sin embargo, nunca es total, sino que el *populus* siempre se reserva para sí mismo una cuota de la misma, de manera que se mantiene como la fuente de la autoridad a través del consentimiento. El pacto, por tanto, establece uno de los límites al poder del gobernante: la de la finalidad para la que fue creada su función. Por otro lado, existen unas leyes naturales, anteriores a la organización política que la sociedad se da a sí misma, y a las cuales el gobernante debe someterse y obedecer, porque están por encima de cualquier autoridad o poder terrenal de que el gobernante disponga. Esta esfera de derecho natural impone también sus propias limitaciones a la autoridad civil, entre ellas, la de ejercer su función atendiendo siempre a la justicia y a la virtud, tanto si las consideramos como objetivos de la vida política como si las entendemos como un medio. Y aquí, es importante hacer una última precisión: esa tendencia “natural” a buscar la virtud, la justicia y el bien común se imponen como mandato no solo a los gobernantes, sino también a los gobernados, de manera que el neoescolasticismo propone una fundamental identidad en la voluntad y en los intereses de quienes firman el pacto: tanto quienes consienten como quienes mandan coinciden en reconocer unos mismos principios, que pueden ser traducidos en el valor superior que se le otorga a lo colectivo sobre lo individual. Como las limitaciones que se derivan del pacto y las que lo hacen del orden natural se confunden, en realidad, en una misma obligación, cuando la autoridad pervierte o altera su función de manera especialmente grave, pone en peligro ese pacto inicial de delegación de la soberanía y, con él, los fundamentos mismos del orden social.

Esta última es la situación con la que nos encontramos en las novelas: una tiranía ha venido desplegando sus efectos nocivos a lo largo del tiempo y la fuerza de su imposición parece haberle quitado al “pueblo llano” la capacidad de consentir, es decir, su soberanía. Los protagonistas, no obstante, recurren a una última acción: se rebelan contra el poder. Pues bien, esto es precisamente lo que no se puede explicar si no se recurre a una concepción pactista de la política: solo porque existe una delegación de la soberanía que nunca es completa, los personajes colectivos pueden reclamar la cuota de poder que les corresponde y ejercer con ella su derecho a la resistencia, o lo que es lo mismo: solo porque reconocen en sí mismos que son la fuente de la autoridad política, pueden expresar su derecho a retirar el consentimiento y despojar del poder al gobierno

tiránico. Y solo porque la misma nación está puesta en peligro, a consecuencia de esa tiranía, el “pueblo” puede identificarse con las leyes y principios que le corresponden “naturalmente” a la nación y, en nombre de ellos, llevar a cabo un acto simbólico de restauración del orden auténtico. Leídos desde esta perspectiva, los levantamientos de las comunidades protagonistas, y la invocación de justicia que los acompañan, tendría una triple función: recordar a quién pertenece realmente la autoridad, recordar con qué fines ella fue delegada, y hacer emerger los principios auténticos de la nación.

Más importante todavía —aunque esto solo pueda quedar planteado como hipótesis— si ahora volvemos sobre lo que dijimos en el capítulo segundo, acerca de la posibilidad que abre el populismo de que la *plebs* se convierta en el único *populus* legítimo, podríamos pensar que, en realidad, el propio populismo parece estar operando en la ficción sobre ese fondo de nociones pactistas y de soberanía popular. En un sentido muy preciso, dicho sustrato ideológico podría estar alimentando la estrategia populista en las novelas al actuar como la fuente de esa idea de restauración de un orden verdadero o auténtico vulnerado, y de la existencia de un actor social que — identificándose con dicho orden originario— queda legitimado para restituirlo. Ello tiene su lógica, por otra parte, si consideramos que, tanto la idea de un pacto entre gobernantes y gobernados, como la creencia de que la soberanía reside en el “pueblo”, son elementos de los imaginarios hispánicos mucho más antiguos que el populismo, de manera que es factible suponer que el discurso literario haya apelado a un rasgo más “arcaico” de la cultura política, pero vertiéndolo en una “armazón” ideológica nueva, para así ser capaz de expresarse en los lenguajes de la época. Si esto es así, el radicalismo de estos textos literarios se nutriría de raíces al mismo tiempo antiguas y modernas, logrando con ello conmover los estratos de más largo alcance del imaginario político, a la vez que podía sonar perfectamente adecuado al contexto político más inmediato.

Lo dicho nos lleva a remarcar un aspecto de las novelas que, aunque no trabajaremos aquí, queda propuesto como la constatación de una coincidencia que no parece ser fortuita. Nos estamos refiriendo a dos expresiones que surgen también de un contexto de concepción pactista de la política y cuya estructura parece ser la reflejada por los textos literarios. Se trata de los *planes* y *pronunciamientos*, de tanta proliferación en España y en América con posterioridad a la adscripción al paradigma de la nación moderna, y tan expresivos de la inestabilidad política que caracterizó a

ambos espacios durante el siglo XIX. Con esto no tenemos ninguna intención de entrar en la vieja discusión de si las novelas de denuncia social tienen más de documento que de literatura, de panfleto que de creación literaria. Simplemente queremos apuntar —algo que, además, trabajaremos en el próximo capítulo— el hecho de que existe en estas obras una dimensión *argumentativa* que está destinada a movilizar y convencer a los lectores, y cuyos recursos parecen excepcionalmente similares a los de los planes y pronunciamientos.

De los primeros, la autora Demélas Bohy dice lo siguiente:

El pronunciamiento simula una *disolución* del cuerpo político y su *refundación* por medio de pactos libremente consentidos por las comunidades de base. [A través de él] el gobierno, juzgado tiránico, es desposeído de sus derechos.<sup>58</sup>

Inmediatamente, agrega:

[En los pronunciamientos] toda tentativa de apropiarse del poder era así precedida de una declaración: los oponentes debían pronunciarse solemnemente contra el gobierno en el poder, afirmar su rechazo a las autoridades por razones legítimas, y anunciar la toma de las armas en virtud del derecho a la insurrección, del cual el pueblo soberano no se desprende jamás, puesto que éste le ha constituido.<sup>59</sup>

En el caso de los planes, cuya función es idéntica a la de las declaraciones insurreccionales anteriores, Colom González explica:

Los *planes* denunciaban en general el estado de cosas que se proponían cambiar, exponían ante la opinión pública el compromiso con una serie de principios e invitaban a los destinatarios del mismo a sumarse a la iniciativa, consistente por lo general en un cambio político para *volver a constituer* la nación.<sup>60</sup>

Unas líneas después agrega: “[e]n la América hispana, los levantamientos reflejaban el trasfondo pactista sobre el que se habían instaurado los regímenes liberales”.<sup>61</sup> La movilización para esos levantamientos surgía, precisamente, de la declaración de esos planes.

---

<sup>58</sup> Marie-Danielle Demélas Bohy, ob. cit., pp. 499-500 [cursivas en el original].

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 501.

<sup>60</sup> Francisco Colom González, “La tutela del bien común”, cit., p. 290 [cursivas en el original].

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 290.

Sería posible, entonces, realizar un estudio de las novelas cuyo enfoque tenga en cuenta estas coincidencias en contenidos y en objetivos, para evaluar hasta dónde la literatura del siglo XX fue capaz de incorporar unos discursos mucho más antiguos, que adquirieron su sentido original de un contexto político singular, claramente determinado por circunstancias políticas muy precisas, pero que, en todo caso, expresaban una motivación disidente, contra hegemónica, que era lo que a las novelas les interesaba potenciar, y para lo cual ya no podían contar —como los textos narrativos de las décadas anteriores— con la capacidad autocrítica del propio liberalismo.

Para comenzar la última parte del análisis correspondiente a este apartado, resulta interesante retomar un aspecto que ya trabajamos en el final del capítulo anterior. Allí mostramos que, salvo en el caso de *Los ojos de los enterrados*, donde lo que se narra es la puesta en marcha y el devenir de una revolución que está funcionando casi desde las primeras páginas, y salvo quizás en *Hijo de hombre*, por su particular concepción circular del tiempo en el que la revolución termina y recomienza una y otra vez, en todos los demás textos la decantación por la lucha explícita contra el poder se da al final, como el último gesto al alcance de las comunidades. Al ubicarlo como el episodio culminante, las ficciones se aseguran que, durante el resto de la narración, quede demostrado un hecho doble: de un lado, que la exposición convincente de abusos y atrocidades dé cuenta de lo intolerable de la situación que deben sufrir los personajes, situación que se va haciendo cada vez más grave a medida que avanza la acción; de otro, que resulte evidente que ninguna otra medida es capaz de hacer frente a lo que aparece como la inminencia de la propia disolución. En todas las novelas se describen instancias en las que los personajes acuden a las autoridades establecidas o apelan a la ley, para defenderse. En todos los casos, ellos son intentos fallidos que ponen de manifiesta el grado de degradación al que ha llegado la sociedad. A través de esta doble constatación, la literatura muestra que la apelación al derecho de resistencia se ha vuelto imprescindible y, por lo tanto, deja de ser una opción para convertirse en una necesidad.

A este respecto, existe un elemento que merece nuestra atención y que, aunque no se da en todos los textos, es igualmente representativo de esa línea que cruzan los protagonistas cuando deciden resistirse. Se trata de un episodio aparentemente secundario o de importancia menor en el desarrollo de los acontecimientos que, sin embargo, tiene un efecto desproporcionado a su significado: es el que desencadena la acción rebelde. A nuestro juicio, dichos episodios aparecen justamente para marcar el

límite entre lo tolerable y lo intolerable y son, por tanto, los que dejan en evidencia que la insurrección es la única vía posible. Se podría decir que la propia gratuidad del acontecimiento es el indicio de que la insurrección se ha vuelto un imperativo.

En *Chambacú, corral de negros*, la muerte de la madre de Atilio a manos de un soldado que le pisa la cabeza hasta ahogarla, para que no siga preguntando por el cadáver de su hijo, es lo que desata la condena colectiva y moviliza finalmente a los negros de la isla. Ese es el punto en el que deciden salir a la ciudad, con el ataúd en alto, para reclamar que sean tratados como ciudadanos. En *Las tierras flacas* sucede algo parecido con la ceguera de la madre Matiana. Aunque aquí no se puede decir que el episodio sea estrictamente secundario, no participa tampoco directamente del conflicto con la máquina de coser, que es el símbolo a través del cual se expresan las injusticias. La ceguera de Matiana produce un levantamiento general de los habitantes del llano que saquean la casa de don Epifanio y, no por casualidad, en el mismo acto devuelven la máquina de coser a sus dueños originales, Merced y Rómulo. Finalmente, en *Todas las Sangres* tiene un significado similar la muerte de Bellido frente a los militares que vienen a desalojar a los sampedrinos. Es, como la ficción deja claro, una muerte gratuita, producto de la reacción intempestiva e inmotivada del subprefecto. Frente al cuerpo muerto del herrero, se da el primer gesto de resistencia a la autoridad que adelanta, de alguna forma, lo que después van a llevar a cabo los indígenas:

—¿Por qué me han matado? —preguntó. [...]

Se quebró. Echó algo de espuma por la boca; cayó de espaldas y se quedó inmóvil. Nadie se le acercó.

—[...] Soy el teniente alcalde de San Pedro. Conteste a la pregunta. Los cerros, la plaza, la Santa Iglesia, el pueblo, le escuchan —dijo don Froilán, dirigiéndose al subprefecto.

[...]

—Orden del gobierno —dijo.

—Con su boca, orden del gobierno. ¡Cómase ahora el cadáver! Usted lo puede hacer —le dijo don Froilán.

La luz que brotaba de sus ojos apenas abiertos no dejaba desenvolverse al estafador.

—¡Cómase el cadáver, delante de la Santa Iglesia!<sup>62</sup>

Y en *Redoble por Rancas*, aunque no existe un episodio singular que claramente indique ese límite pasado el cual es imposible seguir obedeciendo —es decir, en el que la resistencia se convierte en la única alternativa—, hay, sí, una frase que reconoce explícitamente esa frontera. Una frase que es dicha primero por Fortunato, el héroe de

---

<sup>62</sup> José María Arguedas, ob. cit., p. 383.

una de las dos historias de la novela, y que luego retoma el narrador: “Aquí ya no se puede retroceder. Retroceder es tocar el cielo con el culo.”<sup>63</sup>

Lo dicho apunta, entonces, a un dato esencial: la sublevación es el momento en que la sujeción hacia el poder finalmente se abandona de forma deliberada. Y ello comporta en la ficción dos aspectos relacionados que es importante deslindar. Por un lado, la sublevación es un acto destinado a los demás, desde el momento en que su intención es obligar al reconocimiento de un límite cuya existencia se ha desconocido, es una respuesta a la autoridad, y la autoridad es su destinatario. Las palabras de Benito Castro al final de *El mundo es ancho y ajeno* son reveladoras en este sentido: cuando la comunidad decide tomar las armas, lo hace pensando que “[q]uién sabe los gobernantes comiencen a comprender que a la nación no le conviene la injusticia.”<sup>64</sup> Por otro lado, es también el reencuentro de los personajes con una facultad, con un atributo que, para todos ellos o para algunos de ellos, representa un descubrimiento y un aprendizaje, una especie de reapropiación de una vieja función olvidada. En eso consiste también el proceso que narran las ficciones hasta llegar a las insurrecciones o revoluciones finales. En ninguno de los textos los protagonistas colectivos aparecen como sabiendo de antemano que tienen a su disposición la posibilidad de resistirse. Aunque trataremos este aspecto en profundidad en el siguiente capítulo, podríamos decir ahora que esa sería, precisamente, la función de los héroes en las novelas. Benito Castro, Rendón, Fortunato, en cierto sentido Merced, en *Las tierras flacas*, Máximo, Tabío San, Kiritó, todos ellos cumplen, en el recorrido de la narración, con el objetivo de enseñar que la resistencia es, no solo una respuesta posible, sino un derecho que deben usar ante la tiranía. Hay, se podría decir, un reaprendizaje de la ciudadanía.<sup>65</sup>

Llegamos, de esta manera, al último aspecto relevante de este apartado, que funciona de forma unánime también para todas las ficciones: quien toma la decisión de resistir es siempre la colectividad, como conjunto, y ello no puede pasar desapercibido para una interpretación como la nuestra que pone de relieve conceptos de carácter

---

<sup>63</sup> Manuel Scorza, ob. cit., p. 281. La frase aparece nuevamente en la página 345, en boca del narrador: “Fortunato tenía razón: retroceder allí era lastimar las nubes con el culo.”

<sup>64</sup> Ciro Alegría, ob. cit., p. 487.

<sup>65</sup> Hablamos de *reaprendizaje* porque, como veremos en el siguiente capítulo, las novelas construyen una especie de memoria épica del pueblo en la que la resistencia es uno de sus elementos fundamentales. Sin embargo, y a la par, proponen también que esa facultad se ha venido actualizando y olvidando a lo largo de la historia, en un ciclo que termina invocando una resolución milenarista. A este respecto, un ejemplo claro es el comentario del narrador de *Redoble por Rancas* ante la arenga de Fortunato para instar a los ranqueños a luchar contra el Cerco: “En los ojos se apagaba y se encendía, nacía y renacía un coraje extinto.” Manuel Scorza, ob. cit., p. 281.



eminentemente colectivo como son *plebs* o *populus*. Si pensamos en cómo están construidas las ficciones, veremos que todas ellas hacen fracasar los proyectos individuales de restauración de la justicia. Quizás *Redoble por Rancas* es el ejemplo más claro porque sus dos líneas narrativas tienen dos protagonistas evidentes —la colectividad de Rancas, cuyo héroe es Fortunato, y Héctor Chacón, quien intenta por todos los medios hacer justicia por su propia mano— y en gran medida el fracaso de este último se debe a que se niega a escuchar, tanto las advertencias de sus compañeros en relación a su captura, como las voces que le dicen que la comunidad no está preparada para secundar su lucha. De manera ejemplar, el desconocimiento por parte del nictálope del aspecto colectivo que supone la resistencia al poder, lo coloca muy cerca de un personaje encerrado en un heroísmo soberbio cuyo móvil parece terminar siendo solamente la venganza. Algo que, por lo demás, deja claro el texto cuando narra la reacción de Héctor ante el castigo que recibe su padre: “Fue la primera vez —tenía nueve años— que la mano de Héctor Chacón, el Nictálope, sintió sed de la garganta del doctor Montenegro.”<sup>66</sup> Lo mismo sucede en *Chambacú, corral de negros*, con Máximo. Los libros que Máximo lee son, para su madre, una pérdida de tiempo, una actividad que lo desvían de su verdadera obligación: sustentar a la familia. La novela hace referencia además, en varias ocasiones, a la ingratitud de aquellos que, habiendo sido defendidos por Máximo en sus reclamos, luego le dan la espalda o se niegan a secundarlo. Solo cuando la isla se enfrenta a una amenaza que es global y que pone en riesgo la vida y el bienestar de todos, la comunidad en su conjunto se vuelve protagonista de la resistencia y, después, marcha en esa procesión que rompe las fronteras de Chambacú hacia la ciudad.

Las palabras los golpeaban de arriba abajo. Un martinete que les enterraba los pies más profundamente en la isla. Les crecían raíces. Un cuerpo junto al otro, el mismo aliento, formaban una muralla sólida, fuerte. Los gendarmes rondaban la plaza. Oían. Pudieron fácilmente destruir la empalizada de mangle de los ranchos, pero no sabían cómo desbaratar el muro de negros.<sup>67</sup>

Otro ejemplo claro es el de *Todas las sangres*, puesto que aquí se excluye toda posibilidad de que sea don Bruno —o cualquier otro personaje colectivo o individual que no haya hecho esa transformación hacia la *plebs* que mencionábamos en el capítulo anterior— quien lleve a cabo el proceso de transformación que le toca a hacer a los

---

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 204.

<sup>67</sup> Manuel Zapata Olivella, *ob. cit.*, p. 185.

indígenas por sí mismos. El hacendado siente que es su responsabilidad acabar con los que considera son los dos grandes representantes de la responsabilidad por las injusticias cometidas —don Lucas y su propio hermano, Fermín—, pero, en el momento en que Rendón y los indígenas de la hacienda “La Providencia” deciden entregar sus vidas para defender la tierra, abriendo paso con ello a ese “río subterráneo” que se escucha al final, don Bruno está preso en la ciudad, literalmente excluido de la acción. Se podría rastrear el mismo recorrido si seguimos las vicisitudes de Tabío San, en *Los ojos de los enterrados* —donde el proyecto individual de Juambo para redimir a su padre también fracasa y termina en la locura del mulato—, de Cristóbal Jara en *Hijo de Hombre* o, incluso, de Merced y Rómulo en *Las tierras flacas*. De modo que, para las ficciones, y si efectivamente estamos hablando de una actualización de la concepción pactista que se asienta sobre una supuesta reciprocidad entre gobernantes y gobernados, la *plebs* es la que invoca para sí ese derecho a resistirse a la tiranía y a cumplir la función de recordarle a la autoridad política en quién reside la legitimidad del poder. Y ello prolonga, a su vez, la vieja idea de raigambre hispánica de que la *potestas* es un atributo *colectivo* que corresponde a la comunidad en su totalidad o a aquellos que, en una situación de perversión del poder, se identifican con sus principios y valores.

Sí, el día de la justicia resucitarán los muertos, pero no los que están bajo la tierra, sino los enterrados en vida, estos hombres que son como esqueletos de carnes transparentes como las alas de las moscas, y hablarán...<sup>68</sup>

## EL FONDO REPUBLICANO

Hemos visto que la interpretación de las imágenes narrativas de la tiranía puede entenderse como apuntando hacia una concepción jurídica que tiene su fondo en la pregunta de quién es el titular de la soberanía y qué le corresponde hacer con ella. Como acabamos de desarrollar, la respuesta a esa pregunta sería que la soberanía reside en la colectividad, y que es de ella de donde emana ese derecho para levantarse contra el poder establecido, cuando este se convierte en una amenaza. Pero también habíamos adelantado que las imágenes de degradación que caracterizan, en la ficción, a una sociedad tiranizada señalaban hacia otro aspecto de la problemática que se relacionaba,

---

<sup>68</sup> Miguel Ángel Asturias, ob. cit., p. 400.

más estrictamente, con la corrupción, lo cual dependía de un juicio cuya raíz no era jurídica sino moral. J. G. A. Pocock, un autor con el que trabajaremos en el transcurso de este apartado, lo formula de esta manera: “Corruption [is] a problem in virtue, not in right, which could never be solved by asserting a right of resistance.”<sup>69</sup> Y un poco antes en el mismo texto había dicho, en relación a esa virtud que luego analizaremos: “‘virtue’ cannot be satisfactorily reduced to the status of right or assimilated to the vocabulary of jurisprudence.”<sup>70</sup> Entraremos, entonces, en el análisis del papel que, a nuestro juicio, le corresponde a la tradición de pensamiento político republicano en la representación que los textos realizan del hombre y de su vinculación ética con la sociedad a la que pertenece.

Debemos, sin embargo, prestar primero atención a una aclaración. De todos los textos literarios elegidos como *corpus* de la investigación, hay algunos que parecen estar estrechamente vinculados a un lenguaje republicano mientras que otros, aun manteniendo elementos significativos de esta tradición, se alejan de ella en tanto no lo articulan en una estructura total coherente que pueda considerarse completamente republicana o de origen republicano. El primer caso es el de las tres novelas indigenistas, ubicadas para nosotros en una especie de núcleo central donde la vigencia de este pensamiento político es notoria; a mayor distancia de él se encontrarían las del segundo tipo, novelas como *Los ojos de los enterrados* o *Chambacú, corral de negros*. Un caso especial lo constituye *Las tierras flacas*, de Yáñez, que mencionaremos al final del análisis. No obstante esto, aun cuando debamos hablar de un *continuum* en el que los textos se irían colocando dependiendo de su mayor o menor cercanía con las ideas republicanas, sí es dable constatar que los motivos centrales del republicanismo se mantienen a lo largo del *corpus*. Básicamente, estos elementos podrían ser reducidos a tres: la concepción de la corrupción de la *res publica* como un problema moral que tiene su origen en la falta de libertad, entendida como autogobierno o autosuficiencia; la necesidad de un fundamento material que sería el único enclave donde se podrían sustentar los vínculos del individuo con el resto de la sociedad y, en directa relación con esto último, la creencia de que es a través de su personalidad *moral*, arraigada en esa base material, que el hombre participa en la búsqueda del bien colectivo, poniendo su virtud al servicio del grupo y obteniendo de él la estabilidad necesaria para ejercer esa misma participación.

---

<sup>69</sup> J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 48.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 41.

En cuanto a las precisiones metodológicas que estas aclaraciones suscitan, es relevante decir que, debido al alcance de la investigación y al hecho de que en ella hemos preferido dar prioridad a los aspectos que las ficciones tienen en común, más que a sus líneas particulares de filiación o desarrollo, no nos detendremos a analizar las razones de que sea el discurso indigenista el que se encuentra más cerca de la teoría republicana. No queriendo dejar de notar que esa afinidad se da, y de forma clara, no podemos detenernos a analizar sus posibles causas sin correr el riesgo de desviar demasiado la atención del conjunto y perder de vista el panorama completo. Es imprescindible dejar constancia, además, de que muchas de las líneas de análisis que aquí desarrollaremos ya han sido presentadas, sino por extenso, sí en sus manifestaciones esenciales, en el apartado anterior de este capítulo y en gran parte de lo que ya se dijo en el capítulo II, por lo que nos parece conveniente reducir aquí la exposición a la presentación de la interpretación, en la confianza de que el lector podrá recuperar ejemplos de los muchos que hasta aquí hemos dado y remitirse a ideas ya presentadas. Finalmente, y como ya lo hicimos constar para el caso del pactismo, nos abstendremos también en este apartado de ahondar en el camino que pudo haber hecho la tradición política republicana, desde su presencia todavía hegemónica durante el siglo XVII, a pesar de que ya debía rivalizar con las primeras formulaciones del liberalismo, pasando por las revoluciones atlánticas y, luego, por todo el siglo XIX latinoamericano, hasta llegar a las décadas que aquí nos ocupan. Ensayaremos, al final de este capítulo, una posible explicación de esa presencia aunque, como se comprenderá, no podremos brindar una respuesta final ni ofrecer conclusión a demasiadas hipótesis, algo que resultaría arriesgado al no contar con el respaldo de estudios de otras disciplinas que permitieran comprobarlas, y que nos llevaría a un tipo de discurso sociológico o histórico muy diferente al de la crítica literaria.

Toda la teoría republicana, desde el momento en que Aristóteles la construyó alrededor de la *polis* y hasta que debió enfrentarse a su teoría “rival”, el liberalismo, en la Inglaterra del siglo XVII, es una teoría del equilibrio y de la estabilidad, de la búsqueda de una armonía por la cual el hombre individual, los grupos que él forma o a los que él pertenece, y la sociedad como totalidad, pudieran convivir de manera de evitar los riesgos de la disolución en el tiempo y en el espacio, esto es, evitando la degradación o la caída en el caos o —para usar conceptos propiamente republicanos— para evitar la corrupción. Desde sus orígenes aristotélicos, y pasando por su más alto

momento de renovación y reelaboración, que tuvo lugar con el humanismo cívico, durante el renacimiento italiano, la teoría republicana ha tenido como su postulado central que la estabilidad y el equilibrio en una *polis*, en una ciudad o en una República —términos que se aplicaron en general a entidades políticas pequeñas, como las ciudades italianas, y que fue utilizado también con este sentido por Rousseau— dependía estrechamente de la manera en que circulara la autoridad política dentro de la sociedad. Era la autoridad política, es decir, *pública*, lo que debía permanecer equilibrado dentro del cuerpo social si se pretendía garantizar la supervivencia de la República, de modo que si ella quería asegurar su estabilidad, esa autoridad debía ser, por igual, una cuestión del uno, de los pocos y de los muchos, los tres grupos que, según Aristóteles, podían hacerse cargo del gobierno. Asimismo, cualquiera de las formas en que se imaginaba que una República podía sucumbir tenía que ver, precisamente, con que la autoridad dejara de circular entre ellos y se convirtiera en patrimonio exclusivo de alguno de los tres. Este postulado dependía, a su vez, de dos premisas anteriores que, en cierto sentido, resultan aún más fundamentales: en primer lugar, que la política debía ser *ética*, desde el momento en que lo que circulaba no era simplemente una cierta capacidad para administrar la cuota correspondiente de poder, a disposición del individuo o del grupo para cuando quisieran usarlo y de la forma en que quisieran usarlo y, en segundo lugar, que lo que le confería su cualidad ética a dicha autoridad era el hecho de que su objetivo principal fuera la búsqueda del bien común por encima del bien individual o faccional. La autoridad pública, pues, no era un recurso que pudiera ser utilizado a discreción, sino que debía cumplir con dos requisitos esenciales: estar dirigida a asegurar el bien general por encima de cualquier otro bien sectorial, y circular de tal manera a través de los elementos constitutivos de la sociedad como para que nadie pudiera apoderarse de ella y utilizarla al servicio de un interés particular. Eso es lo que hacía de la *polis* una entidad política ética, y eso es lo que volvía a la República la forma más perfecta de dominio político.

La búsqueda del bien común por encima de la de los bienes particulares es un elemento que ya vimos referido al pactismo. Aquí, no obstante, introduce un ángulo nuevo en el enfoque porque no se refiere solamente a una relación entre gobernantes y gobernados, que también, sino más que nada a una noción que ubica en la participación de todos para la consecución de ese bien común la específica *moralidad* de la República. Aunque podría ser formulado como una cuestión de prioridades, el gran

problema para el republicanismo no es cuándo la política deja de ser legítima sino, principalmente, cuándo se convierte en inmoral, en no-ética. Y aquí debemos tener en cuenta otro elemento que está en el corazón mismo de la formulación republicana. Lo *público* de la República es un espacio que no puede existir si no presupone, y no se alimenta de, la reciprocidad entre iguales. Solo se puede hacer converger en la *res publica* la virtud colectiva —el bien común— si el individuo puede considerar que antepone su bien individual o egoísta al bien de la colectividad, al bien de todos, al mismo tiempo que esos “todos”, sus conciudadanos, colocan de la misma forma su interés particular por debajo del general. La confianza en esa reciprocidad, por la cual todos tienden al mismo fin y efectúan una idéntica “renuncia” —aunque esta palabra es, quizás, incompatible con el sentido último de la libertad positiva—, es fundamental en la constitución de lo público; si ella se pierde, si ya no es posible garantizar que los demás busquen también *mi bien* por encima del suyo propio, el entramado de equilibrios entre ciudadanos y entre poderes se pierde, y la República corre peligro de derrumbarse. La respuesta a lo que planteábamos antes como la cuestión central del republicanismo es, entonces, que la política deja de ser *ética* —y por lo tanto *legítima*, pero esto como consecuencia de lo anterior— cuando utiliza lo público, el lugar en el que convergen los ciudadanos de forma equitativa, para satisfacer intereses privados. Ese es el momento en que la autoridad política ha dejado de circular con reciprocidad en la sociedad, y se concentra en unos pocos para satisfacer, en primer lugar, los intereses de esos pocos. Kersting lo expresa de la siguiente manera:

En el republicanismo de la política clásica convergen la cualidad ética de la vida individual y la felicidad de la comunidad. Buscar el bien de la propia alma independientemente del bien de la *polis* y considerar este bien de la propia alma como más valioso que el destino político de la comunidad no se le podía ocurrir a ningún partidario de la política clásica, o a un republicano<sup>71</sup>.

En cuanto al ciudadano, tomado individualmente, debemos dar también una explicación que, unida a lo anterior, nos permitirá pasar al análisis de las novelas. El ciudadano republicano se define, como vimos, por su búsqueda del bien común. En ello consiste su *virtud* específica y, por consiguiente, su moralidad como ciudadano: en su capacidad de anteponer lo colectivo a lo individual en la firme convicción de que es a través de esa jerarquía, y no de la opuesta, donde la plena realización de él como

---

<sup>71</sup> Wolfgang Kersting, *Filosofía política del contractualismo moderno*, p. 65.

individuo, y del grupo como tal, es hace posible. La virtud, para autores como Pocock, por ejemplo, está en el centro mismo de la libertad entendida en su sentido positivo, la que se podría simplificar diciendo que es un impulso del hombre hacia la realización de lo colectivo, que nace de su propio ser y que, por ende, no puede ser ni impuesto desde fuera ni prohibido desde fuera. No se puede obligar a nadie, en sentido literal, a ser virtuoso en la forma en que lo concibe el republicanismo, esto es, a *querer* el bien común por encima del particular y a *querer* estar dispuesto a supeditar el último al primero. Pero tampoco es posible obligar a alguien a no serlo, a desprenderse de esa virtud republicana a través de la cual participa activamente en la cosa pública. Si la búsqueda del bien común es una obligación, no una acción espontánea, si está coaccionada desde el exterior por otra voluntad que la impone como mandato, entonces lo que se busca no es el bien de la comunidad, sino el bien particular de aquel que tiene la autoridad para hacer valer su voluntad por encima de la del individuo en cuestión. De otro lado, si lo que se hace es impedir la manifestación de la virtud, se cercena una parte del hombre que es, nada más y nada menos, la que para la teoría republicana lo define como ser social: un *zoon politikon*, un animal para el que lo político es el medio imprescindible a su propia realización. Lo colectivo es, según esto, una expresión de su propio ser, y no algo que pueda devaluar o escamotear a favor de otros principios. La *vita activa* o el *vivere civile*, que tanto ocupó a los humanistas cívicos del renacimiento italiano, es justamente esta colaboración consciente y activa en la preservación de lo público por encima de lo individual —pero, simultáneamente, en aras de la realización de esa individualidad— que no parte de ninguna forma de coacción o imposición sino de un compromiso con lo colectivo libremente asumido. Virtud y libertad constituyen, pues, el fundamento del ciudadano republicano. Ello, unido a la presuposición de que existe una fundamental reciprocidad en el orden de lo colectivo, y que ella es la responsable de la equidad cívica, forman los tres grandes pilares de la concepción republicana de la política, y del hombre como un ser político.

Si, ahora, intentamos llevar lo que simplificadamente acabamos de exponer a lo que presentamos como hipótesis al comienzo del capítulo, podemos comenzar a interpretar qué conserva esta denuncia de un lenguaje republicano, y en qué medida este mismo lenguaje propone una visión de lo social que puede llegar a dar algunas respuestas fundamentales a los problemas que plantea la ficción.

El problema con la tiranía es doble. Si atendemos a lo que ella implica en cuanto a la circulación de la autoridad, indica que esa autoridad se ha esclerosado y que, en vez de compartirse equitativamente en el espacio público y en beneficio de lo público, ha pasado a concentrarse en un grupo o en unas manos y a promover los intereses privados de ese grupo. En una situación así, la *res publica* es convertida en el ámbito donde lo que verdaderamente se persiguen son fines particulares. El otro problema que ello genera se relaciona con el tema de la libertad que recién expusimos. Romper la equidad de la participación en la República a través de una acumulación de autoridad conlleva la capacidad de imponer a otros la búsqueda de ese bien privado que ha usurpado el lugar de lo público. Es decir, obliga a los ciudadanos a ser dependientes de una voluntad que no es la suya propia —por definición, independiente— y por lo tanto compromete irremediablemente su libertad. Dependencia política y libertad son, así, en el republicanismo, dos términos que se repelen de manera absoluta, de modo que, cuando un individuo es obligado por otros, que han acumulado autoridad para imponerse, a redirigir sus esfuerzos a la búsqueda de ese interés privado, abandonando el servicio de lo público, se genera un estado que puede ser considerado como de *esclavitud*:

Lo que importaba en la definición de la condición de no-libertad —la constrictión— no era tanto el que yo fuera obligado, cuanto que pudiera serlo por obra de la voluntad particular de otro que actuaba en la prosecución de su propio interés [...]. En tal caso, me aproximaré a lo que Aristóteles definía como la condición de esclavo; un ser humano que sirve de instrumento para que otros consigan sus propios objetivos; objetivos que resultarán todavía más viles en la medida en que se obtengan a través de un ejercicio de poder sobre un esclavo, ya que en este supuesto únicamente puede tratarse de apetitos privados y no de la consecución del bien universal. [...] Los que mandan solo pueden ser libres en relaciones recíprocas, porque tan solo en ellas cabe fundamentar la autoridad pública.<sup>72</sup>

Y cuando en una sociedad, individuos que deberían ser libres para ejercer su virtud se ven obligados a la esclavitud, se está en un estado que no puede ser pensado más que como *corrupción*. Esto quiere decir que la República corre un grave riesgo, o que está ya al borde de su desintegración. Aquí es, pues, donde empezamos a descubrir los elementos del republicanismo que nos resultan familiares en la representación de las novelas.

Después del recorrido que hemos hecho desde el capítulo anterior, parece innecesario insistir en que la representación de una situación extrema de dependencia es

---

<sup>72</sup> J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico...*, pp. 216-217.



uno de los elementos centrales de la crítica en la ficción. Desde este punto de vista, lo interesante sería rastrear si ese estado se traduce al lenguaje republicano de la esclavitud y, por consiguiente, de la corrupción de la sociedad. Sin embargo, resultará conveniente detenernos en el primer punto aunque sea con brevedad<sup>73</sup> porque, si prestamos atención a la imagen que nos ofrecen las obras tomadas en conjunto, veremos que el elenco de situaciones de dependencia que representan abarca el abanico completo de los tópicos republicanos respecto al tema —desde el sometimiento a la voluntad individual de un patrón hasta la sujeción política a otra nación que, por definición, anula la virtud colectiva propia—, construyendo de este modo una especie de cadena de dependencias frente a las cuales queda un sujeto moral inerme y sometido a la incertidumbre.

Tomemos, por ejemplo, *Hijo de hombre*. Como se ha dicho varias veces, el texto está bifurcado en dos grandes líneas narrativas, y estas dos historias entrelazadas ofrecen hasta tres imágenes distintas de la dependencia: en el nivel más bajo, por llamarlo de alguna manera, la vida de los hombres y las mujeres en los yerbales, bajo las autoridades de Aguileo Coronel y de Chaparro, su capataz. Una forma de sujeción “personal” en la que se pone en juego el trabajo, pero también la vida física y, por supuesto, la voluntad, aniquilada prácticamente por el hambre, el maltrato y las enfermedades. Una situación muy similar, además, a la que se muestra para las haciendas tradicionales en *Todas las sangres* —los indígenas hambreados y amarillentos, casi espectros andantes—, o en *Los ojos de los enterrados* con la descripción del trabajo en la compañía bananera. Otra imagen de la dependencia en la novela de Roa Bastos es la que se da con relación al gobierno, descrita a través de los horrores de la guerra del Chaco: hombres y mujeres obligados a luchar y a morir por una cuestión de fronteras que no entienden, en nombre de un patriotismo que, o bien no sienten, o bien descubren como falso una vez terminado el conflicto. Y finalmente, la dependencia de intereses extranjeros: el petróleo de las grandes empresas o las tierras de los latifundistas que nada tienen que ver con “la patria” pero que igual moviliza a los hombres al enfrentamiento armado.

Esto último, que en *Hijo de hombre* es solo una mención pasajera que agrava la sensación de los personajes de estar obedeciendo a intereses ajenos, se convierte en el elemento medular de las novelas de temática anti-imperialista: *Chambacú, corral de*

---

<sup>73</sup> Prescindiremos, por consiguiente, de abultar la explicación con más citas, entendiéndolo que las que ya fueron aportadas en este y en el anterior capítulo, para temas muy cercanos al que aquí tratamos, pueden ser recuperadas por el lector.

*negros* y *Los ojos de los enterrados*. Casi se podría decir que la segunda funciona como el reverso de la construcción de Roa Bastos: desde un primer plano que resalta la sujeción simultánea a los Estados Unidos —a través de la compañía bananera— y a un dictador “de turno” que también obedece a los norteamericanos, hasta llegar a la descripción de la tragedia más inmediata de los hombres —en las salinas, en la recolección de ceniza, en la propia bananera, en las cantinas, en el puerto— sometidos ellos también a un patrón que multiplica las dependencias. En el medio quedan ficciones como *Las tierras flacas*, *El mundo es ancho y ajeno* o *Todas las sangres* donde, frente a la presencia de los elementos ya mencionados, como el imperialismo en la última de ellas, lo que ocupa el primer plano es la imagen de una sociedad tiranizada por las facciones.

Para el republicanismo clásico, las facciones eran, dentro de los peligros de desintegración *interna* de la sociedad, el que quizás provocaba mayores temores. Y esto no es difícil de entender. En una entidad política regida por la idea del bien común como su fuente de moralidad, la existencia de grupos que, además de preocuparse únicamente por el bien particular, se disputaran entre sí la autoridad pública para atender con ella a esos fines privados, era algo así como la expresión máxima de la corrupción, el signo de que ninguna virtud era ya posible a menos que se restaurara el bien universal. Los Amenábar y los Córdoba, con su caterva de abogados y jueces; don Fermín, don Bruno, la Wisther & Bozart y los intereses capitalinos, todos luchando por obtener la cuota de poder público disponible; los tres hijos de don Epifanio, cada uno intentado despojar al otro de su autoridad y de ganar adeptos para ese fin, más todos los hijos bastardos, además de Jacob Gallo; son en los textos la representación más fiel de lo que significan las facciones para un discurso de filiación republicana: una situación en la que el individuo es arrastrado por bandos que lo utilizan como instrumento.

Finalmente, *Todas las sangres* y *Las tierras flacas* nos ofrece la descripción de un tipo de dependencia que parece reactivar las diatribas del republicanismo cuando tuvo que enfrentarse al liberalismo, en una sociedad que era cada vez más rica y que tenía mayores posibilidades de lujo y de ocio asociados al comercio como la inglesa del siglo XVII. Una disputa que tenía como eje, precisamente, el del rol de la virtud en esas nuevas condiciones: qué seguridades ofrecían el dinero y el bienestar material y, con ellos, el recién descubierto papel *político* de la ambición, la acumulación y la vida

alejada de la austeridad agraria, en la posibilidad de un *vivere civile* auténtico.<sup>74</sup> Una parte importante del discurso revolucionario de Rendon Willka se relaciona con el rechazo a la atracción que, sobre los hombres, ejerce el dinero y, en general, la ambición. Es de ese núcleo, de hecho, de donde parte su definición entre el “patrón verdadero” y el que no lo es: aquel que utiliza a los hombres como mercancía y el que los sigue considerando como hombres. Esto explica su acercamiento a Bruno, para quien la ambición, si bien partiendo de su conciencia religiosa, es también la mayor condena del hombre. Explica, asimismo, por qué las distintas expresiones que en el transcurso de la novela se van construyendo alrededor de la idea de vivir en conformidad con lo que se tiene, sin el interés por la acumulación —“no hay rabia”, “comunero de corazón”, el hombre y el trabajo “con alma” o “sin alma”— remiten, en última instancia, a esta noción de una personalidad, de una virtud, desligada del lujo y de la sujeción a lo material:

La plata no corrompe al señor, al comunero, que tiene creencia en el patria, en la esperanza de la “juelicidad” del hijo de Dios; corrompe al que ha vendido su alma al ambición qu’es diablo; al creyente lo hace grande por el luz de su alma que alumbra a la gente, a los pajaritos, a toda la superficie de este mundo. [...] La plata no apesta, el alma mala apesta. El oro trae bendición o convierte a la mujer inocente en *ch’aran k’aras*, según sea su dueño.<sup>75</sup>

—¿Tú borracho, patrón? [...] Yo sano. Yo ganando plata con trabajo no más; otra plata es maldición de Dios; hace crecer gusano feo en el tuétano, en la sangre también.

—No estoy borracho, Willka... Te pesará —le dijo el ingeniero—  
[...]

Rendón volvió a reír con cierta inocencia.

—Está bien empresa grande, ingeniero; está bien defender señores pobrecitos; sacar mucha plata de mina también. Estamos iguales, patrón. Comunero no más, comunero Rendón, no quiere plata veneno, plata que no es de trabajo, que no es del Dios.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Dos aspectos resultan, aquí, interesantes. Por un lado, el hecho de que las tres novelas indigenistas proponen una virtud cívica agraria, aunque es en el discurso de Rendón donde, además, se prioriza el rechazo a la pérdida de libertad que tiene que ver con depender del dinero. Envuelto en un lenguaje de trascendencia religiosa —donde “Dios”, en su sentido positivo, se utiliza en general como sinónimo de colectividad—, lo que Rendón ataca es que el dinero, en vez del poder, ocupe el lugar de ese bien particular o privado que distrae y anula, en última instancia, la búsqueda del bien común. En segundo lugar, sería interesante, aunque no podemos acometer ese trabajo aquí, ver hasta qué punto la construcción de un aura de arcaísmo pero, a la vez, de dignidad, asociados a la virtud agraria en el pensamiento y la literatura latinoamericanos, no vienen directamente del legado de la disputa entre el liberalismo y el republicanismo durante el siglo XVII.

<sup>75</sup> José María Arguedas, ob. cit., p. 410.

<sup>76</sup> José María Arguedas, ob. cit., p. 88.

Con un sentido diferente en *Las tierras flacas*, porque aquí el rechazo a la dependencia de lo material se ubica en el pasado —un pasado que parece irrecuperable, lo que constituye el dilema específico que se plantea en la ficción—, las convicciones del abuelo de Rómulo apuntan en la misma dirección. Aunque extensa, merece la pena recuperar la cita porque ella es una muestra perfecta de lo que significa para un lenguaje republicano la negación que esta forma de dependencia conlleva de la libertad y la autosuficiencia:

[...] allá, los hombres y los pueblos son esclavos unos de otros; no se bastan a sí mismos para vivir, ni tienen la libertad que nosotros respiramos; cuando les falta carbón, gasolina o electricidad, andan como locos; si se les agota la existencia de cerillos en las tiendas, no tienen yesca para prender fuego, como nosotros, o no saben hacerlo; las mujeres no pueden salir a la calle si no tienen zapatos o chal; los hombres tienen que usar pantalón; la vida es imposible sin comercios ni gendarmes que vigilen a la gente; una cadena perpetua de esclavitudes; nuestra tierra es pobre, faltan las lluvias con frecuencia, pero por esa misma inseguridad y miseria estamos hechos para bastarnos a nosotros mismos...<sup>77</sup>

Retomando la visión general podemos traer a la luz, entonces, algo que ya habíamos mencionado: la ubicuidad de la tiranía, que es, como lo acabamos de ver, la omnipresencia de una escalera interminable de dependencias que se han dispersado o regado por todo el cuerpo social, y que han conformado un entramado tan tupido de interrelación entre todas ellas que hace imposible identificar de dónde surgen puntualmente o quién está detrás de cada una. Así, los protagonistas, tomados individual o colectivamente, deben resistir a la tendencia a ser convertidos, por este mismo ambiente, en objetos que son obligados a ir hacia uno u otro lado según a quién se vean obligados a obedecer. Y este es, en realidad, el motivo por el cual estamos planteando aquí que la representación narrativa de la tiranía se construye sobre el motivo republicano de la dependencia política y moral. Si todas estas formas de sujeción que acabamos de enumerar pueden ser adscritas a un “repertorio” republicano de problemas, no es porque solo desde ese lenguaje puedan ser entendidas así, o porque solamente el republicanismo se haya ocupado de ellas; podemos adscribirlas a él porque aparecen en las ficciones unidas a otra problemática que es, esta sí, medularmente republicana, y que tiene que ver con la condición de aquel que está sometido a la dependencia. Una condición que apunta directamente a la ausencia de libertad y a la denuncia de un estado

---

<sup>77</sup> Agustín Yáñez, ob. cit., p. 20.

de cosas en el que el hombre ha perdido su capacidad de actuar cívicamente desde su propia personalidad, sin que medien interferencias externas y en íntimo acuerdo con sus propias convicciones; esto es, un hombre a quien se le intenta suprimir su capacidad de actuar *moralmente* y, por tanto, que deja de ser un ciudadano:

Si el hombre de bien solo podía practicar su virtud en el marco de la ciudadanía, el colapso de ese marco, ya fuera a causa de una innovación violenta o del incremento de la dependencia de unos hombres respecto de otros, corrompía tanto la virtud de aquellos que tenían el poder, como la de los que carecían de él. El tirano nunca podía ser un hombre de bien y virtuoso porque carecía de conciudadanos.<sup>78</sup>

El punto al que llegamos es, en consecuencia, el de la esclavitud. Si desde un enfoque jurídico, que vimos a través del pactismo, no ser ciudadano significaba no tener la oportunidad de consentir a aquello que se debe obedecer, desde este otro, no ser ciudadano significa perder la dirección de la propia personalidad y de los propios intereses. Eso es lo que quiere decir ser un esclavo: estar impedido, por fuerzas externas, para decidir sobre los asuntos propios. De lo que se está hablando no es, pues, de la ausencia o negación de un derecho, como podría ser interpretado desde aquel marco pactista o iusnaturalista, sino de una privación que afecta a la condición misma del sujeto: la de no poder ser responsable de sus propios actos ante sí mismo y ante la colectividad. Con ello arribamos, a su vez, al otro punto neurálgico del lenguaje de filiación republicana: la autosuficiencia, la autonomía y el autogobierno, como fundamentos de la libertad. Antes de pasar a este punto, veamos algunos ejemplos.

La representación de los personajes colectivos como esclavos aparece de forma clara en algunas de las propuestas narrativas. En *Redoble por Rancas*, por ejemplo, el último personaje encargado de ayudar a Héctor Chacón en su venganza, Pis-Pis, resume así su situación ante la omnipotencia del doctor Montenegro: “Mentira decimos que somos libres. Somos esclavos. La única forma de salir adelante es matando”<sup>79</sup>. En general, no obstante, el tema es tratado en este texto a través del motivo de la cárcel o del prisionero, donde la omnipresencia del Cerco habla elocuentemente de la ausencia de libertad: Rancas, como las demás poblaciones, queda encerrada en sí misma y condenada a la inanición, al no poder acceder a los pastos con que alimentar a sus animales: “¡Han cercado Rancas! ¡Han cercado Villa de Pasco! ¡Han cercado

---

<sup>78</sup> J. G. A. Pocock, ob. cit., p. 246.

<sup>79</sup> Manuel Scorza, ob. cit., p. 333.

Yanacancha! ¡Han cercado Yarusyacán! ¡Encerrarán el cielo y la tierra! ¡No habrá agua para beber ni cielo para mirar!”<sup>80</sup>

En *Las tierras flacas*, la referencia es explícita en boca de Rómulo —quizás el verdadero portavoz de una forma de comunidad republicana que él busca por todos los medios no dejar morir— y se confunde con aquello que decíamos acerca de las consecuencias ontológicamente perversas de la tiranía, porque aquí la esclavitud es también un proceso de bestialización: “Se acabó en la Tierra Santa la dignidad. Hasta la esperanza se acabó. Se acabó la vergüenza. Ya ¿qué nos queda? Nos queda el destino de ser herrados el día de mañana como bueyes.”<sup>81</sup> El significado es similar a este último en el caso de la comunidad de Rumi. Cuando reciben las noticias del desalojo final, se expresa también en ellos la conciencia de estar al borde de una negación de lo humano, lo que, para los indígenas, implica la muerte:

La ley nos ha sido contraria y con un fallo se nos quiere aventar a la esclavitud, a la misma muerte. Álvaro Amenábar [...] ambiciona unos miles de soles más y va a sembrar coca en los valles del río Ocros. Pa eso nos necesita. Pa hacernos trabajar de la mañana a la noche aunque nos maten las tercianas. Él no quiere tierra. Quiere esclavos.<sup>82</sup>

Y, para citar un ejemplo más, en *Chambacú, corral de negros*, Máximo acude a la metáfora del yugo para hablar del efecto que tiene el hambre y la miseria sobre los negros, en general, y sobre los habitantes de la isla, en particular. Sus palabras trazan, en pocas líneas, la historia que va desde una esclavitud verdadera a una esclavitud impuesta por las dependencias:

Después de nuestra guerra de independencia, los fugitivos cimarrones regresaron a la ciudad. Encontraron nuevos amos que les pagaban salarios de miseria. El hambre es un yugo más pesado que los grilletes. Aquí nos ves. [...] Los redimidos de Pedro Claver continúan buscando un santo. Creen en la liberación por el milagro. Es la herencia de tantas bendiciones.”<sup>83</sup>

Más allá de los ejemplos puntuales que podamos traer a colación, el punto que debe interesarnos es que, aunque en algunos textos no se genere la imagen del esclavo como tal, en sentido estricto, la representación de los personajes colectivos está igualmente construida en torno a la idea de que su situación es de esclavitud. Ellos se

---

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 282.

<sup>81</sup> Agustín Yáñez, *ob. cit.*, p. 113.

<sup>82</sup> Ciro Alegría, *ob. cit.*, p. 487.

<sup>83</sup> Manuel Zapata Olivella, *ob. cit.*, p. 193.

ven incapacitados por hombres que, sin embargo, deberían ser conciudadanos, para hacerse cargo de sus propias vidas. En este sentido es que se puede decir que las novelas equiparan la libertad de los indígenas, negros y campesinos, a la idea republicana de un hombre autogobernado. Cuando la comunidad de Rumi decide retirarse a las tierras áridas de Yanañahui, lo hace porque quiere evitar un encuentro con las fuerzas de la ley que, sabe, le será contraria. Pero de manera más fundamental, lo hace para conservar la posibilidad de tener el control de su propia existencia, para poder seguir viviendo según un criterio y un modelo que es el suyo propio, resultado en parte de una comunidad de costumbres, pero asumido voluntaria y conscientemente. Cuando, a lo largo de *Todas las sangres*, se van rompiendo las dependencias de los indígenas hacia los hacendados, lo que ocurre inmediatamente es la recuperación, por parte de estos últimos, de esa facultad de tomar decisiones propias. Sucede las dos veces en que Bruno castiga a un hacendado —Cisneros, primero, luego don Lucas—: lo que allí se narra es la disposición inmediata de las autoridades indígenas para comenzar otra vez a dirigir la vida comunitaria, según sus propias convicciones y su conveniencia. Si pensamos en *Chambacú, corral de negros*, la frase de Máximo —“reclamo el derecho simple de ser lo que somos”<sup>84</sup>— no parece apuntar a un “derecho” entendido en el sentido del apartado anterior, sino precisamente a esa libertad que consiste en expresar lo propio, desde la propia subjetividad, sin obliteraciones ni restricciones. La reivindicación de esta literatura de denuncia tiene que ver, así, con la libertad entendida como la facultad de los protagonistas de ser responsables de sí mismos, sin lo cual, parecen decir las novelas, se convierten en bestias, fantasmas, o esqueletos sin vida.

Sin embargo, la reivindicación de libertad que se hace evidente en los textos puede decirse que responde a un lenguaje republicano en un sentido todavía más profundo, porque va acompañada de otro elemento que le resulta inseparable: la tierra. Como reclamo de devolución, de restitución a sus verdaderos dueños, está presente en todos los textos y hace referencia a un despojo que se describe como ilegítimo. Pero su significado va mucho más allá si aceptamos que, además de ser lo que asegura la supervivencia física de las comunidades, en tanto provee de sustento, es también el espacio donde ellas enraízan su identidad y su felicidad —o la posibilidad futura de la segunda— y desde donde cifran su sentimiento de pertenencia. Como lo hacíamos notar

---

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 188.

al principio, esto resulta evidente en las novelas indigenistas y, sobre todo, en dos de ellas: *El mundo es ancho y ajeno* y *Todas las sangres*.

Toda la primera parte de la novela de Alegría está dedicada, de hecho, a mostrar que la tierra es fuente de alimento para los indígenas de Rumi, pero sobre todo de felicidad y armonía con el resto de los hombres y con la naturaleza. Los ciclos de la vida agraria, la simpleza asociada a ella y el sentido de una trascendencia relacionada con la herencia de generaciones, hacen de la tierra algo más que un soporte material de la vida. Ella se representa en la ficción como siendo el lugar de unión en todos los sentidos: de los indígenas entre sí, del hombre con la naturaleza, de los vivos y los muertos a través de la memoria colectiva, del presente y el futuro, a través de los hijos, y, también, de Rumi con el resto de la nación. Detengámonos, sin embargo, un momento, en uno de los pasajes descriptivos de la novela que, si bien puede ser una referencia mimética a los rituales y costumbres indígenas, permite transmitir esa noción de que el suelo, donde se planta el maíz y donde pastan los animales, tiene la potestad, además, de convertir al hombre en un ser pleno y fértil:

Juan parecía una rama y Simona parecía un fruto y ninguno rebasaba los veinte años. Pusiéronse a retozar, separándose del grueso de los cosechadores. Simona corría riendo y Juan hacía como que no lograba alcanzarla. De pronto la atrapó y ambos se poseyeron con los ojos. El habló al fin: —¿A que te tumbo, china? —A que no me tumbas... Bromearon forcejeando un rato —Simona era recia— hasta que rodaron entre las melgas. Y cubriendo la gozosa alianza de dos cuerpos trigueños se alzaba el maizal de rumor interminable, mazorcas cumplidas y barba amarilla.<sup>85</sup>

Aunque con variantes, la descripción aparece también en la obra de Arguedas para mostrar la vida de los comuneros de San Pedro de Lahuaymarca, a quienes repetidamente se los describe como “libres”. Como en *El mundo es ancho y ajeno*, la libertad asociada a la vida agrícola tiene que ver con el alimento, pero también con los símbolos de la plenitud, la fertilidad y la felicidad:

Entre cantos y danzas estrenaron los nuevos andenes de maíz. Arrastraron sobre la tierra nueva a doncellas, primero, y luego a las mujeres más fecundas. [...] Luego danzaron la antigua k'achua, únicamente los solteros, ya al oscurecer, al compás del coro de las muchachas. [...] los mozos y mozas se dispersaron por el campo donde la pequeña sombra de los arbustos se extendía, más en el ardiente pecho de las doncellas que en la tierra hecha transparente por la luz de la luna. Las novias se convertían en mujeres;

---

<sup>85</sup> Ciro Alegría, ob. cit., p. 148.



gozaban el mundo, lo bebían, transmitiendo a la tierra el fuego de sus cuerpos tiernos.<sup>86</sup>

Claro que, en muchos aspectos, este es un mundo perdido para la novela porque, como hemos visto por extenso, la vida de los colonos de hacienda es muy diferente. El proyecto de Rendón, sin embargo, que en principio no tendría necesidad de la tierra como tal para realizarse, está fuertemente unido a ella. Su “revolución” tiene que ver con devolverle al indígena la dignidad perdida, para que pueda sentirse un semejante del resto de los hombres, y para que pueda hacer valer su vida ante los demás. Bien mirado, el ideal que propone no está muy lejos del de la reciprocidad que surge de considerarse todos iguales:

Yo, yo, padrecito K’oyowasi, yo voy a hacer que en vez de la lágrima que es para el arrodillado, salga fuego, más que del infierno, de los ojos de tus hijos. Y entonces no vamos a responder ante Pukasira, ante Crucificado; ante el hermanito ha de responder el que quiera fregar a su hermano.<sup>87</sup>

Sin embargo, Rendón asienta esta transformación en la propiedad comunal, como si ese fuera el único soporte desde el que ella pudiera llevarse a cabo y adquirir sentido. Y es que, para Demetrio, solo a través del aprendizaje de la defensa de la tierra el indígena puede volver a aprender cómo defender su vida. Las palabras que pronuncia ante los colonos de La Providencia, al final de la novela, proponen una ecuación clara: la tierra hace al hombre libre y, con ello, lo convierte también en un *Hombre* en el pleno sentido de la palabra. Por eso, cuando los colonos de don Lucas finalmente comen lo que la tierra da, como dueños, lo hacen como “gente verdadera”:

¿Están viendo la luz el sol, pukasiras? Nosotros somos pukasiras, no “La Providencia”. ¿Están viendo la luz del sol? Los gendarmes van a venir quizás mañana, quizás dentro de tres días, y van a querer apagar el sol. ¿Pueden apagar el sol? No pueden apagarlo. Así tampoco nos quitarán la tierra. Que cada hombre muera en el sitio que la hacienda le ha señalado para que trabaje. [...] al come-gente de don Lucas, nuestro patrón lo ha matado, y los colonos han bajado a las tierras de la hacienda. *¡Estarán comiendo bien a esta hora, como hijos de Dios, después de no sabemos cuánto tiempo! ¡Estarán comiendo como gente verdadera los indios que fueron de don Lucas! Ahora ya no pertenecen a nadie.*<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> José María Arguedas, ob. cit., pp. 59-61.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, p. 148.

<sup>88</sup> José María Arguedas, ob. cit., pp. 466-467. [cursivas nuestras].

Quizás es en *Redoble por Rancas*, de los tres textos indigenistas, donde la defensa de la tierra aparece asociada de manera más explícita al sustento. En cierta medida, ello es un resultado de que el Cerco priva a los ranqueños de pasto para sus animales y, por ende, la amenaza es directamente la de una aniquilación idéntica a la que sufren por hambre las ovejas y los cerdos. Sin embargo, en el trastocamiento de proporciones cósmicas que sucede a la invasión del Cerco, en la obstinación de Fortunato para enfrentarse a Egoavil, en la lucha del Personero Rivera para poder decir lo que la comunidad significa para él, la narración alude a que la tierra es, en realidad, el lugar donde se asienta la identidad de la comunidad a través del tiempo, y una existencia que, a pesar de ser pobre, los ranqueños pretenden defender incluso con sus vidas. Todo lo que el personero Rivera calla ante los militares que vienen a desalojarlos es, de hecho, ese significado añadido del que estamos hablando:

Quería hablar, informarle al alférez que ellos, los comuneros, pisaban sus propias tierras, que si les daban tiempo exhibirían títulos expedidos por la Audiencia de Tarma, pergaminos emitidos antes que el alférez, que el bisabuelo del alférez, naciera, que solo vivir en esa estepa enemistada con el sol es ya una hazaña, que esos pastos no producían nada, que en esa pampa donde el sol calienta una hora, un saco de semilla produce apenas cinco sacos de papa, que ellos casi no conocían el pan, que solo en los buenos años podían comprarle a sus niños galletas de soda, que ellos...<sup>89</sup>

Lo que no dice el personero, se dice en el capítulo II. Allí se presenta, de forma conjunta, el descuajamiento del orden universal y la carrera de Fortunato para avisar a la comunidad de la llegada de los militares y de la necesidad de defenderse. Mientras el personaje corre, el narrador avisa: esa tierra que les quieren quitar es, para él, la memoria de su propia historia:

Borrosamente adivinó la pampa. Cada roca, cada charco, cada mata, monótonas, idénticas para los extraños, eran inolvidables para él. Corría, corría, corría. En esa estepa maldecida por los forasteros, odiada por los choferes, en ese páramo donde solo consuelan dos o tres horas de sol, él, Fortunato, había nacido, crecido, trabajado, maravillado, conquistado y amado. ¿También moriría? Sus ojos abarcaron el continente de ovejas muertas [...] Recordó los nombres de sus animales: *Algodón, Plumita, Flor del Campo, Tuna, Banderita, Negro, Coqueta, Trébol, Ocioso, Bribón y Fortunato* [...].<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Manuel Scorza, ob. cit., p. 371.

<sup>90</sup> Manuel Scorza, ob. cit., p. 161 [cursivas en el original].

En el resto de los textos, aunque con algunas precisiones que luego veremos, la posesión de la tierra cumple el mismo papel que en estos otros tres: ofrece un anclaje trascendente, mucho mayor que el de ser solamente un punto de referencia en el espacio, que se vuelve necesario para que el hombre pueda definir su pertenencia y, desde allí, saber quién es. Aún en el caso de los *Los ojos de los enterrados*, una de esas novelas que merece una aclaración particular, la tierra es lo que une a los vivos y a los muertos a través de un reclamo compartido. Y quizás sea aquí donde más directamente ella refiere a la posibilidad del autogobierno: la memoria del despojo es, también, la conciencia hiriente de que ahora son gobernados por otros. El *chos chos moyón chon*, repetido significativamente por los personajes, hace alusión a ese sentimiento de continuidad en el agravio:

Juambo suspiró. —En la vida yo soy antes que usted, si se puede decir por el orden en que nacemos que en la vida hay antes y después. Lo cierto, en fin, es que yo soy más viejo y recuerdo que en la costa, abajo, en Bananera, cuando nos despojaron de lo que teníamos, se repetía un dicho así como profético del famoso Chipó Chipó Chipopó. Hablaba de que todo esto que está sucediendo ahora, lo verían los ojos de los enterrados, más numerosos que las estrellas... ¡Recobrar las Tierras! [...] —¡Recobrar las tierras!... —sacó Juambo la voz.<sup>91</sup>

Finalmente, cuando el dictador renuncia y la felicidad se materializa con una multitud en la calle, lo que se grita responde a esa noción de que la tierra y la libertad van indisolublemente juntas: “—¡Tierra y libertad!... ¡Libertad! ¡Libertad!...”<sup>92</sup>

En qué sentido se puede decir, entonces, que la tierra tiene, dentro del reclamo de libertad como autogobierno, un significado propio de la tradición republicana. Para responder, es necesario que volvamos la mirada hacia ese sujeto cívico que formaba parte del entramado de reciprocidades sociales y de cuya acción ciudadana se suponía que tanto debía evitar la dependencia de sus semejantes, como que estaba necesitado de una estructura estable que le diera sentido a su acción. El hombre republicano, para ser tal, debía poseer una autonomía radical en la esfera de su intimidad, de su conciencia, y una autosuficiencia en el ámbito de lo material que le permitiera, en conjunto con lo anterior, saberse a sí mismo no sujeto a ninguna otra lealtad más que a la del bien común. La tierra, como veremos, es el sostén de ambas y,

---

<sup>91</sup> Miguel Ángel Asturias, ob. cit., p. 70.

<sup>92</sup> *Ibíd.*, p. 486.

desde esa posición que se proyecta hacia lo individual y hacia lo colectivo, materializa, en el orden de lo real, la identidad de la comunidad.

Si la virtud republicana radica en una esfera de la personalidad que no puede ni debe ser coartada o suprimida desde fuera, so pena de dejar de ser virtud, el ciudadano que forma parte de la *res publica* lo es, en primer lugar, no gracias a la situación social o al cargo que ocupa, sino a su propia concepción de sí mismo como un ser virtuoso, capaz de formar parte del ámbito de lo público. Si, por otro lado, la virtud está estrechamente vinculada a la no dependencia de intereses particulares, ese hombre virtuoso deberá ser, para sí mismo y antes que cualquier otra cosa, un hombre autónomo, es decir, deberá poder percibir en su propio ser una orientación a la búsqueda del bien común que no esté ni manipulada ni contaminada por situaciones de sujeción que, en vez de ligarlo a aquél, lo ligan a algún tipo de bien egoísta. Así, la autonomía del ciudadano republicano no consiste solamente en no responder a voluntades ajenas. Consiste más esencialmente en tener la certeza de que la propia personalidad obra con independencia de criterios externos y de que, por consiguiente, se encuentra arraigada en un centro que es el individuo mismo, ante su propia conciencia. De este modo, el hombre republicano es ferozmente autónomo en un sentido que, en primera instancia, excluye lo externo, puesto que se define por referencia a su propia interioridad, íntegramente libre para decidir acerca del bien común, y para saberse no sometida a castigos ni restricciones por dicha decisión. Esta autonomía de la que hablamos es a su vez, para el republicanismo, la única garantía de una actuación en la dimensión pública que pueda ser descrita como moralmente buena, porque surge del interés “desinteresado” por el bien colectivo, asumido sin constricciones. Pero una autonomía de este tipo, basada en una personalidad integral y no especializada o dividida, no puede ser predicada de un hombre cuya subjetividad esté constantemente supeditada a los vaivenes de la “fortuna”, a lo imprevisible e inesperado de la vida, individual o colectiva, y a los cambios que le puedan ocurrir en su posición con respecto a los demás ciudadanos. La autonomía republicana necesita de unos fundamentos epistemológicos mucho más estables, que le aseguren al individuo que vive en un mundo de estructuras no sujetas a los caprichos y a las inconstancias de los hombres, y donde su propio yo pueda construirse desde la certeza de estar a resguardo de la incertidumbre. Ese fundamento es la propiedad de la tierra.

Las razones son numerosas. En primer lugar, el trabajo de la tierra provee al ciudadano de lo fundamental para cubrir sus necesidades más básicas: alimento, abrigo, vestido; de modo que las dependencias que puedan estar asociadas a ellas —y que lo convertirían prácticamente en un esclavo— están idealmente descartadas. Si se tiene presente, además, que el modelo de posesión de la tierra sobre el que se construye la concepción republicana es el *oikos* clásico, se entiende que, como jefe o cabeza de una familia extendida, la tierra hace posible al *pater familias* demostrar a la comunidad su facultad de autogobierno: la de su propiedad como unidad de producción económica, la de su familia y la de los siervos. En segundo lugar, la tierra fija para el hombre un lugar de pertenencia que es, primero que nada, físico, pero en el que no dejan de proyectarse lealtades y afectos. En este sentido, es una patria pequeña que forma también la patria de la República. Ahora bien, lo importante de este sentimiento ligado al suelo es que provee de una pertenencia comunitaria que está íntimamente vinculada al fenómeno de la participación política. La posesión de la tierra asegura, al resto de los miembros de la comunidad, que el individuo en cuestión es un hombre “libre” y que está facultado para tomar parte en los asuntos públicos debido, justamente, a que esa posesión es la marca visible de la capacidad de dirigir sus propios asuntos. Su tierra es, por así decirlo, su garantía de autonomía, y en esa misma medida legitima su plena inclusión en la *res publica*. Por último, la tierra inserta al ciudadano en un entramado de relaciones que no son solo las que se derivan de su propia comunidad, viva y existente. En tanto la propiedad está estrechamente ligada a la herencia, el hombre pasa a formar parte, a través de ella, de una comunidad intemporal: la de sus antepasados y las de aquellas generaciones futuras que lo sucederán.

Por todos estos motivos, para el pensamiento republicano la tierra tiene un valor que es material y, al mismo tiempo, inmaterial, y que consiste en fijar la existencia individual por referencia a un entrecruzamiento de pertenencias que son las que, al final, producen ese sentido de estabilidad en que la propia personalidad se asienta. En ese nudo de confluencias en que el individuo asume su lugar dentro de la sociedad —como propietario y *pater familias*, como miembro de una comunidad viva y de un orden establecido, y de otra mayor fundada en la herencia y la costumbre—, el ciudadano define su identidad como tal. Por eso lo que se ha llamado la “virtud agraria” se considera un elemento fundamental del republicanismo clásico o aristotélico, y por eso

es que, en muchos sentidos, ser ciudadano sea sinónimo de ser campesino o propietario.<sup>93</sup>

Si, ahora, realizamos la trayectoria inversa a la que hemos hecho, y vamos desde la tierra hacia la libertad, podremos constatar que no solo están indisolublemente ligadas en una auto-referencialidad mutua —el hombre libre lo es porque posee tierras, y poseer tierras es lo que lo convierte en libre o, dicho de otro modo: el hombre libre es aquel capaz de demostrar(se) que se gobierna a sí mismo, para lo cual necesita de una autonomía y una autosuficiencia que solo le da poseer tierra, cuyo gobierno es, a la vez, la evidencia de su libertad— sino que, más importante aún, la tierra se ha convertido en el espacio visible de la identidad moral relacionada con lo público, en tanto en ella están comprometidas la libertad, la virtud y, por ende, la posibilidad de ser un ciudadano<sup>94</sup>:

Una estructura política basada en la virtud “presuponía la existencia de un individuo capaz de regirse y de conocerse a sí mismo, y de una estructura social que el miembro singular de la comunidad política podía conocer lo suficiente como para llegar a desenvolver en ella de manera conveniente el papel que le correspondiera. El fundamento material adecuado a este propósito era la tierra: la propiedad real que se reconocía como lo bastante estable para vincular sucesivas generaciones en un entramado de relaciones sociales pertenecientes o fundadas en el orden de la naturaleza.”<sup>95</sup>

Esta breve exposición teórica nos sirve, pues, para retomar el análisis. Creemos que es posible encontrar en las ficciones un significado muy cercano al de la concepción republicana con relación a la representación de la tierra. Como intentaremos mostrar, aunque en algunas de ellas la figura del *pater familias* o del *oikos* clásico hayan desaparecido, y aunque se haya suprimido también la referencia a una actividad estrictamente agrícola, se sigue conservando una visión de la tierra que, por más distante que pueda parecer de los tópicos republicanos que acabamos de exponer, la

---

<sup>93</sup> La otra versión es la del ciudadano como portador de armas para defender a su patria. Aunque podría hacerse también un estudio de esta idea en las novelas, hemos preferido centrarnos en el de la tierra por ser, a nuestro juicio, el elemento más significativo.

<sup>94</sup> Aunque no entraremos en ello, de aquí se deriva una de las cuestiones más acuciantes para el liberalismo, en el momento de su nacimiento. El hecho de que el pensamiento republicano no haya concebido ninguna virtud específica basada en el comercio, en su sentido moderno —como una actividad sustentada por el dinero, el crédito y la deuda, aspectos de la actividad humana suficientemente volubles como para no poder generar ninguna confianza de estabilidad—, sino que se haya moldeado al calor de más de diecisiete siglos de vida campesina, hizo que el liberalismo estuviera en desventaja a la hora de querer fundamentar la virtud ciudadana en el intercambio comercial y la vida burguesa basada en el interés y en el mercado. Las novelas, aunque no todas puedan ser consideradas “agrarias” en el sentido que aquí le damos, parecen ser un eco más o menos lejano de esta idea de que ninguna *res publica* puede surgir de un fundamento tan inestable como el dinero y el comercio material entre los hombres.

<sup>95</sup> J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico...*, cit., p. 557.

sigue colocando en el centro de las lealtades comunitarias y sigue pensando en ella como el punto estable, visible y material, de la pertenencia social. Lo cual parece funcionar, a su vez —retomaremos este punto en el apartado final—, como una contestación a la ideología liberal, que la considera una mercancía o un bien, desprovista de toda connotación identitaria.

Consideremos, primero, el siguiente aspecto: esa férrea voluntad que expresan los protagonistas colectivos para recuperar la tierra en posesión de manos ajenas, o para evitar su despojo, no está asociada en ningún caso a la pretensión de obtener de ella un beneficio material, que pueda servir para fomentar el enriquecimiento o el lujo, ni a que quede sujeta a la especulación o el comercio; mucho menos está vinculada a la idea de poseerla para generar, a su vez, dependencia sobre los demás. Resulta bastante claro, pues, que uno de los significados que sistemáticamente se excluyen de su consideración es el de suponer que la tierra es, simplemente, un bien material, susceptible de ser intercambiado o equiparado a cualquier otro bien. De hecho, lo que en *Todas las sangres* se les critica a don Fermín y a Cisneros —como empresario y hacendado respectivamente— es que cada uno utiliza la tierra exclusivamente para su enriquecimiento y engrandecimiento personal, despojándola de cualquier otro valor que no sea el de servir de instrumento para generar poder y riqueza. Asimismo, en *Hijo de hombre* uno de los problemas del enfrentamiento bélico es que su justificación ha dejado de ser el sentimiento patriótico asociado al territorio: allí la tierra ha sido convertida en un motivo más de especulación entre dos poderes que se la disputan.

Por el contrario, los personajes colectivos quieren su tierra, ya sea que deban reapropiársela o defenderla, no para venderla o hacerse ricos con ella, sino para conservarla como herencia del pasado o como legado futuro, para construir en ella sus vidas y para obtener de allí lo necesario para que esa vida sea posible. Aun cuando no se trate, dijimos, de una actividad específicamente agraria —lo que sí ocurre con las novelas indigenistas—, la tierra es en este discurso literario, como en el republicano, el espacio donde se sujeta la existencia individual y la de la comunidad, y por referencia al cual esa existencia cobra sentido. Desde esta perspectiva, parece conservar esa función de ser un enclave de la personalidad, capaz de traducirse en el fundamento no negociable que permite a los personajes formar parte de la comunidad, bien porque materializa el vínculo de pertenencia, o bien porque remite a una identidad que, sin esa base material, se dislocaría.

En el *continuum* del que hablamos al comienzo, *Las tierras flacas* de Yáñez es, con todo, el texto que se ubica más cerca del núcleo indigenista. Solo que aquí el proyecto de una personalidad centrada en la tierra, y la consecuente comunidad que ello hace posible, parece definitivamente clausurado con la victoria final de Jacob Gallo. Como ya lo habíamos adelantado, la virtud agraria se traslada hacia el pasado, que es hacia donde se dirige también la idealización de Rómulo. En cierto modo, producto de una evasión frente a las dificultades de su situación, pero también como expresión de una perplejidad ante un uso de la tierra que le resulta amenazante, Rómulo recupera en su conciencia los tiempos de su abuelo que son, para él, sinónimo de una sencillez, una solidez comunitaria y una autosuficiencia, que ya no pueden sostenerse:

no hay más que una madre y una esposa legítima; como con ellas, con la tierra somos una sola cosa, somos ella misma, y es culpa nuestra lo que tengamos que sentir de ella, pues quiere decir que no hemos sabido o podido tratarla como queremos y como se merece; nada tenemos que buscar lejos, y es impropio de hombres el mal pensamiento, no más el pensamiento de abandonarla, sino es para traerle lo que necesite [...].<sup>96</sup>

Hablando de sus propios sentimientos, desde esa interioridad que se expresa en los monólogos interiores intercalados, Rómulo confiesa tener una relación con la tierra a la que está unido el sentido de su existencia:

*Así es como, antes de tener uso de razón, como luego dicen, conocía veredas y rincones, nombres, historias y abusiones de la tierra. Como cualquier árbol o peñasco, me siento y soy parte de ella. Me podrán arrancar de ella, y con toda seguridad llegará el día que me arranquen, como a los árboles podridos o los peñascos estorbosos; pero será para enterrarme en ella misma, esto es: para meterme más dentro de ella, más a su abrigo. [...] Entre mi abuelo y el Tocayo me enseñaron a entender el idioma que habla la tierra, sus gustos y caprichos, que también los tiene.*<sup>97</sup>

Como en las comunidades indígenas, además, es en la tierra donde se sustenta la proyección de la reciprocidad colectiva hacia el pasado y hacia el futuro, siendo el componente material de la herencia intangible de generaciones:

Tenemos que defender a la Tierra Santa de pleitos, como hay en otras partes, que se acaban las familias unas contra otras, y pasan las rencillas de padres a hijos, a nietos, a primos y sobrinos, hasta descuajar la última rama de los

---

<sup>96</sup> Agustín Yáñez, ob. cit., p. 19.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 18 [cursivas en el original].



apellidos. Donde no contamos con garantía más que la confianza que nos hacemos, no hay que destruirla...<sup>98</sup>

En *Chambacú, corral de negros* la tierra no se cultiva y, en ese sentido puntual, ha dejado de ser la proveedora de alimentos y del sustento necesario para la vida física de los habitantes de la isla. Muy por el contrario, en muchas ocasiones la narración se detiene en la descripción de los caños de agua estancada donde los negros intentan pescar algo o donde, directamente, comen almejas podridas. Muchas veces se hace hincapié en que Chambacú es tierra de hambre. Aunque el ejercicio de especular con los caminos que los textos podrían haber tomado es siempre peligroso, uno podría imaginar que, frente a ese panorama, la novela hubiera podido postular la necesidad de abandonar la isla, la posibilidad de un éxodo hacia otros lugares de la ciudad, o cualquier otra alternativa que no implicara, necesariamente, permanecer en la isla y, además, luchar por conservarla. Sin embargo, ese es el objetivo de Máximo a lo largo de la acción y es, al final, la consigna de la resistencia de todos los habitantes. De más está decir, entonces, que la tierra se ha convertido para la ficción en un elemento de un valor más trascendente que el que se asocia a la mera subsistencia.

En primer lugar, esto tiene que ver con una reivindicación que es, si se quiere, estrictamente comunitaria: la isla de Chambacú ha nacido del esfuerzo de todos los negros que habitan en ella, es el resultado de su sufrimiento y de su dolor, y también del sentimiento común de marginación por el que han terminado allí. Numerosas veces se dice que lo que Máximo defiende, apelando a la ley, es ese derecho a permanecer en un territorio que ellos mismos fundaron: “Esta tierra que pisamos no es nuestra. Mañana nos echarán de aquí aunque todos sepan que la hemos calzado con sudor y mangle.”<sup>99</sup> En segundo lugar, la tierra que habitan es también, por el hecho de pertenecer a la nación, de ser una parte física de ella, el legado de los esclavos que murieron en su construcción. De esta manera, la isla de Chambacú es una especie de cordón que une las miserias presentes a la sangre de los esclavos muertos y, como tal, se convierte en un espacio donde se afina la memoria; viva, en este caso, porque relata la misma violencia: “Jamás cambiarán el rostro negro de Cartagena. Su grandeza y su gloria descansan sobre los huesos de nuestros antepasados”<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> *Ibíd.*, p. 78.

<sup>99</sup> Manuel Zapata Olivella, *ob. cit.*, p. 158.

<sup>100</sup> *Ibíd.*, p. 199.

[Los esclavos] morían de hambre, de sed, de peste, de torturas. Se les enterraba en la playa, en el mismo lugar donde morían. Los que sobrevivían cavaban las fosas a sabiendas de que al día siguiente, otros abrirían las suyas. [...] Inge descubría que esa argamasa era una mezcla de sangre y huesos triturados.<sup>101</sup>

Siendo, por tanto, el lugar donde la identidad de los negros cobra sentido, porque ubica una pertenencia que es, simultáneamente, colectiva y temporal, el reclamo se centra en que ella sea, también, esa garantía de autosuficiencia que les haga posible vivir allí sus vidas, y legarlas para el futuro. La mención a los hijos, en la siguiente cita, hace clara referencia a esa necesidad de continuidad en el tiempo con la que se asocia a la tierra, cuando ella representa el valor de la estabilidad:

Resistiremos. Cada rancho será una trinchera. Cada palo un arma. Cada hijo una razón de lucha. Iremos más allá de la resistencia. Exigiremos justicia. Reclamaremos cuanto nos han quitado. Pretenden arrojarnos de estas casuchas que llamamos hogar en vez de darnos lo que nos niegan: trabajo, pan, educación, salud.<sup>102</sup>

*Hijo de hombre*, por su parte, es el texto en el que esta concepción “republicana” de la tierra se da de manera más oblicua, en parte porque la lucha para recuperarla aparece como el telón de fondo de una capacidad más trascendente del ser humano para prolongarse a sí mismo en la memoria y en el ejemplo, en parte, también, porque toda la narración está filtrada por la voz de Miguel Vera, y por una mirada suya que se sabe descuajada de ese mundo campesino abandonado junto con la niñez. Su relato de los acontecimientos no excluye ni la idealización ni el remordimiento. No obstante esto, no deja de ser relevante que, en torno a los dos personajes de mayor dimensión heroica de la historia que va construyendo Vera —Casiano y Cristóbal Jara— se haga especial hincapié en un sentimiento de solidaridad y de comunidad que está ligado, también, a la lucha por la tierra. Como hijo de Casiano, Cristóbal es, en no menor medida, el hijo de ese vagón que se mueve misteriosamente a través del campo y, por ende, el producto de una complicidad colectiva tejida en torno al rencor por la bomba que destruyó la vida y los planes de los revolucionarios que querían recuperar la tierra y la libertad:

La delación de un simple telegrafista había bastado para frustrar la maniobra de los insurrectos y provocar la catástrofe. Pero en el caso del vagón todos se callaron. El jefe de estación, los inspectores de ferrocarril, los capataces de

---

<sup>101</sup> *Ibíd.*, p. 192.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, p. 185.

cuadrilla. Cualquiera, el menos indicado, habría podido alzar tímidamente la voz de alerta. Pero eso no sucedió.<sup>103</sup>

merodeadores, vagabundos, parias perseguidos y fugitivos, hasta los leprosos de la colonia fundada por el médico ruso, habrían ayudado al hombre, a la mujer y al chico a empujar el vagón *para compartir un instante ese simulacro de hogar que avanzaba por la llanura o retrocedía hacia el pasado*.<sup>104</sup>

Cristóbal luchará por lo mismo que su padre, la tierra, y sobre él se tejerá un idéntico sentimiento de solidaridad y de complicidad colectiva que expresa la identificación con un anhelo que se reconoce como propio. Como sucede con el vagón, en Sapukai se crea un muro de silencio en torno suyo que esconde a Cristóbal de las balas: lo protegen María Regalada y su hijo, que lo esconden en el cementerio; también los leprosos, que cubren su retirada en el baile, en presencia misma de las autoridades; lo salvan sus propios compañeros, dando indicaciones falsas acerca de su paradero a los militares. A su vez, Cristóbal pagará con una entrega sin reservas que significará, al final, entregar su propia vida a quien los delató.

Así, aunque de una forma más bien simbólica que explícita, la tierra conserva en *Hijo de hombre* las reminiscencias de esa capacidad para ser el punto de convergencia de las lealtades comunitarias, de manera que en torno a su lucha el pasado y el presente encuentran también una continuidad en la conciencia del agravio y las esperanzas no satisfechas. Como ausencia, la tierra es el centro de una situación compartida que genera esa solidaridad de la que Casiano y Cristóbal son exponentes y que, hasta que no encuentre dónde anclarse, amenaza con no tener fin:

La fuerza de su indestructible fraternidad es su Dios. La aplastan, la rompen, la desmenuzan, pero vuelve a recomponerse de los fragmentos, cada vez más viva y pujante. Y sus ciclos se expanden en espiral. En todo Itapé, como en muchos otros pueblos, fermenta nuevamente la revuelta, en una atmósfera de desasosiego, de malestares y resentimientos.<sup>105</sup>

Otro texto conflictivo es el de *Los ojos de los enterrados*. Como vimos en una cita anterior, la tierra prolonga en la novela la memoria de un agravio que es el drama de Anastasia y Juambo, y el de todos los personajes cuya historia se refiere en el texto anterior de la trilogía, *La casa verde*, donde se narra el despojo que Maker Thompson

---

<sup>103</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 170.

<sup>104</sup> *Ibíd.*, p. 172.

<sup>105</sup> *Ibíd.*, p. 362.

realiza para fundar la bananera de propiedad norteamericana. Pero a través de la temática imperialista, la novela logra hacer coincidir el significado de la tierra como propiedad individual con el que puede derivarse de ser el espacio físico donde se expresa la soberanía de la nación.

En la ficción, la bananera y la dictadura son una misma cosa. *La Fiera*, como es nombrado el dictador, gobierna para los Estados Unidos, mientras que los militares norteamericanos solucionan, a su modo, todos los conflictos que amenacen sus intereses. Tabío San se lo explica así a su amigo Florindo Key:

la dictadura y la Compañía, que los trusts y la tiranía, para hacerlo más amplio, son inseparables, y si el plagio fuera permitido podría decirse que así como la nube lleva la tempestad, la frutera lleva la dictadura.<sup>106</sup>

Esta situación de dependencia nacional, que hace imposible cualquier expresión del autogobierno inherente a la soberanía y que, igual que para la virtud individual, somete a la obligación de salvaguardar los intereses de otros, por encima, en este caso, del de la nación, tiene su origen en esa primera usurpación de tierras a los campesinos que se narra como la aventura del *papa verde*. El imperialismo, aunque ya no se pueda reducir a una cuestión de tierras individuales, precisamente porque ha adquirido una dimensión nacional, tiene allí su primer fundamento. De la propiedad arrebatada a los campesinos, la bananera fundó un poderío que, posteriormente, se tradujo en el control sobre toda la nación, es decir, en el imperio.

De este modo, la tierra, en tanto centro de la existencia individual, se confunde con un proyecto de libertad que es, no obstante, colectivo, y que tiene que ver con la soberanía y no con la personalidad. Pero ese mismo hecho potencia en el texto un nivel simbólico que está, en parte, ausente de demás. Recuperar la tierra para sus verdaderos dueños es el símbolo de un resarcimiento que clausura, simultáneamente, el agravio individual del pasado, y la cesión del autogobierno nacional a los extranjeros, del presente. Tomado así, la victoria final de la revolución podría considerarse como una segunda emancipación: la recuperación de una soberanía centrada en la nación que refiere, metonímicamente, a la del individuo, a quien se le han devuelto finalmente a las tierras que perdió. Por eso, libertad y tierra aparecen como la misma cosa, aunque remitan a dos niveles distintos, y por eso también el pedido de devolución de esta última se hace coincidir con el de la expulsión de los “gringos”:

---

<sup>106</sup> Miguel Ángel Asturias, ob. cit., p. 392.

—¡Tierra y Libertad! ¡Tierra y Libertad!  
 —¡Deeee... vuél... vannos la tierra!...¡Deeee...vuél...vannos...la tierra!... ¡La tierra!  
 Y con gritos redoblados que, luego, a medida que se acercaban a la esquina donde el orador hablaba, se apaciguaron hasta el silencio...  
 —¡LA TIERRA!... ¡LA TIERRA!... ¡La... aaa... a... a... a... a...  
 —¡Fuera gringos! ¡Fuera gringos!  
 —¡Fuera! ¡Fuera!  
 —¡A... fuera! ¡A... fuera! ¡A... fuera!  
 —¡Fuera!... ¡Fuera!... ¡Fuera gringos!...  
 La grito era feroz.<sup>107</sup>

Una vez tendida esta línea entre las novelas se hace evidente que, aunque no podamos hablar de una virtud agraria en sentido literal y para todas por igual, cada una de ellas recupera una visión de la tierra que la coloca en el centro de la identidad individual y compartida y que, por lo mismo, no puede más que representarse bajo el imperativo de un bien que es necesario conservar, aun a costa de la propia vida. Lo que se resalta de la propiedad no es, por consiguiente, ni su aspecto estrictamente productivo ni su capacidad de convertirse en riqueza, sino el de ser un enclave material en el que distintas pertenencias confluyen para darle sentido a la existencia del hombre y para decirle quién es, con respecto a sí mismo y a la comunidad de la que forma parte. Como en el republicanismo, la autosuficiencia y la autonomía moral son dos caras de una libertad que está representada idealmente por la tierra y que, en esa medida, es también aquí una base para la participación y la inclusión en la nación. Quedó claro desde el comienzo, sin embargo, que las novelas intentan dar cuenta de una situación en la que esa libertad está seriamente lesionada y, en consecuencia, es de suponer que algunos de los factores de esa ecuación en que libertad, autogobierno y propiedad se equiparan, está asimismo dañado o ausente. El resultado es una sociedad en la que las dependencias han ocupado todo el espacio público y en el que la corrupción, entendida como la degradación moral de ese espacio, amenaza con hacerlo sucumbir. Teniendo esto en cuenta, y simplificando mucho, el panorama narrativo podría ser dividido en dos. En algunos casos, se conserva la tierra —*Redoble por Rancas, Las tierras flacas, Chambacú, corral de negros, El mundo es ancho y ajeno*—, pero ella ha dejado de garantizar la supervivencia y, por consiguiente, también la autonomía; en otros, la tierra se ha perdido —*Los ojos de los enterrados, Todas las sangres, Hijo de hombre*— y lo

---

<sup>107</sup> Miguel Ángel Asturias, ob. cit., p. 482.

que se relata es la lucha por reconquistarla y recuperar, así, el lugar desde el cual la inclusión en la nación es posible.

En cualquier caso, lo que no se puede dejar de resaltar es que, para ambas situaciones, las ficciones parten de un presupuesto que es contrario al del republicanismo. Mientras que aquél se construye sobre la idea de una profunda concordancia entre el individuo y el grupo al que pertenece, entre el ciudadano y la República, aquí el lenguaje republicano debe ser adaptado a un estado de cosas diametralmente opuesto: los protagonistas colectivos y la nación están enfrentados, y el botín de ese enfrentamiento es, precisamente, la posesión de la tierra y todo lo que viene asociado a ella. Por consiguiente, se impone realizar una puntualización de relevancia: las únicas dos novelas que pueden completar el ciclo previsto por el republicanismo, haciendo coincidir al ciudadano con la nación, esto es, reintegrando al primero al espacio de la segunda, son aquellas dos en las que la restauración resulta victoriosa: *Los ojos de los enterrados* y *Todas las sangres*. En ellas asistimos, al final, a lo que podría ser descrito como el triunfo de la virtud sobre la corrupción. Un triunfo que, en el primer caso, se expresa en la metáfora del reencuentro y re-conocimiento de los miembros de la familia, y que funciona como “contestación” a ese otro pronóstico de *Redoble por Rancas* en el que se anunciaba que pronto se comerían entre hermanos y que la mujer ya no podría dormir más con el varón:

Y los hermanos, hermano con hermano, y los padres con sus hijos y los hijos con sus padres, y los esposos, y los tíos, y los sobrinos, y los primos, y los cuñados, y los compadres, y los criados, se echaban un lambiscón con los ojos y tras mirarse la cara sin decir palabra, mudos de alegría, tontos de llanto y de risa, se estrechaban, se abrazaban, formaban el nudo de los sobrevivientes que se encuentran sanos y salvos después de una agonía de meses y años en la misma casa, bajo el mismo techo, en el morir silencioso de todos los días, de todas las horas, de todos los minutos, tragándose lo que pensaban, lo que sentían, reducidos a cosas domésticas, o embriagándose para no pensar ni sentir...<sup>108</sup>

En la novela de Arguedas, el triunfo sobre la corrupción es la consecuencia simultánea de recuperar la tierra y el sentido de “el patria”, en un acto que parece quedar fundado por la sangre que se derrama en su nombre:

—¡Capitán! ¡Señor Capitán! —dijo en quechua Rendón Willka—. Aquí, ahora, en estos pueblos y haciendas, los grandes árboles no más lloran. Los fusiles no van a apagar el sol, ni a secar los ríos, ni menos a quitar la

---

<sup>108</sup> Miguel Ángel Asturias, ob. cit., p. 473.

vida a todos los indios. Siga fusilando. Nuestro corazón está de fuego. ¡Aquí, en todas partes! Hemos conocido la patria al fin. Y usted no va a matar a la patria, señor. [...] El fusil de fábrica es sordo, es como palo; no entiende. Somos hombres que ya hemos de vivir eternamente. Si quieres, si te provoca, dame la muertecita, la pequeña muerte, capitán.<sup>109</sup>

En el resto de los textos, como es de esperar, el ciclo republicano queda inconcluso, y lo que en este caso potencia la narración es, precisamente, la necesidad de una restauración en el futuro. El tono en ellas, al no poder resolver la fractura que genera la corrupción, se vuelve milenarista, pero lo hace en distintos sentidos. Los dos casos más notorios, y también los más sombríos, son *El mundo es ancho y ajeno* y *Redoble por Rancas*, donde las comunidades indígenas son aniquiladas y lo que resta es la incertidumbre acerca de la vida del indígena en la nación. En el caso de *Hijo de hombre* que, lo indicábamos antes, resalta el valor de la solidaridad comunitaria en la que la tierra aparece como un trasfondo no del todo desvelado, el lenguaje apela a la trascendencia y a la posibilidad de la continuidad en la memoria, especie de sustitutos hasta que el hombre puede encontrar una vida digna. Esa es, al menos, la reflexión de un Miguel Vera que idealiza, desde su propia mirada contemplativa, la fanática valentía de quienes se dan a la muerte luchando por algo:

*Lo que no puede hacer el hombre, nadie más puede hacerlo...*, había dicho él mismo. Y había muchos como él, incontables, anónimos. No estribaba acaso su fuerza en la simplicidad de acatar una ley que los incluía y los sobrepasaba. No sabían nada, ni siquiera tal vez lo que es la esperanza. Nada más que eso: querer algo hasta olvidar todo lo demás. Seguir adelante, olvidándose de sí mismos. Alegría, triunfo, derrota, sexo, amor, desesperación, no eran más que eso: tramos de la marcha por un desierto sin límites. Uno caía, otro seguía adelante, dejando un surco, una huella, un rastro de sangre, sobre la vieja costra, pero entonces la feroz y elemental virginidad quedaba fecundada<sup>110</sup>

*Chambacú, corral de negros* y *Las tierras flacas* desembocan, cada una a su manera, en una clausura del lenguaje republicano. La primera, porque los motivos del republicanismo están como delineados en sus aspectos más elementales: está la denuncia de la falta de libertad como corrupción, que pone en entredicho la constitución moral de la nación como tal; está también esa noción de una identidad enraizada en la tierra que debería proyectarse hacia el resto de la sociedad y, asimismo, se expresa por momentos esa necesidad de abrir un espacio en el que la virtud del ciudadano negro

---

<sup>109</sup> José María Arguedas, ob. cit., p. 472.

<sup>110</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 323.

pueda participar en la virtud colectiva. Sin embargo, el intento de saldar la fractura creada por la corrupción no apela al lenguaje republicano —ni al del sacrificio patriótico ni el del reencuentro del hombre consigo mismo y con sus semejantes— sino que revierte sobre el lenguaje de los derechos. La palabra de Máximo, en este sentido y sobre todo hacia el final de la novela, apunta más hacia lo que se debe exigir, y hacia aquello que se les debería garantizar a los negros en la nación, que hacia una construcción común fundada en lo moral. Así, sus discursos apelan en mayor medida al Estado, como entidad que debe proteger, garantizar y reconocer, que a la nación como comunidad de sentimientos. Esto explica que, en sus arengas, se formulen pedidos —escuela, higiene, pan, salud, alcantarillados, trabajo, calles— que en el resto de las novelas están prácticamente ausentes. Las que son casi sus últimas palabras resultan elocuentes: “Organizaremos una marcha sobre la ciudad para reclamar nuestros derechos”<sup>111</sup>.

Para finalizar, en el texto de Yáñez debemos reconocer al menos cuatro miradas encontradas, de los cuales solo una corresponde plenamente al lenguaje republicano, la de Rómulo. Para este personaje, los conflictos por los que atraviesa Tierra Santa pueden dividirse en dos: el de las facciones que se disputan el poder y que, a medida que avanza el relato, ponen a una mitad del pueblo contra la otra; y el que él mismo debe resolver en el doble frente entre su mujer y don Epifanio, en torno a la máquina de coser. En medio de ese conflicto, su solución es recurrir al único modelo que cree válido, el de la virtud republicana que encarnaba su abuelo, antes de que “el Pifanio” se entronara como cacique. Jacob Gallo, por su parte, representa la restauración de la autoridad central, pero sus proyectos para el llano son opuestos a los de Rómulo. Consisten en modernizar el trabajo de la tierra, convirtiéndola en un factor de rentabilidad, algo que a este último le resulta inconcebible:

modernización de métodos agrícolas; acceso a obras y negocios, entre los que Jacob mencionó reforestación, defensa de suelos, introducción de pastos nuevos, perforación de pozos, construcción de presas, apertura de caminos, sustitución de la agricultura por la ganadería, variación de cultivos remunerativos; uso de abonos, semillas mejoradas y de maquinaria; industrialización de productos; explotación de los bosques en la sierra de Cardos; posibilidades mineras de la región [...].<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> Manuel Zapata Olivella, ob. cit., p. 185.

<sup>112</sup> Agustín Yáñez, ob. cit., p. 92.



De esta manera, el texto se convierte en el relato de esa tensión que atrapa a los personajes entre la tierra como sustento comunitario o como bien generador de riqueza, entre el aislamiento autosuficiente de Tierra Santa o su apertura a los avances tecnológicos, o entre una autoridad abusiva, pero todavía fundada en la reciprocidad moral, o una basada exclusivamente en la ley. Frente a esto, el lenguaje republicano queda cerrado como solución, en parte porque Rómulo lo trae a colación como idealización del pasado y como instrumento de evasión, pero sobre todo porque la narración misma está dividida entre un narrador que parece estar de acuerdo con Jacob Gallo en que esa modernización es necesaria —y, por consiguiente, con recluir la virtud republicana en el pasado— y la voz de Matiana que, sin embargo, recuerda que el camino de Miguel Arcángel es el mismo de don Epifanio y que por allí se va directo otra vez a la corrupción:

*Lo malo es que Miguel Arcángel se dejó arrastrar, desoyéndome y olvidando aquello de con la vara que midieras serás medido y el que a yerro mata... Peor, que trajera soldados. En adelante ya no podrá sostenerse más que sobre las armas y el terror, o sea lo mismo que fincar en arena, según la historia de los Trujillo lo demuestra. Ni dinero ni mañas le servirán. Así es la vida: nadie aprende en cabeza propia; se van unas calamidades y llegan otras; después de los Trujillo, los Gallos.*<sup>113</sup>

## DESDE LA HISTORIA

En este apartado final, trataremos de desarrollar, a grandes rasgos, las trayectorias del pactismo y del republicanismo en Hispanoamérica. A falta de estudios específicos para el siglo XX latinoamericano, en general, y para el contexto en el que se escribieron las novelas, en particular, este breve recorrido nos permitirá apuntar hacia el inicio, al menos, de una perspectiva de comprensión para explicar su presencia en el discurso narrativo de las ficciones trabajadas.

De esas dos tradiciones occidentales de pensamiento político, la que tiene una presencia más clara y, también, de mayor trayectoria en los imaginarios culturales del continente, es el pactismo. En el primer apartado, hicimos referencia a sus orígenes en España, en el siglo XVI, como el resultado de su formulación en un cuerpo coherente de

---

<sup>113</sup> Agustín Yáñez, ob. cit., p. 225 [cursivas en el original].

ideas por los teólogos intelectuales de la Escuela de Salamanca, lo cuales pertenecieron íntegramente al neoescolasticismo tomista. El dato tiene su importancia. Uno de los investigadores que se ha encargado de trazar la historia de la idea de soberanía moderna en occidente, Quentin Skinner, habla de ese episodio en los siguientes términos:

El siglo XVI no solo presenció los comienzos de la ideología absolutista, sino también el surgimiento de su más grande rival teórico, la teoría de que toda autoridad política es inherente al cuerpo del pueblo, y así [de que] todos los gobernantes estarán ‘sujetos a las censuras y privaciones de sus súbditos’.<sup>114</sup>

Y, en breve, agrega:

todas las obras influyentes de teoría política sistemática que surgieron en la Europa católica en el curso del siglo XVI eran, fundamentalmente, de carácter constitucionalista. Como agudamente observó Filmer, buen número de los más destacados teóricos jesuitas de la Contrarreforma se mostraron casi tan interesados como los más ‘celosos partidarios de la disciplina de Ginebra’ por defender la causa de la soberanía popular’.<sup>115</sup>

La importancia del comentario radica en que esa corriente de pensamiento, que abre el camino a la política moderna occidental desde una vía alternativa, es la que luego se incardinará en la cultura política de la América española a través de las universidades y las prédicas jesuitas, incluso con posterioridad a su expulsión, en la segunda mitad del siglo XVIII. El escolasticismo fue la filosofía en la que se educaban las elites intelectuales y políticas del Nuevo Mundo y con ella aprendían esa noción del pacto que originalmente había sido el resultado de las disquisiciones políticas de los teólogos españoles. Más relevante aún, sin embargo, resulta la idea de que esta tradición constitucionalista, como la llama Skinner, no parece haber sido solamente un patrimonio de las elites. Estuvo también en la base de numerosos levantamientos populares, sobre todo cuando las colonias debieron hacer frente a la ola de reformas borbónicas del siglo XVIII, que se interpretaron como una lesión a la autonomía de los reinos —cuyo aumento era, además, un reclamo frecuente— y como una afrenta al orgullo de los criollos, en tanto se negaban sus propios conocimientos y experiencias locales, a favor de una instrumentalización centralizada y distante de los asuntos de las colonias. Autores como Mónica Quijada, por ejemplo, o Antonio Annino, han indicado en algunas ocasiones que el arraigo de las nociones pactistas en la cultura colonial

---

<sup>114</sup> Quentin Skinner, ob. cit., p. 119.

<sup>115</sup> *Ibíd.*, p. 120.

puede haber estado favorecido por una potente tradición municipalista, compartida a lo largo de todo el mundo ibérico, que hacía circular el poder político a través de los distintos estratos de la sociedad, y que habría hecho prosperar una participación mucho más extendida de lo que normalmente se cree y, con ello, una apropiación también más profunda de los lenguajes políticos.<sup>116</sup>

Pero el que, sin duda, es el punto más álgido de la historia del pactismo en América, se da a comienzos del siglo XIX y corresponde con el momento de la eclosión juntista, como respuesta a los sucesos ocurridos en la metrópoli: la invasión de las fuerzas francesas, la vacancia del trono real y la formación de las distintas cortes y consejos de regencia. En esa instancia, y durante todo el primer periodo de incertidumbre acerca de la verdadera situación de España y del rey, la doctrina que fue unánimemente invocada para crear instancias locales de gobierno hasta el regreso de Fernando VII, fue el pactismo. Él proveyó del *corpus* de ideas que hizo posible elaborar una respuesta política a acontecimientos que estaban fuera de toda previsión, tanto para los reinos como para España. Así, el razonamiento que dio fundamento jurídico y legitimidad a las juntas fue, precisamente, que el vínculo de unión entre los reinos y España era la corona y que, una vez usurpado este lugar, la soberanía volvía a los reinos hasta que aquel vínculo se restituyera en la persona del soberano legítimo. Cuando, luego, la autonomía —que constituyó el reclamo central de los americanos en las cortes— les fue negada, los movimientos de independencia se basaron en los mismos principios:

La generación de peninsulares y americanos que dirigió la revolución política después de 1808 había sido educada en las instituciones reformadas de la monarquía española. Si bien estaba inspirada por las nuevas ideas de la Ilustración, sus puntos de vista se fincaban en el pensamiento hispánico, que incluía los importantes conceptos de la soberanía popular y del gobierno representativo. España y América, que constituían uno de los mayores segmentos de la civilización occidental, se nutrían de una cultura europea occidental compartida que tenía su origen en el antiguo mundo clásico.<sup>117</sup>

Carlos Stoetzer, a este respecto, ofrece una lista detallada de todos aquellos intelectuales que tomaron parte en las revoluciones de independencia, y que fueron educados en universidades coloniales donde el pactismo y la idea de la soberanía popular formaron su visión de la política y su comprensión del tipo de relaciones que

---

<sup>116</sup> Ver Mónica Quijada, “España, América y el imaginario de la soberanía popular”, cit.; Antonio Annino, “Soberanías en lucha”, cit.

<sup>117</sup> Jaime E. Rodríguez O., *La independencia de la América Española*, cit. p. 28.

unían a los reinos americanos con la corona española.<sup>118</sup> Mientras, Miguel Molina Martínez matiza la supremacía del pactismo, como única fuente de ideas políticas, a lo largo del extenso periodo que se abrió en 1808, reconociendo que se incorporaron posteriormente ideas y conceptos provenientes de la ilustración francesa y de la experiencia revolucionaria norteamericana. Aun así, insiste en que la fórmula del pacto fue el primer recurso de los criollos y de los españoles para hacer frente al vacío real —y legal— que introducía la presencia francesa:

El *pactum translationis* suarecino fue el argumento más ampliamente utilizado durante la creación de Juntas de gobierno para señalar al titular de la soberanía, establecer la base legítima de la organización política y proclamar el carácter soberano de las autoridades civiles. Tales postulados socavaron los fundamentos del absolutismo y del origen divino del poder regio. De este modo, las teorías escolásticas divulgadas en las universidades coloniales, particularmente en los centros dirigidos por los jesuitas, alcanzaron un alto grado de receptividad por parte de las elites locales. Los Cabildos emergieron como la más oportuna y cualificada voz para defenderlas y, pasado el tiempo, formular proyectos independentistas.<sup>119</sup>

Pero si el pactismo tiene su lugar de privilegio en el tejido de justificaciones teóricas que sirvieron para legitimar la ruptura política de las colonia con la *metrópolis*, es necesario preguntarse qué sucedió con esta doctrina escolástica una vez concluido el periodo de las independencias y, sobre todo, una vez que las bases del sistema político pasaron a ser las de una nación moderna. Algunos estudios sobre la cultura política de las capas más populares de población en Latinoamérica, sobre sus modos de manifestación y participación en lo público, hacen énfasis en que la idea de un pacto entre gobernantes y gobernados siguió vigente a lo largo de todo el siglo XIX, o gran parte del mismo, y fue utilizada de manera recurrente para justificar levantamientos, motines, revueltas o reacciones de distinto tipo frente a situaciones que eran consideradas injustas o ilegítimas. Uno de esos estudios, de Marta Irurozqui, rastrea en

---

<sup>118</sup> “Los padres espirituales de la Independencia se habían educado todos en universidades coloniales, en las cuales el escolasticismo fue la filosofía que se enseñaba, si bien el pensamiento moderno del siglo XVIII no había sido descuidado. La filosofía escolástica fue la base intelectual de los grandes jefes de las Guerras de Independencia, como Mariano Moreno, José Matías Delgado, Cornelio de Saavedra y Manuel Belgrano, en el Río de la Plata; Hidalgo, Morelos y Abad y Queipo, en la Nueva España [...]; Pedro Vicente Cañete, en el Alto Perú; Ignacio Tenorio, en Quito; Camilo Torres, en la Nueva Granada, y Fernando Peñalver, en Venezuela. Sus ideas vinieron de Salamanca, no de París, Londres o Ginebra. En cuanto a los jefes militares, fueron fundamentalmente hispánicos, si bien en la superficie predominaba a veces entre ellos la terminología revolucionaria de la época —la de la revolución francesa y la de Napoleón—. Los generales como Bolívar, San Martín, Santander, O’Higgins, a pesar de su lenguaje revolucionario y de sus gestos napoleónicos, fueron tan típicamente hispánicos que no podrían ser tomados por cualquier otra cosa.” Carlos Støtzer, *ob.cit.*, pp. 163-164.

<sup>119</sup> Miguel Molina Martínez, *ob. cit.*, p. 63.

los episodios del Loreto, en 1861, en la ciudad de La Paz, una formulación pactista de la política sostenida por ciudadanos en armas, identificados con el “pueblo”, en contra de la concepción militarista de las elites, e identifica su presencia en los discursos públicos como un resultado de las independencias:

Ante el abuso del poder, el pueblo tenía el derecho y la obligación cívicos de hacer uso de la fuerza para restaurar las libertades perdidas y el orden presumiblemente violado por el déspota. Durante la etapa independentista tal principio se había constituido a partir del proceso de dispersión de la soberanía del rey en múltiples soberanías de los pueblos y retroalimentado con contenidos provenientes de las matrices liberal y republicana.<sup>120</sup>

La misma presencia y el mismo origen son constatados en el escenario público de América Latina por François-Xavier Guerra, quien sostiene, además, que esta es una de las tres formas distintas de pensar la transferencia del poder, desde una entidad abstracta —el *populus* o la nación— hasta su encarnación más concretas en personas o grupos:

La primera ecuación de transferencia es la que hace intervenir directamente al pueblo por su presencia y por su acción: en las calles y en las plazas de las ciudades o incluso en el campo. Los levantamientos populares gozarán en el mundo hispánico en el siglo XIX de un gran prestigio y arraigo, derivado del papel que desempeñaron al principio de las revoluciones hispánicas.<sup>121</sup>

En otro texto, el investigador apunta a que el paso de una concepción colectiva de la soberanía a una basada en el individuo ha sido uno de los traumas más notorios de la cultura latinoamericana, lo que, según el autor, explicaría los reiterados y prolongados intentos de la misma para recuperar o mantener un esquema más comunitario de la política:

permanecerá con fuerza particular en algunos periodos —algunos muy recientes— la primacía de la colectividad, llámese ésta nación o pueblo, sobre los derechos individuales. Larga vida tendrá la concepción plural de la nación, vista como un conjunto de pueblos, y la concepción pactista de la política que de ella se deriva.<sup>122</sup>

---

<sup>120</sup> Marta Irurozqui, “Muerte en el Loreto. Ciudadanía armada y violencia política en Bolivia (1861-1862)”, en *Revista de Indias*, núm. 246, vol. LXIX, año 2009, p. 131.

<sup>121</sup> François-Xavier Guerra, “De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía”, en *Los espacios públicos en Iberoamérica*, cit., pp. 135-136.

<sup>122</sup> François-Xavier Guerra, “El soberano y su reino”, en *Ciudadanía política y formación de las naciones...*, cit., p. 58.

Teniendo esta trayectoria en mente, no es extraño suponer que, bastante menos de cien años después, los imaginarios culturales latinoamericanos hayan seguido conservando la imagen de una sociedad basada en un pacto entre gobernantes y gobernados, y que de ellos se hayan servido los escritores de unas novelas que estaban profundamente concernidas, también, con el problema del orden social, de los fundamentos políticos de la desigualdad y la ausencia de libertad, y con la necesidad de dar una respuesta a fenómenos que eran percibidos como radicalmente ilegítimos. Si consideramos, por otra parte, que estas mismas ficciones necesitaban de un lenguaje de apoyo que les permitiera presentar las acciones de la *plebs*, no como actos terroristas o subversivos, sino como el ejercicio de un derecho a conservar su propia integridad y la de la nación, restituyéndoles así la condición de ciudadanos que la realidad parecía negarles, podemos aceptar que el lenguaje del pactismo, disponible al menos hasta muy pocas décadas antes, podía dar una respuesta satisfactoria a esa necesidad.

En cuanto al republicanismo, sus vicisitudes han sido mayormente estudiadas con relación a la instauración y consolidación de una institucionalidad propia de regímenes representativos durante el siglo XIX, que con la incorporación de un cuerpo de ideas que haya servido para articular distintas manifestaciones y dimensiones de la vida pública. Ello ha sido, probablemente, consecuencia también de que para las naciones hispanoamericanas, y tal como lo dice José Antonio Aguilar, el republicanismo representó, desde el primer momento, más una forma institucional que un conjunto de ideas acerca del ser humano como ser político:

El entendimiento que las elites decimonónicas tenían de la república era formal: la república era lo opuesto de la monarquía. En particular de la monarquía española, de la cual acababan de emanciparse. ¿Por qué predominó en esta parte del mundo una concepción epidérmica de la república? El binomio independencia-república, dominación-monarquía fue parte de la ideología criolla desde muy temprano.<sup>123</sup>

Sabemos, sin embargo, que la imagen del ciudadano armado, como patriota defensor de la constitución de la nación, tuvo una enorme proyección en la legitimación de la violencia pública, por un lado, y en mostrarse como un camino que permitiera el acceso a la ciudadanía, por el otro, sobre todo para aquellos grupos que se vieron marginados de la vida política y que querían demostrar que merecían un lugar dentro de

---

<sup>123</sup> José Antonio Aguilar, “Dos conceptos de República”, en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coord.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayo de historia intelectual y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 63.

la misma.<sup>124</sup> Sabemos también que las facciones, como en el republicanismo, siguieron siendo consideradas un elemento altamente corruptor del escenario político nacional durante gran parte del siglo XIX, en tanto atentaban contra el bien común haciendo primar el interés particular de cada bando en la búsqueda del poder. Para mayor perturbación, además, arrastrando con ello a una mayoría de población que, supuestamente, no terminaba de entender los mecanismos representativos de la democracia.

Desde una mirada más proyectada hacia lo social, el estudio de James Sanders, *Contentious Republicans*, es el único que, hasta donde he podido saber, intenta abarcar un panorama más amplio al estudiar cómo las capas populares colombianas incorporaron, en su propio beneficio y a través de la filiación a los partidos liberal o conservador, un ideario originalmente republicano que se creía solamente propiedad de las elites. Pero aun en esta investigación, de resultados novedosos, el énfasis sigue estando en la forma en que esos grupos populares reelaboraron las funciones de las instituciones, que se vieron forzadas a descentralizarse en un territorio nacional todavía balcanizado, y que fueron invocadas para garantizar, proteger o hacer valer aquellos derechos que proclamaban en teoría, pero que las elites no tenían mayor interés en concretar en la realidad:

Subalterns were acutely aware of the political situation and the new opportunities that republicanism engendered. Elites had created the political system for their own purposes, but plebeians were learning to exploit it, use it, appropriate it to their own ends, often guided by political attitudes from the colonial period. Subalterns would take elite republicanism and make it their own, reframing it to suit their needs and social visions.<sup>125</sup>

A pesar de que la información es escasa, y de que el enfoque que en ella se acusa no es el que más puede ayudarnos en nuestra investigación, creemos que es posible entender la presencia del lenguaje republicano durante las décadas del treinta al setenta, en lo que atañe a las novelas, si lo abordamos desde otra perspectiva. A partir de la segunda o tercera década del siglo XX, con las evidentes dificultades del proyecto nacional oligárquico decimonónico para hacer frente a las transformaciones sociales y económicas en curso, comienza en América Latina una honda revisión de los presupuestos liberales que habían guiado esa construcción de la vida nacional que, ahora, quedaba expuesta en sus aspectos más endeble. El liberalismo pasó a ser, para

---

<sup>124</sup> Ver, a este respecto, Florencia Mallon, *Peasant and Nation*, cit.

<sup>125</sup> James Sanders, *Contentious Republicans*, cit., p. 22.

aquellos que querían reformular la nación desde sus bases, generando un espacio más inclusivo y equitativo, el blanco de unas críticas que lo inculpaban, en el orden interno, de los problemas asociados a la marginación, la exclusión y el trabajo inhumano de los sectores más vulnerables de la población; y de haber cedido los recursos y la soberanía nacional a los intereses de potencias extranjeras, en el orden externo.

Aunque esta querella tomó varias formas, la que se encuentra más cercana al discurso literario que hemos venido analizando es la que atacaba directamente la base antropológica de la ideología liberal, su concepción del hombre y de la sociedad y, por tanto, la traducción de la misma en una determinada visión del ciudadano y del orden público. Para el liberalismo, la condición de estos últimos estaba fundada en la ley, y en una correcta articulación entre lo privado y lo público, donde lo primero tenía una clara preeminencia sobre lo segundo. De cara a la organización de la sociedad, lo que importaba del individuo no eran ni sus valores morales ni sus lealtades comunitarias, sino que entendiera el mecanismo formal a través del cual su actividad pública tenía repercusiones políticas y cuáles eran los límites de la misma. La definición liberal del ciudadano era, así, *externa*, vinculada al status del sujeto y no a sus motivaciones, a la acumulación de aquellos atributos que le permitían alcanzar ese status, y no a una práctica que debiera esforzarse por mantener. En cierto modo, el ciudadano se definía por oposición al resto de los ciudadanos, en la medida en que se sabía parte de un orden que estaba allí no para incluirlo y hacerlo participar —al menos no como su primer objetivo—, sino para prevenirlo, a través de la ley, de atacar o lesionar la esfera privada de los demás. Para los que se oponían al liberalismo, y a sus orígenes ilustrados, la consecuencia más grave de la aplicación de estos principios era que eliminaba el núcleo subjetivo, afectivo y moral, como una dimensión fundamental en la construcción de la identidad individual y colectiva, y en la constitución de la esfera pública. La reciprocidad, fundada en un elemento *interno*, y no externo como la ley, quedaba fuera de juego. Eliminadas quedaban también las lealtades intermedias, y un sentido de lo social como finalidad trascendente —en donde el grupo era siempre más importante que el individuo— que dejaba poco espacio para una intervención significativa por fuera de los límites de lo privado.

En un momento histórico, sin embargo, como el que comienza a producirse a comienzo de la década del treinta, en que la política tradicional de corte liberal se mostraba ya erosionada, es plausible postular que el lenguaje del republicanismo haya



servido para discutir, dejar en evidencia y contrarrestar los efectos de la concepción liberal del hombre, intentando reintegrar una cualidad ética y emotiva a la vida pública y política que estaba ausente de esta última. En este sentido, habría que entender la recurrencia al bagaje republicano como un repertorio de ideas portador de una capacidad disidente que, puesta al servicio de las capas medias en ascenso en ese momento, les habría permitido articular una crítica coherente al sistema al que se estaban enfrentando. El republicanismo habría venido a ocupar, con su visión, los huecos que los fallos de las instituciones liberales dejaban al descubierto; unas instituciones que, según se entendía, habían fracasado en lidiar con sociedades, como las latinoamericanas, multiétnicas, multclasistas, y con un complejo legado colonial. A este respecto, no debemos olvidar tampoco el papel que pudo haber jugado el prestigio de una tradición como la republicana, que se reconocía como el producto de una corriente de pensamiento de siglos de elaboración y con un origen y unos referentes tan prestigiosos como los de la cultura griega e italiana del Renacimiento.

Lo que no se puede decir, a pesar de todo, es que la incorporación de los motivos republicanos a las ficciones las conviertan en un intento por reactualizar o revivir las condiciones pre-capitalistas o pre-modernas de vida, ni de que su intención sea la de idealizar el pasado. Si bien es verdad que la temática de las novelas puede tomar muchos de sus motivos de un contexto de rechazo a la modernización capitalista, no significa que los modelos y paradigmas que utilice para esa oposición remitan necesariamente a la vuelta nostálgica a un mundo cerrado para el presente. Como lo demuestra Pocock a lo largo de sus investigaciones, el republicanismo entró en la modernidad en el mismo momento en que tuvo que dar su batalla con el liberalismo, en los siglos XVII y XVIII, y en el mismo instante en que ambas concepciones compartieron el terreno ideológico, no solo de las revoluciones atlánticas, sino de las naciones que de allí surgieron y comenzaron su trayectoria independiente. Es cierto que, en muchos casos, el republicanismo ha servido para cuestionar las consecuencias de una ciudadanía liberal, pero también lo es que ha convivido con ella de múltiples maneras y ha encontrado algunos momentos de síntesis. Esto es lo que para el autor hace posible entender “el pensamiento republicano como una defensa de la ‘libertad antigua’ cuya supervivencia tiene que ser asegurada bajo condiciones ‘modernas’.”<sup>126</sup> Colocándolo en este marco, se trataría de una tradición que forma parte de los distintos registros que

---

<sup>126</sup> J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico...*, cit., p. 685.

articulan la modernidad, pero con los que ella se piensa a sí misma y realiza su auto-evaluación. Así, dice Kersting:

exigencias rearistolizantes han acompañado el desarrollo entero de la filosofía política moderna como una sombra. Como teoría de mundos sociales ya pasados, altamente integrados, el aristotelismo político sirve para mostrar los costos éticos de la marcha triunfal del principio moderno de la subjetividad y para aprehender conceptualmente el sentimiento de la pérdida de socialidad condicionada por la modernización. [...] Como teoría de un bien individual integral y colectivo suministra el contraste a la teoría liberal de un mundo ordenado jurídicamente pero políticamente desprovisto de núcleo, sin un sentido único y sin un medio universal.<sup>127</sup>

De cualquier modo, preocupadas como están las novelas con el orden moral de la sociedad, el liberalismo no les ofrecía las respuestas adecuadas a los problemas que querían plantear. Su énfasis en la ley, y la realidad parecía confirmarlo, no podía asegurar, sin embargo, que se mantuviera la justicia y que pudieran convivir unos con otros evitando que algunos sirvieran a los demás. El vocabulario republicano, por el contrario, que partía de definir la *política* como “el amor a la ley”, entroncaba en este aspecto con el escolasticismo, aunque secularizándolo, puesto que para ambos la justicia era el bien mayor —o la finalidad última, según cuál lo diga— al que debía tender toda sociedad. Ese “amor” a la ley, por otra parte, reinsertaba en el centro de la organización social una relación afectiva fundada entre iguales que para el liberalismo tenía escaso valor:

para asegurarse de sostener el valor de la libertad, lo que se necesita fomentar es, no tanto una estructura de instituciones y leyes eficaces, sino antes bien un sentido de orgullo cívico y patriotismo de parte del pueblo en general. Decían que este compromiso debía ser tal que cada persona equiparara su propio bien con el de su ciudad, le hiciera dedicar sus mejores energías a asegurar su libertad y grandeza, y de este modo pusiera su valor, su vitalidad y sus capacidades generales al servicio de toda la comunidad.<sup>128</sup>

---

<sup>127</sup> Wolfgang Kersting, ob. cit., p. 60.

<sup>128</sup> J. G. A. Pocock, ob. cit., p. 201.

# CAPÍTULO IV

## EPOPEYA Y APOCALIPSIS

¿Quién convirtió a los indios  
en los brutos que ahora son? ¿Quién?  
José María Arguedas, *Todas las Sangres*

Alguna salida debe haber en este monstruoso contrasentido  
del hombre crucificado por el hombre. Porque de lo contrario  
sería el caso de pensar que la raza humana está maldita,  
que esto es el infierno y que no podemos esperar salvación.  
Augusto Roa Bastos, *Hijo de Hombre*

América, ¿paraíso recobrado o tierra prometida?  
Un nuevo sueño había nacido en la imaginación  
de los hombres de Occidente.  
Jean Delumeau, *Historia del Paraíso*

Un continente en que siempre se ha mantenido, mantiene  
y mantendrá vivo y despierto este sentimiento de rebelión innata.  
Miguel Ángel Asturias, *Latinoamérica y otros ensayos*

Permítasenos abrir el capítulo final de este trabajo de investigación con algunas constataciones muy sencillas. Para comenzar y al precio, por supuesto, de una severa reducción de sus contenidos y significados, sería posible convenir en que existen por lo menos dos proposiciones muy generales acerca del mundo real hacia el cual los narradores señalan con sus textos, y que determinan de manera profunda la representación. Ellos serían: “las cosas no son como deberían ser” y, parafraseando esa cita de *Hijo de Hombre* que hemos colocado como epígrafe, “las cosas deben cambiar”. Más allá de lo que se podría llegar a decir partiendo del acuerdo sobre estos dos postulados, lo que me interesa en este momento es que ellos nos permiten reconocer en los textos la presencia de una actitud específica —de la cual ya hemos dado cuenta

abundantemente— que está en el origen mismo de la escritura y que permea toda la ficción: la disidencia. Todos nuestros escritores son rebeldes, en esa medida en que la obra literaria surge como un acto de profundo desacuerdo con la realidad existente y se erige como testimonio de la denuncia, de la perplejidad, y del dolor ante la realidad. En segundo lugar, podremos estar de acuerdo también en que ese “las cosas no son como deberían ser” da lugar a una literatura que se vuelve idealista y dicotómica en, al menos, un sentido: la narración está organizada de tal manera que existe una clara división entre aquellos que se identifican como responsables de ese “error”, de ese abandono del ideal que ha introducido la injusticia, la arbitrariedad, el abuso o el miedo; y los que sufren las consecuencias de todo ello aunque se sigan identificando con el “deber ser” vulnerado por el orden existente. De este modo, la ficción escenificaría un conflicto entre distintos personajes o grupos de personajes que, a su vez, representarían la tensión entre dos direcciones opuestas: el alejamiento o perversión del ideal y su persecución. Dicha tensión, y el conflicto concomitante, estarían en la raíz de la representación del mundo como un orden degradado. De una manera más simple, esto puede ser reformulado diciendo que las novelas de denuncia social que hemos estado trabajando representan un estado de profunda crisis. La causa de la misma, como también ya hemos visto, sería el alejamiento o abandono de ciertos principios constitutivos de la nación, y la consecuencia, una perturbación ética radical que pone en peligro su continuidad.

Puesto así, los lenguajes políticos, cuya presencia intentamos rastrear en los dos capítulos anteriores, entrarían sin mayores restricciones en este esquema general. El discurso populista tendría la ventaja de hacer evidente el choque entre las dos fuerzas, mientras ubica a cada quien en el bando que le corresponde y define los vínculos que le son propios, en tanto el pactismo y el republicanismo cifrarían en el anhelo de justicia, de libertad y de participación en la nación, la sustancia con la que está hecho ese “deber ser” que busca ser recuperado por los protagonistas. Todas estas tradiciones, comprometidas en última instancia con una imagen de la colectividad como *unidad*, como totalidad homogénea, le ofrecerían a la ficción la posibilidad de hacer frente a una realidad extraliteraria aprehendida como fractura, quiebre o dislocación.

Y sin embargo, los textos despliegan aún otra forma discursiva que intenta dar cuenta del estado de crisis. La imperiosa necesidad de encontrarle un sentido a ese universo social fisurado por conflictos de largo tiempo, hace que la literatura adopte los moldes de una argumentación que, a diferencia de los paradigmas de pensamiento

político ya vistos, no tiene que ver con la constitución interna de la comunidad en un momento dado, sino con el lugar que ella ocupa en una secuencia más extensa de acontecimientos desarrollándose en el tiempo. Si el populismo, el pactismo y el republicanismo ayudaban a plantear la cuestión del orden social y a imaginar cómo éste debería ser, las novelas ubican el significado último de los hechos en un eje que no es sincrónico sino diacrónico y que, por consiguiente, tiene como figura principal a la Historia. En ese eje, el problema así planteado de la tensión entre el ideal y su perversión se reformula y pasa a ser, de un lado, el de entender cómo y desde cuándo los responsables de la degradación se han hecho con el poder y, del otro, el de cómo y cuándo podrá ser restituido el orden *verdadero*. Esto es, la narración se involucra en una reflexión sobre el origen y el futuro de los males que aquejan a la sociedad y, en consecuencia, traslada la comprensión de los hechos de la ficción desde el marco concreto del espacio social representado al marco más amplio de la historia de la que forman parte. Pero, en esa traslación de significados, otra operación se hace evidente. Un conflicto planteado en los términos de un “deber ser” y su degeneración, pero cuyo sentido se cree que debe ser descifrado en el devenir de la comunidad en el tiempo, evoca con facilidad dos imágenes: la de la *caída* y la de la *restauración* —de esta última también ya hemos hablado por extenso— o, lo que es lo mismo, la del origen y el destino del mal en la historia. El crítico Carlos Alonso lo explica de esta manera:

the designation of a cultural crisis is also implicitly if not expressly accompanied by an enterprise of cultural redemption that projects itself temporally into the future. [...] Calls for an autochthonous culture usually alternate between nostalgia for a relinquished state of cultural plenitude that is associated with an unspecified moment in the past, and the affirmation of the present as a moment that announces proleptically the future cultural redemption.<sup>1</sup>

Según el autor, esa postulación de un alejamiento o desviación de ciertos principios auténticos —que constituiría la razón fundamental de la crisis de la nación— llevaría consigo una paradoja de difícil resolución; una que el discurso no puede evitar proponer junto con el propio modelo epistemológico de la caída y la redención:

In more essentialist terms, one could conceive the situation in the following way: the cultural crisis statement derives its militant force from measuring

---

<sup>1</sup> Carlos Alonso, *The Spanish American Regional Novel. Modernity and Autochthony*, cit., p. 11.

how far the culture has strayed from its “true” source, and yet, [...] it must also be able to argue that the culture never *really* left there in the first place.<sup>2</sup>

A continuación, Alonso sugiere que toda la producción cultural latinoamericana, desde las independencias en adelante, habría recurrido a este esquema teleológico, en un esfuerzo permanente por intentar descifrar las específicas condiciones de inserción de las naciones del continente en la modernidad occidental, y para dilucidar dentro de esa modernidad su propia particularidad.<sup>3</sup>

Por nuestra parte, para estudiar en las novelas los distintos aspectos de esta tensión entre origen y destino, hemos decidido recurrir a las reflexiones de un trabajo que, además de remitir directamente al discurso original en el cual se sustentaría dicho imaginario, pone de relieve dos dimensiones del mismo que resultan, como veremos, de especial relevancia para la interpretación que hemos propuesto en los capítulos anteriores. Se trata de lo que Stephen D. O’Leary ha llamado la “argumentación apocalíptica”<sup>4</sup>, una de las formas que asume el discurso escatológico de origen cristiano y del que surgen, a su vez, tanto la narración apocalíptica propiamente dicha, como el mesianismo, el milenarismo y la utopía, o al menos esa “utopía de reconstrucción” que Fernando Aínsa consideró tan cercana a los imaginarios culturales latinoamericanos, y que se sustenta en la tensión entre pasado-futuro y no en el espacio, como lo hace la utopía clásica.<sup>5</sup>

Para O’Leary, el mito del apocalipsis es, en primer lugar, una narración: cuenta determinados hechos significativos, ordenándolos en una determinada secuencia y otorgándoles un sentido global. Pero es, además —y esto es lo que a él le interesa trabajar—, una forma de argumentación: su finalidad consiste en lograr la adhesión del lector, haciendo que el tiempo de la historia *narrada* y el tiempo *real* sean percibidos como idénticos en significado y, a través de esta estrategia, convenciéndolo de que la verdad que se presupone para la primera coincide con la que corresponde a la segunda<sup>6</sup>:

---

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p. 12.

<sup>3</sup> “I believe it would not be difficult to sustain the proposition that in essence all of Latin America’s cultural production since independence can be understood as having been generated from within a discursive situation such as the one just examined.” *Ibíd.*, p. 13.

<sup>4</sup> Stephen D. O’Leary, *Arguing the Apocalypse. A Theory of Millennial Rhetoric*, New York, Oxford University Press, 1994.

<sup>5</sup> Fernando Aínsa, *La reconstrucción de la utopía*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2000, p. 46. Ver también Fernando Aínsa, “Tensión utópica e imaginarios subversivos en Hispanoamérica”, en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, núm. 13, 1984, pp. 13-35.

<sup>6</sup> Para ser justos con el material que estamos tratando, deberíamos engarzarnos en una reflexión acerca del tiempo sagrado —el de la argumentación— y el tiempo profano —el del oyente— y de los modos de

the historical influence of this discourse is achieved precisely through the symbolic construction of time: apocalypse succeeds or fails with its audiences to the degree it persuades them of their situation within the particular historical pattern of temporal fulfilment represented in its mythic imaginary.<sup>7</sup>

E inmediatamente después, agrega:

As argument, apocalypse seeks to situate its audience at the end of a particular pattern of historical time; to the extent that people adhere to apocalyptic claims, their perception of time is altered.<sup>8</sup>

En la Biblia, como sabemos, el mito del apocalipsis relata la lucha entre el bien y el mal, y el triunfo definitivo del primero en una batalla final de proporciones cósmicas. Fuera de ese contexto, no obstante, los motivos principales de la narración del apocalipsis han sobrevivido, a través del conocimiento secularizado de la cultura occidental, como una forma de explicar la presencia del mal —experimentado como sufrimiento, miseria, inseguridad, miedo, etc.— en la vida individual y colectiva, y, por tanto, como un instrumento del entendimiento para hacer frente a la angustia y a la incompreensión que suscitan dichas experiencias. Para O’Leary, sin embargo, el carácter distintivo del discurso apocalíptico no reside tanto en la capacidad generadora de sentido que este posee —al integrar el significado de la vida y los acontecimientos humanos en un orden universal trascendente—, sino más bien en que dicha explicación se encarna en la Historia, de manera que el tiempo se convierte en el escenario ineludible donde ese mal actúa y de donde, en un futuro, será erradicado. Según el autor, además, la principal consecuencia de ello es que descifrar el significado de la lucha entre el bien y el mal se ha convertido, en Occidente, en sinónimo de un intento sostenido por entender el sentido de la Historia.

Esta primacía del tiempo sobre los demás elementos es lo que diferencia, asimismo, a la argumentación apocalíptica del lenguaje de la conspiración, sobre el que luego volveremos. Aunque también concernido con el problema del mal, este último lo define, sin embargo, espacialmente, y lo explica en términos de fronteras y de contaminación, y no en los de la caída y la restauración:

---

implicación entre uno y otro a través de la narración. Dicha reflexión cae, sin embargo, por fuera del análisis de nuestro discurso literario que es, evidentemente, una reformulación enteramente profana del mito.

<sup>7</sup> Stephen D. O’Leary, ob. cit., p. 13.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 13.

The unique feature of apocalyptic myth is that it offers a temporal or teleological framework for understanding evil by claiming that evil must grow in power until the appointed time of the (imminent) end [...] The discourses of conspiracy and apocalypse, therefore, are linked by a common function: each develops symbolic resources that enable societies to define and address the problem of evil. While conspiracy strives to provide a spatial self-definition of the true community as set apart from the evil that surrounds us, apocalypse locates the problem of evil in time and looks forward to its imminent resolution.<sup>9</sup>

El otro aspecto de la argumentación apocalíptica que O’Leary pone de relieve, y que resulta clave para nosotros, es el siguiente: en la misma medida en que esta argumentación implica una reflexión acerca del tiempo, lo hace acerca de la autoridad. Así como el mito del apocalipsis representa al mal “creciendo en poder” de manera ininterrumpida hasta que el bien triunfa sobre él, la narración apocalíptica debe ofrecer algún mecanismo que permita comprender, en el mundo profano, no solo por qué el mal actúa en el tiempo de los hombres, sino el hecho aún más grave de que —sobre todo en momentos de crisis— éste aparece como habiendo conquistado el dominio absoluto de las cosas y los seres: “[t]he problem of evil is not only why God allows the innocent to suffer, but also why the wicked are allowed to rule and how believers may resist their power.”<sup>10</sup> La argumentación se ve obligada a lidiar, así, con una cuestión de vastísimas consecuencias: a la imagen innegable de que el orden ha sido drásticamente alterado —los malos gobiernan y los buenos sufren bajo ese poder— debe oponerle una explicación que, a contrapelo de la realidad, postule la existencia de un orden trascendente inalterable cuyo cumplimiento necesita de ese trastocamiento, de manera que aquello que en apariencia resulta negativo es, en verdad, y en virtud de su significado oculto, un hecho positivo. El resultado es que el tiempo, por ser el escenario donde el mal se introduce y convive con los hombres, se vuelve inteligible, no gracias a su experiencia directa, sino solo en razón de una interpretación simbólica apropiada que desvele sus verdaderos contenidos.<sup>11</sup>

Después de esta breve presentación teórica, no resulta difícil percibir cómo los distintos elementos de ese conflicto que los textos literarios representan —y que antes

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 6.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 56.

<sup>11</sup> Aunque sin estar del todo de acuerdo con su interpretación, César Graña ofrece una visión de cómo los intelectuales asumieron en Latinoamérica la tarea de ser portavoces de esta labor de desciframiento de la historia. César Graña: “La identidad cultural como invento intelectual: algunos ejemplos hispanoamericanos”, en Juan Marsal (ed.), *El intelectual latinoamericano. Un simposio sobre sociología de los intelectuales*, Buenos Aires, Instituto Florida, 1970, pp. 60 y ss.



formulábamos en términos del ideal y su perversión— se adecuan a las formas de la argumentación apocalíptica desde el momento en que son interpretados como el resultado de una Historia que es, en parte, la específica de los protagonistas, pero que se asume también como la historia del continente. Esto, al menos, si estamos dispuestos a leer lo que hasta ahora hemos venido denominando con términos como “corrupción”, “injusticia” o “traición”, como imágenes a través de las cuales el discurso literario elabora el tema del “mal” en la sociedad, y cuya expresión más feroz sería el desorden ético que amenaza con disolverla, y el sufrimiento y la muerte que ello introduce. De igual manera, deberíamos poder equiparar el anhelo de justicia y de libertad de los personajes colectivos con una búsqueda del “bien” que, sin embargo, según la ficción, se encuentra sometido al dominio de la fuerza contraria. Si esta lectura es válida, lo que las novelas relatan, como en la narración apocalíptica, es la historia de una caída y del posterior sometimiento de los justos a los impíos. Como aquella, esta literatura estaría también profundamente preocupada por ese momento futuro en que finalmente los malos queden castigados y se produzca el levantamiento de los buenos. Solo que, en este caso, la mayoría de los textos no hallará respuestas y, más que una restauración propiamente dicha, lo que llegarán a postular será la urgente necesidad que de ella se tiene y, simultáneamente, su postergación hacia el futuro.

De este modo, el análisis que proponemos se sustenta en la posibilidad de leer, en nuestras obras literarias, las dos dimensiones principales de la argumentación apocalíptica, tal como la propone O’Leary: la de la historia y la de la autoridad. Por consiguiente, dicha interpretación deberá moverse en las dos direcciones en que la secuencia de acontecimientos adquiere significado: el pasado y el futuro, puesto que es en ese eje donde se revelará el sentido final de la lucha que, en el presente de la narración, compromete a los personajes.

Lo primero que debemos decir, no obstante, es que esa dimensión del tiempo comienza por plantearnos un problema. Si consideramos el lugar físico que ocupan las comunidades dentro de la nación, el hecho de que, en general, aparezcan representadas como ocupando espacios muy bien delimitados geográficamente, o aislados por la naturaleza, podría llevar a pensar que el tiempo no es quizás la categoría que mejor pueda explicar su situación. En este último caso, habría que revertir el análisis hacia esa otra modalidad discursiva acerca del mal, que tiene que ver con la conspiración, y con su concepción de unas fronteras que aíslan la pureza hacia el interior, y de una

contaminación que proviene del exterior. Si somos estrictos, la única novela que no utiliza una demarcación espacial como criterio de singularización es *Los ojos de los enterrados*, y aun esto es falso porque, al presentar una temática antiimperialista, la propia comunidad nacional aparece definida por las fronteras que la separan del exterior, de donde claramente procede, además, la agresión.

Pues bien, sin querer negar la posible apelación a ese lenguaje conspirativo, y la relevancia que él pueda tener en la representación de unas comunidades “acosadas”, nos parece que el problema del mal en las novelas se sigue concibiendo, primordialmente, como un efecto de la interacción de los dos aspectos que ya introdujimos: el aumento del poder a lo largo del tiempo. Si el sufrimiento del “pueblo” es resultado de los actos de aquellos que amenazan la integridad ética de lo colectivo, no resulta menos grave el hecho de que ambos *conviven* en un mismo espacio. Aunque esto quedará más claro cuando tratemos el tema del lugar de la nación en el conflicto, es importante tener presente que los que aquí se identifican con el bien o con el mal son, ambos, miembros de una comunidad común que es la patria. Por consiguiente, la cuestión del enfrentamiento entre las dos fuerzas tiene un aspecto ineludible: se trata de la aparición de la injusticia y del dolor en el seno de una misma sociedad, nacidos del espacio compartido entre aquellos que, se supone, deberían identificarse con los mismos principios. En la medida en que la pureza no es tanto una cuestión de distancia con los “otros”, ni de una frontera que los separe, sino de la defensa interior ante un mal que se origina en el propio grupo, el lenguaje de la conspiración queda en segundo plano o, por lo pronto, no cubre todos los aspectos del problema. Ello es así o, al menos, sigue siendo pertinente, aún cuando el discurso antiimperialista es lo que prima en la ficción, puesto que todos estos textos se esfuerzan en hacer corresponder el ataque que viene del exterior —y que recae sí sobre una comunidad delimitada por sus fronteras— con la existencia de quienes, desde dentro de la propia nación, lo facilitan y favorecen. Incluso en una novela como *Las tierras flacas*, que, a mi juicio, es la que comparte más puntos de contacto con una formulación más cercana a la de la conspiración —dado que muchos de los sentidos del texto se elaboran sobre esa ecuación aislamiento-pureza/exterior-contaminación—, se hace hincapié de forma permanente en que Jacob Gallo viene de fuera del llano pero, al mismo tiempo, es el hijo —predilecto, en su tiempo— del cacique a quien debe enfrentarse. A través de las metáforas de Caín y Abel y del parricidio, la ficción no descuida ese aspecto del conflicto que se relaciona,

precisamente, con la lucha entre el bien y el mal como fuerzas que están, desde un principio, dentro de la comunidad, y no fuera de ella.

En segundo lugar, la reclusión de estas comunidades en un espacio cerrado o aislado dentro de la nación se produce, en la mayoría de los casos, como un resultado más de esa injusticia que se ha ido apoderando de la nación a lo largo de su historia, lo cual reintroduce de forma clara la dimensión del tiempo propia de la argumentación apocalíptica. La relación de causa-efecto que se establece entre el encierro de los protagonistas en un espacio físico, y la actitud de los representantes de la nación para con ellos, le agrega además el motivo del aumento progresivo del dominio del mal. De esta forma, las comunidades no serían tanto espacios privilegiados del bien protegidos por el aislamiento, sino “oasis” que han ido sobreviviendo en un campo más amplio progresivamente tomado por la degradación; algo que, en parte, ya quedó sugerido en los capítulos anteriores, cuando apuntábamos esa característica de la tiranía que era su ubicuidad.

En *El mundo es ancho y ajeno*, por ejemplo, se puede apreciar cómo los criterios de la argumentación apocalíptica se superponen al espacial de la conspiración. Por un lado, los sucesos pertenecientes al pasado se narran de manera simultánea a la felicidad presente de la comunidad de Rumi. Se cuentan las miserias de la vida de Valencio y su hermana Casiana, la historia —inversa— de redención y caída del Fiero Vázquez, y los horrores que presencia Benito Castro en sus andanzas por el mundo. El tono profético de estas evocaciones queda claro, no solo por su intercalación con las descripciones de plenitud de la vida indígena, sino porque el lector ya conoce el juicio contra las tierras de la comunidad y ya ha sido puesto al tanto del poder de Amenábar. Lo que tiene ante sí es, pues, una especie de espada de Damocles que en cualquier momento caerá sobre Rumi. Los abusos del poder se han ido apoderando de prácticamente todos los espacios de la nación, y ahora se ciernen sobre la comunidad. Por otro lado, cuando Rosendo presenta a su aldea, en el primer capítulo, alude a ella como a ese “oasis” que se ha ido arrinconando en el cerro para escapar de la acción conjunta de la ley y de los hacendados. Su aislamiento es una situación privilegiada, pero solo a la luz de una memoria que mantiene vivo el conocimiento de lo que le ha ocurrido a otros indígenas:

El viejo Chauqui había dicho además: ‘Cada día, pa pena del indio, hay menos comunidades. Yo he visto desaparecer a muchas arrebatadas por los gamonales. Se justifican con la ley y el derecho. ¡La ley!; ¡el derecho! ¿Qué sabemos de eso? Cuando un hacendado habla de derecho es que algo está

torcido y si existe ley, es solo la que sirve pa fregarnos. Ojalá que a ninguno de los hacendados que hay por los linderos de Rumi se le ocurra sacar la ley. Comuneros, témanle más que a la peste'. Chauqui era ya tierra y apenas recuerdo, pero sus dichos vivían en el tiempo. Si Rumi resistía y la ley le había propinado solamente unos cuantos ramalazos, otras comunidades vecinas desaparecieron. Cuando los comuneros caminaban por las alturas, los mayores solían confiar a los menores: 'Ahí, por esas laderas [...] estuvo la comunidad tal y ahora es la hacienda cual'.<sup>12</sup>

Con la isla de Chambacú sucede algo muy parecido en tanto a lo espacial se le superpone el criterio temporal. Su formación se debe a que los que ahora la habitan no han podido encontrar otro lugar para vivir —“No hemos venido acá por nuestra propia voluntad. Nos han echado de todas partes”<sup>13</sup>, dice Máximo. Pero la continuidad en el tiempo se elabora sobre todo en relación al dolor y a la miseria de los esclavos. Tanto que la llegada de otros negros a la isla establece sus propios paralelismos con el arribo de sus antepasados a América: como aquellos, vienen de lugares diferentes, sin conocerse, despojados de todo; como aquellos, se reúnen en este nuevo espacio que es, al mismo tiempo, de muerte y de vida, llevando también la “marca” de los golpes de la policía que los identifica como hombres sometidos:

Estaban allí los apaleados, los negros recién venidos de Barú, Palenque, Malagan; a los que la policía desbarató sus techos. Las madres abrazaban a sus pequeños, la mirada vacía por el hambre. Los varones, sin el hacha y el machete, no sabían qué hacer con sus manos.<sup>14</sup>

Tratado ese punto, comenzaremos nuestro el análisis yendo primero hacia el pasado, prestando atención a la memoria que construyen los textos para intentar encontrar el momento en que se produce la *caída* y el carácter de sus manifestaciones posteriores.<sup>15</sup>

La recuperación del pasado en las ficciones es fragmentaria. Algunas veces es el narrador quien se encarga de encuadrar los sucesos en la historia —la operación más frecuente, por ejemplo, en *Redoble por Rancas*—, otras veces esta labor corresponde a algunos personajes que funcionan como portadores de la memoria colectiva o de una experiencia que, de manera significativa, se liga al recuerdo —Rosendo, por ejemplo, en

---

<sup>12</sup> Ciro Alegría, ob. cit., p. 35.

<sup>13</sup> Manuel Zapata Olivella, ob. cit., p. 184.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 184.

<sup>15</sup> Debemos hacer aquí la misma advertencia que ya hicimos en el capítulo anterior, en el sentido de que no utilizaremos más citas de textos que las necesarias. Entendemos que las líneas principales de reflexión han quedado ya establecidas, y que estamos trabajando sobre ideas y conceptos que, después de los dos capítulos previos, pueden prescindir en gran medida del apoyo textual.

*El mundo es ancho y ajeno*; Macario en *Hijo de Hombre* o Anastasia y Juambo en *Los ojos de los enterrados*. Aunque en la mayoría de los casos, la memoria surge de las voces conjuntas del narrador y de los personajes que van ligando los hechos a sucesos ya acontecidos. En todos los textos, sin embargo, la presencia del pasado resulta esencial, lo cual se explica si tenemos en cuenta que, a partir de él, cobran sentido dos de las principales dimensiones en que se asienta la imagen del “pueblo”.

La primera de ellas es la que analizaremos a continuación, y tiene que ver con que, en ese hilo hacia atrás que se teje a partir de evocaciones y comentarios, el recuerdo construye un relato acerca de la humillación, la injusticia y el dolor. A pesar de lo dispersos que pueden estar los episodios, y a pesar también de que el tratamiento sea más o menos lineal en cada caso, el pasado funciona siempre como el elemento a través del cual se genera la imagen de una ininterrumpida continuidad con los agravios que se narran como actuales. Por medio del recuerdo, la imagen que se construye en torno a los protagonistas colectivos es que su historia es la historia del sufrimiento. La razón de ello es que han estado, hasta donde la memoria puede llegar, sometidos a las injusticia. Este aspecto es, de todos modos, el que nos puede resultar más familiar, porque sobre él hemos venido haciendo hincapié en nuestros distintos enfoques. Veremos, por tanto, solo dos de sus manifestaciones.

En las novelas indigenistas y en *Chambacú corral de negros* —a diferencia de los demás textos— el recuerdo llega tan lejos como la conquista o los siglos de la colonia. En todas ellas, los personajes ubican, en ese momento, la primera injusticia sufrida a manos de otros hombres y a partir de esa violencia inicial —que puede ser entendida, o no, como la de la *caída*, ya lo veremos— van agregando fragmentos de una larga historia en la que se acumulan los abusos. En *El mundo es ancho y ajeno*, por ejemplo, la comunidad de Rumi guarda el recuerdo de ese periodo a través de la voz de sus ancianos. Rosendo —en una breve reflexión al comienzo del texto— dice que Chauqui contaba lo que a su vez a él le contaron:

Antes todo era comunidad. No había haciendas por un lado y comunidades acorraladas por el otro. Pero llegaron unos foráneos que anularon el régimen de comunidad y comenzaron a partir la tierra en pedazos y a apropiarse de esos pedazos. Los indios tenían que trabajar para los nuevos dueños. [...] así comenzó a haber pobres en este mundo.<sup>16</sup>

Lo mismo les recuerda Rendón a los indígenas:

---

<sup>16</sup> Ciro Alegría, ob. cit., p. 35.

La hacienda es del padre Pukasira. El hizo esta tierra antes de que los señores werak'ochas hubieran llegado a nuestros pueblos. Los werak'ochas no sabemos de dónde vinieron, y por la fuerza se agarraron nuestras tierras [...].<sup>17</sup>

Las referencias en *Redoble por Rancas* son más escasas pero, aun así, se mantienen. La continuidad del sufrimiento en el tiempo aparece mencionada por los personajes y también por el narrador:

—[...] Mi comunidad, la de Ambo, sigue juicio por sus tierras hace cincuenta años.

—Eso no es nada —dijo Pis-Pis—. En el sur, la comunidad de Ongoy sigue juicio desde hace cuatrocientos años. Siete personeros muertos. Eso han sacado.<sup>18</sup>

Incas, caciques, virreyes, corregidores, presidentes de la república, prefectos y subprefectos eran los mismos nudos de un quipus, de un hilo de terror inmemorial.<sup>19</sup>

Por otro lado, en la novela de Zapata Olivella, la memoria retrotrae el sufrimiento y el dolor de los negros a la esclavitud de la colonia, cuando los esclavos llegaban al continente para morir en él, o para continuar vivos en el recuerdo de los que después se reconocen como sus hijos en la desgracia, los habitantes de la isla:

No es ocasional que Chambacú, corral de negros, haya nacido al pie de las murallas. Nuestros antepasados fueron traídos aquí para construir las. Los barcos negreros llegaron atestados de esclavos provenientes de toda África. Mandingas, yofos, minas, carabafes, biáfaras, yorubas, más de cuarenta tribus. Para diferenciarlos marcaban sus espaldas y pechos con hierros calientes.<sup>20</sup>

Dentro esta narración de la historia como sufrimiento, algunas novelas utilizan además una figura que, por su enorme carga simbólica, vehicula los significados que se le atribuyen al pasado y, además, los reconduce hacia una dimensión en la que se sugiere, no ya el tiempo particular que efectivamente es narrado o evocado en la ficción, sino el mucho más amplio de un orden universal en el que a los protagonistas les correspondería siempre el lado de los sufrientes. Nos estamos refiriendo a la imagen de Cristo —como crucificado, como redentor o como “hijo de hombre”— en esa doble referencia a la injusticia de su sufrimiento y muerte en la cruz, y a la promesa de

---

<sup>17</sup> José María Arguedas, ob. cit., p. 467.

<sup>18</sup> Manuel Scorza, ob. cit., p. 341.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 281.

<sup>20</sup> Manuel Zapata Olivella, ob. cit., p. 189.

redención que su final conlleva. Se trata, claro está, de una imagen utilizada con un fin secularizado o profano, como lo es el argumento apocalíptico en sí, pero, de todas formas, su incorporación al discurso literario conserva la capacidad de transmitir al lector la larga serie de asociaciones y significados que implica utilizar una imagen como esta, en un contexto en el que algunos son representados como justos y sufrientes y otros como injustos y traidores.<sup>21</sup>

El texto en que esta mención está menos desarrollada es *El mundo es ancho y ajeno*. No obstante, es traída a colación por el narrador de un modo significativo, en el último capítulo, cuando los indígenas de Rumi se aprestan para luchar contra las fuerzas del ejército. Allí, la referencia a Cristo aparece asociada a las predicciones del anciano Chauqui que al principio, en la voz de Rosendo, avisaba del peligro de la ley y los hacendados, y transmitía la memoria del destino aciago de muchas poblaciones indígenas. La historia particular de Rumi, y la historia del sufrimiento universal que evoca la cruz, quedan así entrelazadas en la representación de esos indígenas abocados a la muerte. La sentencia es, a la vez, la desesperada petición de una redención que no se sabe cuándo tendrá lugar:

Artemio Chauqui se había transfigurado y agitaba su hacha diciendo: '¡El indio es un Cristo clavado en una cruz de abuso! ¡Ah, cruz maldita! ¡Ah, cruz que no se cansa de estirar los brazos!'.<sup>22</sup>

En el texto de Scorza, Fortunato, el personaje heroico de la comunidad de Rancas, se le aparece en sueños a Egoavil —jefe de los que han sido apostados para evitar que se invada la propiedad delimitada por el Cerco— también como un Cristo clavado en su cruz. La dimensión más dramática de la crucifixión, no obstante, queda aquí desplazada por el gesto desafiante del ranqueño, quien invita al jefe de los caporales a luchar. Sin embargo, aunque en el momento de la lectura la imagen pueda resultar ambigua —Fortunato aparece como ya “condenado” en la cruz, pero no claudica de su actitud combativa, como sí lo hace Egoavil—, al final la novela confirma

---

<sup>21</sup> Así como hace unos momentos, hablábamos de los espacios cerrados o aislados como “espacios privilegiados del bien”, parece innecesario decir que, aunque se hable de los protagonistas como identificados con el bien, las ficciones no son nunca tan simples como para no admitir matices y, de hecho, existen personajes que, dentro de las comunidades, también representan o ejercen “el mal”. Del mismo modo que con el espacio, deberíamos hablar entonces de las comunidades como “modelos privilegiados del bien”, dejando así el espacio abierto para una matización.

<sup>22</sup> Ciro Alegría, ob. cit., p. 485.

que los indios siguen el camino de la condenación. Como Cristo, mueren también injustamente:

Y soñó peor: Fortunato se le apareció crucificado. Lo ensoñó como un Jesucristo clavado en una cruz. Los fieles de Rancas, los devotos de toda la tierra, seguían el anda rezando. El crucificado vestía los mismos pantalones sebosos y la deshilachada camisa del viejo; en lugar de la corona de espinas, lucía su sombrero roto. Nítidamente Egoavil distinguió la cara hinchada. El crucificado, el señor de Rancas, aparentemente, no padecía; de tiempo en tiempo descolgaba un brazo y se llevaba a la boca una botella de aguardiente. Egoavil avanzó tras el anda temblando [...] pero el crucificado lo reconoció y le gritó: ‘¡No se me corra, Egoavil! ¡Mañana nos veremos!’ [...].<sup>23</sup>

En *Todas las sangres*, la invocación tiene un sentido más general, y se hace con referencia al Dios de los cristianos y a las deidades de los indígenas. El primero aparece como sinónimo del doble discurso entre la predicación de humildad y los abusos a que ello da lugar, mientras que los segundos son identificados como potenciadores de una actitud panteísta pero, al mismo tiempo, de sumisión. En gran medida, la labor de Rendón consiste en erradicar el miedo a ambos y en poner, en su lugar, la idea de una vida plena en el mundo terrenal. Hay un episodio, sin embargo, en el que se compara el dolor de los indígenas de Paraybamba con el de Cristo. Según el alcalde de los colonos de don Bruno, las mujeres están matando a sus propios hijos, y los hombres están abandonando la comunidad, a raíz del hambre y la miseria. Para él, eso es mucho más que el sufrimiento del Redentor:

—¿Sufren más los paraybambas que nuestro señor crucificado?  
—preguntó en seguida a K’oto.  
—Más, caballero grande. ¿Ha tenido hijo de su sangre, el señor?  
—¿Sufren más que la Santísima Virgen?  
—¡Más! ¿Ella ha matado a su hijo recién nacido, padrecito don Bruno?<sup>24</sup>

Pero, sin duda, es en *Hijo de Hombre*, como su título lo indica, donde el significado y los símbolos de la vida de Cristo, de la cruz y del calvario, nutren de forma más clara la ficción. La visión del ser humano de Roa Bastos, como un ser irredento en el sufrimiento pero, al mismo tiempo, redimido parcialmente por el valor y la muerte de otros hombres, está profundamente permeada por la angustia de una contradicción: el hombre crucificado por el hombre pero, también, salvado por el

<sup>23</sup> Manuel Scorza, ob. cit., p. 257.

<sup>24</sup> José María Arguedas, ob. cit., p. 43.



hombre. El relato de los sucesos en torno al Cristo de Itapé, con el que se abre la novela, es ya una muestra concentrada de esta doble vertiente que, después, se expandirá por todo el texto: la solidaridad que se genera en torno a Gaspar, quien, como Cristo, lleva una vida humilde y de castidad<sup>25</sup>, dedicada a los demás; y el enfrentamiento y la división que provoca en el pueblo la prohibición de que la talla esculpida por él, como último legado, entre en la Iglesia.

En las dos direcciones de esta contradicción se sustentan la mayoría de los principales significados del texto: de una parte, el sufrimiento de aquellos que son maltratados, perseguidos, explotados, como Casiano y Natí en los yerbales, como todos los que secundan las revoluciones a lo largo del texto:

El cantar bilingüe y anónimo hablaba de esos hombres que trabajaban bajo el látigo todos los días del año y descansaban no más que el Viernes Santo, como descolgados también ellos un solo día de su cruz pero sin resurrección de gloria como el Otro, porque esos cristos descalzos y oscuros morían de verdad irredentos, olvidados.<sup>26</sup>

De otra, la irrefrenable vocación de luchar por la vida de los demás hombres, como la de Gaspar Mora, la del propio Casiano, o la de su hijo Cristóbal. El ejemplo paradigmático es, sin duda, el de este último personaje, quien muere para salvar la vida de quien lo delató. Hermandad y odio, redención y castigo, parecen ser así los dos destinos simultáneos a los que está condenado el hombre:

O era Dios y entonces no podía morir. O era hombre, pero entonces su sangre había caído inútilmente sobre sus cabezas sin redimirlos, puesto que las cosas solo habían cambiado para empeorar. Quizá no era más que el origen del Cristo del cerrito lo que había despertado en sus almas esa extraña creencia en un redentor harapiento como ellos, y que como ellos era continuamente burlado, escarnecido y muerto, desde que el mundo es mundo. Una creencia que en sí misma significaba una inversión de la fe, un permanente conato de insurrección.<sup>27</sup>

Resulta evidente que, cuando existe, la apelación a esta referencia cristiana no clarifica por sí misma, ni de manera unívoca, cómo deben ser interpretados los hechos de la ficción. No obstante lo cual, sí se ofrece al lector como un elemento potente para decodificar la serie de significados que se aglutinan en torno a las imágenes del

---

<sup>25</sup> A este respecto, incluso en la sugerencia de una duda con respecto a la posible paternidad de Gaspar, se sigue el modelo de Jesucristo, sobre el que se cierne una duda similar acerca de su castidad.

<sup>26</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 122.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 40.

“pueblo” y que, con mayor o menor rigor, se combinan como *justo-sufriente-perseguido-irredento*. De la historia de los protagonistas narrada como la memoria del dolor, la figura de Cristo potenciaría no solo lo que en ella hay de pesar e injusticia, sino lo que tiene específicamente de *tiempo*, entroncando este sufrimiento de los indígenas, los negros y los campesinos, con el de los que han ocupado ese mismo lugar en el devenir de la humanidad. Por este medio, el discurso literario dota a la narración de un marco de referencia muchísimo más amplio y trascendente que el que puede contener en su propio relato, e inserta su historia puntual en la Historia de la lucha entre tiranos y perseguidos, traidores y justos, cuyo despliegue es universal.

Por lo desarrollado hasta aquí, parece claro que —con matices y en mayor o menor grado— todos los textos proponen una representación de los protagonistas colectivos como seres condenados a un sufrimiento y una injusticia que no ha hecho más que incrementarse en el tiempo. Sin embargo, es necesario llamar la atención sobre esa otra dimensión de la construcción de la historia, correlativa de esta que acabamos de ver aunque moviéndose en sentido contrario, y que completa la imagen de la *plebs* referida al pasado. A la par de la imagen de los personajes como sufrientes, esta nueva forma de representación reivindica para ellos un papel y una función diferentes. Como la anterior, ella forma parte también de la argumentación apocalíptica, y está vinculada a lo ya expuesto en una de las citas anteriores de O’Leary: que el tema del mal en el apocalipsis, en concreto, el que lo formula en términos de un problema con la autoridad, no se relaciona únicamente con las razones de que los impíos se hayan hecho con el gobierno, sino con la cuestión de cómo pueden hacer los justos para resistírsele.

Desde esta perspectiva mítica, que ensayamos ahora, la capacidad de resistir a los representes seculares del mal, y no solo de sufrir o quedar doblegados ante ellos, redefine la función de los protagonistas colectivos en la historia: estos también luchan para oponerse a la injusticia y, al hacerlo, simultáneamente denuncian el trastocamiento del universo e invocan el orden perdido. Si lo ponemos en términos estrictamente apocalípticos, se podría decir que los personajes colectivos combaten para restaurar la tierra prometida. Así pues, junto a la narración de la historia como sufrimiento, las ficciones relatan la memoria de la lucha de los justos para defenderse de la corrupción y de la degradación. Los distintos episodios singulares que conforman ese relato se conservan en la memoria como el despliegue en el tiempo de unos enfrentamientos que, aunque cambien los nombres y los rostros, remiten, en el fondo, siempre al mismo

combate. La vinculación del pasado con el presente se consigue también a través de la continuidad entre todas aquellas instancias y personajes cuya trascendencia se debe, precisamente, a que han cumplido esa función de resistir.

Sobre este segundo eje en la representación del tiempo, la literatura termina construyendo lo que podríamos llamar una “épica del pueblo”: la narración de los distintos episodios que, individual o colectivamente, han sido instancias significativas en la lucha para hacer prevalecer la justicia contra la tiranía y la virtud contra la corrupción.<sup>28</sup> Esta épica o gesta heroica determinaría la representación del “pueblo” de manera triple. Además de definir para él un lugar —el de los buenos, los justos o los sufrientes— y una función específica en el aquí y ahora —la resistencia al desorden que el mal introduce—, provee de sentido a sus actos a través de la constante actualización del pasado en el presente: los héroes de los textos se piensan a sí mismos, o son presentados en la ficción, como prolongaciones de otros héroes que murieron en el mismo combate; las luchas de ahora refieren a otras iguales, ya libradas.<sup>29</sup> De esta manera, la victoria o el fracaso repercuten no solo sobre las comunidades y su situación particular, sino sobre el pasado que tienen tras de sí, y al que reeditan con sus propias acciones. La restauración que invocan es, por ello, además de colectiva, “retroactiva”, desde el momento en que en ella queda incorporado el pasado como el escenario en el que ha venido desplegando la lucha. Tal como lo indica el refrán al que hace referencia el título *Los ojos de los enterrados*, todos los que han muerto en la injusticia cerrarán sus párpados y descansarán en paz el día de la restauración.

Así pues, en *Los ojos de los enterrados* el texto reconstruye, a través de la voz de distintos personajes, los fragmentos más heroicos de las luchas que los precedieron. Ese pasado se extiende tan atrás que recupera la memoria de Juan Corz: su fantasma se les aparece a don Nepo y a Anastasia, primero para advertirles de los peligros que los acechan, luego para bendecirlos:

—Vuestros cuerpos me detienen, andáis en lo que yo anduve hace tres, cuatro siglos, en la gran caridad de defender a los indios de los españoles, y por eso me persigue el Santo Oficio!

---

<sup>28</sup> En el capítulo III dijimos que la imagen del ciudadano armado era una de las dos formas en que el republicanismo concebía la pertenencia legítima a la comunidad, siendo la otra la tierra. No es descabellado proponer que esta épica del “pueblo” que proponen las novelas se sostiene sobre un imaginario de raíz republicana en la que el ciudadano patriota era capaz de tomar las armas y sacrificar su vida por la nación.

<sup>29</sup> Aunque para otro contexto, podemos aplicar aquí lo que dice Annick Lempérière de que en estas narrativas el “pueblo” se vuelve tanto agente como héroe de la historia. Annick Lempérière, “Del pueblo de la reforma a la nación revolucionaria, México, 1867-1929”, cit., p. 596.

—¡Hermano Juan!  
—¡No me digáis hermano, los quemarán conmigo, me acusan de extranjero y predicador de milagros!  
Y tras una pausa palpitante como las hojas de una palmera sembrada por el ermitaño [...]  
—¡Vayan, vayan, sigan en su lucha, yo les bendigo, más no salgan sin ver este cuadro!<sup>30</sup>

Pero el episodio que, sin duda, vertebra una parte importante de la memoria épica en la novela, es el que relata Tabío San: el enfrentamiento entre los trabajadores de la compañía bananera en el puerto y los ejércitos, nacional y norteamericano. Su relato destaca, contrapesándolos, la miseria y la ruindad de esos hombres, enfermos y con hambre, y la energía de la resistencia que termina, antes que en la claudicación, en la muerte:

De estos muelleros animalizados por lo bestial del trabajo, la falta de vivienda, el poco alimento, más el paludismo, mugrientos, haraposos, salió un remolino de voluntad y rebeldía que no se supo cómo, ni dónde, ni a qué horas comenzó y que fue tomando y tomando proporciones hasta paralizar el puerto.

Capataces, policías, escoltas, y nada, no les podían, pues por todos lados asomaban aquellas miserables basuras humanas convertidas en fieras, no a la defensiva, sino al ataque. Atacaban con palos, fierros, palas, picas, pedazos de rieles, durmientes, cuanto podían arrancar de las vías y del muelle para arrojar contra las fuerzas que los cercaban. [...] Agua, tiros de fusil, explosiones sordas, vagones rodados como catapultas que al chocar con otros en las vías o saltar fuera de los rieles hacían retemblar las bases del muelle y de los edificios...<sup>31</sup>

Lo que las palabras de Tabío San retienen como símbolo de lo heroico no es solamente la ferocidad de la lucha, tampoco a aquellos que, acosados por las ametralladoras, se fueron entregando. El ejemplo principal es el de quienes, en lugar de entregarse, murieron defendiendo lo que consideraban justo, resaltando así esa concepción de la resistencia como un deber, más que como una opción:

Uno de todos en la desesperada le arrebató el arma a un soldado, otro la pistola a un policía, ya herido, ya mal heridos... En otro lugar un oficial detuvo al que lo atacaba, de un tiro en la boca, pero un cuerpo cayó y como si se hubiera levantado, otro se le vino encima [...] Tambaleándose, heridos y sangrantes cayeron algunos al mar en que se retorcían los tiburones como inmensas lenguas voraces...<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Miguel Ángel Asturias, ob. cit., pp. 55-56.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 324.

<sup>32</sup> Miguel Ángel Asturias, ob. cit., p. 325.

*Chambacú, corral de negros* recupera, además de los momentos de enfrentamiento, los nombres de aquellos que, como una cadena, van jalando la historia de la resistencia: Pedro Claver, Benkos Bíojos y, como continuador de ellos, Máximo, el héroe de la novela:

Se les trató de recapturar, pero supieron defenderse. A los que aprehendían, les mutilaban alguna parte del cuerpo. Una mano, la lengua, la nariz. Benkos Bíojo, uno de sus líderes, capituló y al llegar a la ciudad, fue colgado. Una muerte cruel, pero que sirvió de mucho a los esclavos. Nunca más capitularon ante los conquistadores.<sup>33</sup>

*Todas las Sangres*, por su parte, refiere una historia más cercana que involucra el pasado del propio Rendón Willka. A pesar de que la novela es mucho más pródiga en la narración de los sufrimientos del pasado que en el de los actos de resistencia, la vida de Rendón y su proceso de aprendizaje establecen el referente ejemplar a seguir. Un modelo heroico que, después, se va extendiendo a los demás indígenas y cuya principal enseñanza es el de la resistencia sin odio. Los hechos relacionados con su paso por la escuela, y el castigo físico que allí recibe, ensalzan una aceptación de la injusticia que no es ni resignación, ni íntima necesidad de venganza, sino una tranquila confianza en ese momento en que las cosas retornarán a su orden:

el azote era de los medianos, y rompió el cuero cabelludo del mozo; de las heridas brotó más sangre. El niño Pancorvo ya estaba de rodillas. Cuando el varayok' soltó a Demetrio, el joven indio se dirigió al poyo, levantó con gran cuidado el marco destrozado de su pizarrín y su montera; sin mirar a nadie, ni a su varayok', salió por la puerta principal de la escuela, hacia la plaza.<sup>34</sup>

Y aunque esta actitud pueda parecer ambigua en un primero momento, el narrador completa el significado del episodio introduciendo la visión que la comunidad tiene de lo sucedido. El harawi que le compone el alcalde es, así, premonitorio de la función que se le ha encomendado a Rendón y que irá cumpliendo a lo largo del texto:

Los comuneros no dieron ninguna muestra de indignación por el suceso. Guardaron calma y se comportaron como si nada hubiera pasado. [...] Pero cuando Demetrio esperaba el camión en la carretera lo acompañó el cabildo en pleno. [...] las mujeres cantaron un harawi que compuso el propio alcalde mayor de Lahuaymarca: [...] vas en busca de la sangre, / has de volver para

---

<sup>33</sup> Manuel Zapata Olivella, ob. cit., p. 193.

<sup>34</sup> José María Arguedas, ob. cit., p. 66.

la sangre, / fortalecido; como el gavilán / que todo lo mira / y cuyo vuelo nadie alcanza.<sup>35</sup>

Como vemos, sobre el modelo de la argumentación apocalíptica la ficción construye el relato del pasado a través de una doble cara. Y si para la que corresponde a la narración del sufrimiento se utilizaba, en ocasiones, la imagen de Cristo y la cruz, con el fin de escenificar la injusticia y el castigo como parte de una historia “universal”, la que se vincula a la épica hace uso, también en algunos textos, de una figura que permite diferenciar las virtudes y principios propios de la lucha heroica, de aquellos otros que podrían hacer confundir la redención con la búsqueda de venganza, la revancha o el odio. Esta figura, sin ser la del antihéroe propiamente dicho, aparece siempre en oposición al héroe para resaltar dos de los rasgos que, dentro de este contexto, lo definen: ser la representación de la colectividad<sup>36</sup>, por un lado, y actuar en nombre de la justicia, por el otro. Es la distancia que existe entre Héctor Chacón y Fortunato, Juambo y Tabío San, Benito Castro y Doroteo Quispe, por ejemplo, o entre Cristóbal Jara y Miguel Vera. En el único caso en que podríamos hablar realmente de un antihéroe es en el de José Raquel, verdadera contrafigura de Máximo en *Chambacú, corral de negros*; y en el único en que la pareja no se construye con el héroe es en *Las tierras flacas*, donde la contrafigura de Jacob Gallo es Matiana, la voz de la colectividad.

La diferencia que existe entre ellos reside, sobre todo, en la justificación de sus acciones. Desde allí se opera la distinción entre lo individual y lo comunitario, entre la venganza y la justicia y, en definitiva, se establece cuál es el camino acertado de la restauración y cuál el que necesariamente queda trunco. Porque si hay algo que todos estos personajes “antiheroicos” tienen en común es que, por un motivo u otro, terminan siempre excluidos de la acción principal, distanciándose significativamente del destino del héroe y de la comunidad. En todos ellos, alguna característica, actitud o desviación negativa —degradada con relación al modelo del héroe— los despoja, aunque a veces solo en parte, del heroísmo. Nos detendremos, aquí, solo en los tres casos que consideramos más ejemplificativos, aunque podríamos hacerlo extensivo a las demás parejas que hemos mencionado.

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*, pp. 66-67.

<sup>36</sup> Roland Forgues comenta, a propósito de quién es el héroe en *Redoble por Rancas*: “La mitificación del héroe tiende a convertir su actuación en una gesta ejemplar que, de alguna manera, figura la acción ideal de la colectividad”. El comentario podría proponerse como un postulado general para todas estas novelas: el héroe, aunque individualizado, es siempre un héroe colectivo. Roland Forgues, *La estrategia mítica de Scorza*, Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1991, p. 75.

Veamos, primero, el de Héctor Chacón, en *Redoble por Rancas*. El narrador lo define con un epíteto propio de la épica, “el Nictálope”. Como los héroes del género, poseen, él y sus amigos, una cualidad extraordinaria o superior al resto de los hombres, que los califica como héroes. Héctor ve en la noche con perfecta claridad, su amigo, el Abigeo, puede hablar con los caballos y sus sueños predicen o adivinan lo que sucede, y Pis-Pis maneja yerbas y sustancias desconocidas. Cuando comienza la novela, uno de los primeros datos que conocemos es que Héctor acaba de salir de la cárcel, y que ha vuelto para hacer justicia. Así lo dice él mismo cuando el personero de Rancas le advierte que la comunidad no está de acuerdo con que mate al Juez Montenegro. Pero en esa misma conversación se hace explícita una de las razones que terminarán por invalidar su acción:

—No ejecutes ese crimen —suplicó el Personero—. No te manches.  
—¿Para qué me he preparado? ¿Soy un juguete?  
—No cometas ese asesinato.  
—No es asesinato. Es justicia.  
—Solo no puedes proceder.<sup>37</sup>

Héctor Chacón, a través de esa doble pregunta que hace al personero Rivera y de la respuesta de éste, comienza a aparecer como un personaje desligado de la comunidad, en tanto es movido por una necesidad más egoísta e individual que identificada con la voluntad de todos. Su deseo de matar al Juez, aun cuando se presente como un acto en nombre de los demás, hunde sus raíces en la afrenta que sufre cuando Montenegro le quita sus caballos, destroza su cosecha y, posteriormente, lo encarcela. Y, todavía más atrás, cuando obliga a su padre a reconstruir el cerco de la hacienda, condenándolo a él, y a toda su familia, a no poder entrar en su casa. En ese episodio descubrimos la otra razón que lo aleja de la dimensión comunitaria de un héroe: lo que Héctor busca es, sobre todo, venganza. Ese sentimiento, en primer lugar, y solo después, el sufrimiento compartido con la comunidad o el amor a la misma, es lo que lo ha hecho seguir vivo y regresar a Yanahuanca. La venganza lo incita a desconocer la opinión del personero y, en última instancia, también la de la comunidad. La imagen imponente con que se lo describe en la siguiente cita le nace, precisamente, del odio que ha acumulado:

Fue la primera vez —tenía nueve años— que la mano de Héctor Chacón, el Nictálope, sintió sed de la garganta del doctor Montenegro.

---

<sup>37</sup> Manuel Scorza, ob. cit., p. 251 [cursivas nuestras].

Pasados los años, cumplida su segunda condena, un hombre flaco, de ojos saltarines, salió de la cárcel de Huánuco, trepó a un camión y volvió a Yanahuanca. [...] Héctor Chacón, el Nictálope, comenzó a reírse: su carcajada construyó una especie de grito, una contraseña de animales conjurados, un secreto aprendido de búhos, espuma atropellada por los estampidos de una risotada seca como los disparos de los guardias civiles y que cayó flagelada por los espasmos de una pavorosa alegría.<sup>38</sup>

A medida que avanza la acción narrativa, y que se vuelve más difícil para el personaje provocar esa muerte que tanto desea, el perfil que se va construyendo es el de un hombre que no puede ya frenar el impulso de la revancha y que, por esa misma causa, ha dejado lo colectivo en segundo lugar. Su anhelo sigue siendo el de la justicia para los pobres y los desesperados —“Y soñó reunir a los desesperados y volver para matar a Montenegro”<sup>39</sup>—, pero sus actos permanecen en una soledad y una determinación intransigentes con cualquier otra decisión que vaya en contra de la suya:

Sea como sea, mataré a Montenegro’ [...] ‘Mataré su cara, mataré su cuerpo, mataré sus manos, mataré su sombra, mataré su voz.’ [...]

—La gente dice que usted matará a Montenegro. En la calle hay laberinto.

—¿Cómo?

—[...] Todos saben que usted sesionó en Quencash. El pueblo está pálido, papá.

—Déjalos que muevan la lengua.

—¿Usted procederá, papá?

—De todos modos acabaré.<sup>40</sup>

Al final, como ya advertimos, Héctor es “retirado” de la acción al ser apresado en su propia casa, luego de haber sido delatado por su esposa, o por su hija, ante el mismo Montenegro. Dicho final clausura una acción que, creemos, puede ser entendida como deficiente en relación a la que representa Fortunato. Mientras la de este último se afina en la voluntad de resistencia de toda la comunidad, y apunta hacia una proyección restauradora que tiene que ver con la justicia como principio universal, las intenciones del Nictálope están estrictamente relacionadas con la voluntad individual. El asesinato que planea, si bien es un acto simbólico —la muerte de un injusto—, se cierra sobre sí mismo sin más satisfacción, se podría decir, que la del propio Héctor. Sin contar, además, con que el asesinato de Montenegro sembraría la duda acerca de una “justicia” que se debería pasar a definir, a la vez, por fuera de la ley y de la comunidad.

---

<sup>38</sup> Manuel Scorza, ob. cit., p. 204.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 331.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, pp. 188-189.



El caso de Juambo, en *Los ojos de los enterrados*, es más dramático que el anterior, quizás porque, girando sobre un esquema muy parecido al de Tabío San, la novela puntualiza de manera constante cómo el personaje se va desviando de la posibilidad de compartir el heroísmo colectivo derivado de la resistencia. Si bien las historias corren paralelas, el lector va presenciando, a medida que avanza el relato, el ascenso de uno al heroísmo y la victoria, y el descenso del otro a la denigración y la locura.

En efecto, desde lugares y en momentos distintos, tanto Tabío como Juambo deciden emprender un viaje que, formalmente para los dos, tiene la estructura de un proceso de iniciación capaz de devolverlos a la tierra, al pasado y a la comunidad. El objetivo de ambos recorridos es el del regreso al origen que les permita, luego, reinsertarse en la comunidad, como miembros aceptados de la misma. Para Tabío, ello implica convertirse en un trabajador miserable y harapiento en los campos de la compañía bananera, a través de un retorno simbólico a la tierra —como centro de pertenencia e imagen representativa de la comunidad— del que se encargará Cayetano Duende. Pero para Juambo, el rito cuenta con un aspecto añadido: el de haber sido criado por, y estar al servicio de, los dueños de la bananera, contra la cual lo llaman a luchar. Mucho más que para Tabío, esa distancia con sus propios orígenes resulta, para “el sambito”, fundamental: ella le añade a su “misión” un sentimiento de traición que el personaje no será capaz de superar. Cuando el mulato se entere de la mentira acerca de su abandono, la necesidad de redimir a su padre reencauzará todo el proceso de iniciación hacia un camino individual que, una vez comenzado, se demostrará imposible de ser redirigido hacia la voluntad colectiva.

Debía pagar, Juambo debía pagar. No podía bajar a las plantaciones a trabajar en otra cosa que no fuera jalador de fruta...

Y se pegaba en la cara con las manos abiertas, como pegoteándose los golpes, berrinche endemoniado de mulato, o con las manos empuñadas por no clavar en sus ojos los puñales de sus dedos, puñales con uñas que arrancaban motas de sus cabellos, y habría querido rasgarse las ropas y pisotearse las puntas de los pies a taconazos, pie contra pie como gallos de riña en pelea, cuando se le paseaba por la sesera el remordimiento de haber dejado morir a su viejo, sin ayuda, embrocado en vómito de sangre.<sup>41</sup>

Desde el momento en que Anastasia propicia el encuentro entre Juambo y Tabío San, y este le explica la misión que pretenden encomendarle —la cual abriría la puerta

---

<sup>41</sup> Miguel Ángel Asturias, ob.cit., p. 219.

para su retorno a la comunidad de origen—, la estructura formal del rito empieza a quedar teñida por dos actitudes que, como en el caso de Héctor, marcan entre Juambo y el orden comunitario una distancia de principios, más que de intenciones. Aunque su deseo declarado es ayudar a la huelga y restablecer la justicia perdida, sus motivaciones más íntimas entrelazan la necesidad individual de sentirse perdonado por su padre muerto y la voluntad de venganza por las tierras de las que fueron despojados:

—¡Pobre! mi padre terminó de “jalador de fruta”, que es como debo terminar yo, si es que quiero que me perdonen todo lo mal que me porté con él.

—Sin tener usted que “jalar fruta”, va a hacerle justicia...

—Esa palabra no me gusta, Don..., pues lo que yo quiero es vengarlos, sí, que algún día nos paguen todo lo que nos han hecho: robarse las tierras, convertir a gente que tenía su buen pasar en una legión de miserables, y ¡la impotencia!, lo que más duele es la impotencia, no poder nada contra ellos... ¡Sólo el que como yo lo sufrió en carne propia sabe lo que es eso!<sup>42</sup>

Como en el caso de Tabío, el trabajo en la bananera podría haber funcionado como uno de los pasos del rito, configurado para que pudiera incorporar simbólicamente el dolor ajeno a su propia experiencia y hacer, con ello, que su liderazgo fuera el producto compartido de una vivencia colectiva, y no solamente la ambición personal de un hombre. La dimensión rigurosamente individual de la redención por el sufrimiento es, sin embargo, la instancia ritual en la que queda atrapado Juambo, al no hallar la manera de cubrir la distancia entre su origen verdadero y el mundo al que pertenece y del que desea salir. Esta situación de incomunicación entre los dos espacios le hace confundir lo colectivo con lo personal y, al final, supeditar lo primero a lo segundo. Su vía particular de retorno al origen no solo deja su participación en la huelga general en un lugar muy secundario, sino que lo embarca en un proceso en el que las instancias *simbólicas* de retorno al pasado y descenso al inframundo cobran para él una existencia material: la tumba de su padre y el propio cadáver sustituirán la experiencia ritual por la real y la comunicación simbólica por el contacto físico:

—¡Hablo con muertos! ¡Padre habla conmigo! [...] ¡Padre no dejarme perdido en el monte, no! ¡Yo preguntarle aquí y él contestarme que no! ¡Padre regalarme con abuelo de Bobby, eso sí, no dejarme perdido en el monte para que me comiera el tigre, eso no!... [...] Y yo desenterrarlo, hablar con él, pedirle perdón, cerrarle los ojos, sus ojos de enterrado con los ojos abiertos, como todos los pobres que mueren y aun después de muertos

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 67.

esperan... [...] ¡Perdón, padre, perdón, porque te maldije, porque escupí de asco cada vez que escuché tu nombre! ¡Soy tu sangre y seré tus huesos! [...] Y, mientras aullaba, fue deslizándose el cadáver en un agujero, cuidadosamente, para evitar que se golpeará al caer.<sup>43</sup>

A través de los trayectos paralelos pero inversos de Juambo y Tabío San, la novela expresa la diferencia entre una tierra que acoge, protege de los peligros y da la vida —la función re-fecundadora que se cumple en el seno del cerro al que Pablo Mondragón es conducido, y del que renace—, y una tierra estéril que enloquece e invalida para la acción, como la del cementerio en el que Juambo desentierra a su padre. A través de la aplicación literal del título *Los ojos de los enterrados*, la ficción delimita la esfera en la que esa sentencia debe ser decodificada: si la redención del padre de Juambo se trunca por la propia locura de éste, y la de Tabío San resulta victoriosa, se puede entender que la restauración —cuando los muertos cierran sus ojos y descansan en paz— es siempre un proyecto y una necesidad colectivas, y no una acción individual cuyo resultado sea la salvación de uno y no de todos.

La historia de Miguel Vera es compleja puesto que se trata del narrador, la voz a través de la cual conocemos al propio héroe, Cristóbal Jara. Su peripecia es la de una separación del “paraíso” de la infancia, que se identifica con lo comunitario, la oralidad, y la tradición ejemplar de entrega y abnegación de sus miembros más reconocidos. El recorrido que hace Vera —hacia la escritura, la contemplación y la inacción— es, en este sentido, inverso al de Cristóbal, que se mantiene unido a esas tres dimensiones sobre las que se construye su heroísmo. El punto en el que las vidas de ambos personajes se cruzan, como lo vimos en el Capítulo II, es el del rito infructuoso del narrador, incapaz de reintegrarse al mundo perdido, aunque con la posibilidad de recrearlo a través de la escritura, único medio de redención que tiene a su alcance.

Aquí, la desviación de lo comunitario no incluye, como en el resto de los personajes, el deseo de venganza. Sí aparece, no obstante, el motivo de la ambición estrictamente personal: el sueño de Miguel Vera niño es formar parte del ejército. Pero, en un universo como éste, configurado en una dualidad entre pueblo-poder, buenos y malos, su sueño es, en realidad, el anticipo de un abandono y, tal como él mismo lo vive, el anuncio de una traición.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 389.

<sup>44</sup> En una de sus obras, Roa Bastos dice que, en realidad, la lengua oral guaraní es la matriz que contiene la verdadera historia, mientras que el español es la lengua culta, impuesta a esa otra, que tergiversa por tanto el sentido primigenio, original, de la cosmovisión que transmite el lenguaje. De sus palabras se

Al comienzo, sin embargo, el narrador-niño participa plenamente del universo oral-comunitario del pueblo de Itapé. Su primer maestro es Macario y, a través de él, Gaspar Mora. Su primera lealtad es para con el Cristo del cerrito, que es el producto de ambas existencias. Cuando uno de los hermanos Goiburú —contra quienes define su propio sentimiento de integración— ataca la memoria de Gaspar, Miguel Vera reacciona como si hubieran agredido una parte de sí mismo:

Una tarde, en el río, Pedro escupió la palabrota ‘monflórito’ contra la memoria de Gaspar. Fue como si nos sopapeara la cara. Nos abalanzamos sobre él, lo tumbamos y le atascamos de arena la boca, como para hacerle tragar de nuevo el insulto, para enterrar esa negación de hombría que acababa de proferir contra ese hombre que para nosotros era el más hombre de todos. Yo le puse un pie sobre la garganta, mientras los demás lo sujetaban. —¿Es o no monflórito? ¡Repetí si te animás!<sup>45</sup>

La situación se repite en el tren que lo lleva hacia la ciudad. Allí defiende el significado del Cristo contra la ironía de un hacendado —“Yo le hubiera saltado a la cara para arañarla con los diez dedos”<sup>46</sup>—, aunque su posición ya ha cambiado. Su salida de Itapé está marcada por dos hechos: el estreno de unos zapatos y un traje nuevos, y su propio sentimiento de pérdida anticipada. Desde ese momento, el narrador convivirá, a lo largo de todo el texto, con esa doble condición: una imagen de sí mismo que es, de forma simultánea, querida y rechazada, y una conciencia de culpa que tratará de subsanar con la re-escritura de los hechos, como compensación del regreso que él mismo no puede hacer:

Con gusto hubiera tirado el traje y los zapatos para juntarme de nuevo con ellos [...]. Yo era un desertor. Sentía tristeza y vergüenza, a pesar de las ropas, de los zapatos, del viaje, de la escuela lejana, del futuro honor de cadete, más lejano todavía.<sup>47</sup>

---

desprende que, en general, el abandono de la lengua oral por la escritura es una traición a la sabiduría y la historia comunitaria. “En la lengua de la cultura oral, es donde está inscrito y de donde emerge ese texto primero que se lee y que se oye a la vez como elementos de significación fónica o fonética más que alfabética. Un texto arcaico y libre, latente en la subjetividad individual, en su afectividad emocional penetrada por el destino de la vida social.” Y luego agrega: “El castellano es la lengua dominante con respecto al guaraní; esta última es dominada, reprimida, en la base misma de su oralidad por la práctica de la lengua ‘cult’, oficial, formal, señorial, dueña de la escritura”. Roa Bastos “La narrativa paraguaya en el contexto de la narrativa latinoamericana actual”, en *Augusto Roa Bastos*, Actas del coloquio Franco-Alemania, Tübingen, Max Niemeyer, 1982, p. 9.

<sup>45</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 51.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 104.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 100.

De este modo, el viaje tiene, para Vera, un carácter simbólico. La salida y alejamiento de su pueblo son, también, los del espacio comunitario, y el momento de la separación entre la vida del niño —enamorado de la Lágrima González, protector de la memoria de sus mayores— y la del adulto —doble traidor de la causa que identifica a los que fueron “suyos”. El instante de ese paso vital queda escenificado en el episodio, que no logra ser erótico pero tampoco remitir del todo a la ternura del amamantamiento, con Damiana, en la estación de Sapukai. Tanto ella como el hacendado que brevemente la corteja, le otorgan al narrador-personaje una función de hombre que, sin embargo, no sabe de qué manera cumplir, ni siquiera cuando se encuentra acostado junto a la mujer:

Cuando me di cuenta, me encontré buscando con la boca el húmedo pezón. Probé la goma dulzona de la leche. Pero ahora de verdad. [...] Nadie se iba a burlar de mí que mamaba en la oscuridad como un crío de meses. No sé por qué se me vino de nuevo en ese momento el recuerdo de la Lágrima González. No quería pensar en ella. Entonces chupé con fuerza, ayudándome con las manos, hasta que el seno quedó vacío [...].<sup>48</sup>

Como Juambo, el narrador quedará atrapado en ese viaje, recreándolo una y otra vez. Su incapacidad para desprenderse de la pertenencia comunitaria a la que alguna vez respondió, pero también para abandonar el camino de una elección individual que lo escinde de los rasgos de esa misma comunidad —la acción, la oralidad, la tradición—, lo convertirán en una voz que, en vez de vivir, reconstruye su propio pasado de manera fragmentaria, y a través de un triple acto solitario: el de la escritura, la contemplación y la autoconmiseración. Si Itapé tenía la función de representar la inclusión de Vera en un universo pleno de sentido, el descenso en la estación de Sapukai —la tierra marcada por la bomba contra los revolucionarios— y los episodios que allí tienen lugar con Damiana, representarán el instante en el que quede a medio camino entre dos lealtades encontradas: el zapato nuevo que todavía calza, como un recordatorio de la vida que ha elegido, y el que perdió durante la noche, que lo deja descalzo pisando la tierra simbólica de sus orígenes, vinculada por igual al sufrimiento y a la rebeldía como lo está la propia Sapukai: “Con un pie descalzo iba tocando la tierra de la desgracia”<sup>49</sup>

Una vez que hemos rastreado las formas que asume el pasado en los textos, lo que cabe preguntarnos es cuándo se da, entonces, esa *caída* que instala el mal en el mundo de los personajes colectivos, y del que les es imposible sustraerse. Cuando

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 116.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 116.

mencionamos que, en algunas novelas, la memoria de las vejaciones llegaba hasta la conquista y la posterior colonización, sugerimos que ese podía considerarse el instante en que la Historia, para los indios y los negros, comenzó a ser el tiempo de la decadencia, de la entrada en el sufrimiento y la miseria. Esa puede ser, de hecho, una primera respuesta. La razón, sin embargo, no habría que buscarla tanto en las propias novelas, como en la forma en que la cultura latinoamericana reelaboró, con posterioridad a las independencias, los mitos y las narraciones acerca de sus propios orígenes.

Dentro de esta coyuntura, la imagen que apuntaló la visión de un continente que retomaba su verdadero destino al cortar los lazos con la metrópoli —una visión también profundamente teleológica, para la cual toda la historia latinoamericana estaba dirigida, desde sus orígenes, hacia la independencia— fue la de una violación original o primigenia que habría tenido lugar en el mismo instante de la llegada de los blancos al continente, y que habría quedado saldada o, quizás sea mejor decir, vengada, con la independencia de las colonias. Dicha violación, experimentada como un verdadero ultraje a la virginidad de América —la virginidad del paisaje que pronto empezó a ser saqueado para enriquecer a Europa; la de los habitantes, que fueron exterminados o sometidos al trabajo; la de la tierra que, al igual que el paisaje, fue expropiada para beneficiar a otros—, funcionaría como la trasposición exacta, a escala ontológica, de esas otras violaciones a las mujeres nativas de las que habría derivado la condición mestiza del continente. Para esta narración, la violencia sería, pues, la puerta a través de la cual América Latina hizo su entrada en el tiempo de occidente. Esto hace comprensible que, una vez independizadas las colonias —y bajo el presupuesto de que esa era la condición “natural” de las mismas— mucho de los esfuerzos por construir una identidad diferenciada fueron redirigidos a dilucidar cuál era la condición del continente con respecto a su antigua metrópoli, en particular, y a occidente y a la modernidad, en general, después de esos tres siglos de “tiranía” que se habían abierto el día de la violación original. Producto de esa misma representación, todo lo que figuraba como anterior a la conquista tomó las proporciones míticas de un paraíso perdido, un espacio fuera del tiempo que representaba aquello que la conquista había robado, corrompido o exterminado. No es incorrecto decir entonces que, en las novelas en que la historia del sufrimiento de los personajes colectivos se retrotrae a la colonia, la conquista esté

elaborada implícitamente como el momento de la *caída*: la expulsión del jardín del Edén que habría dado comienzo a la degradación.

No obstante lo anterior, es evidente que la autopercepción de Latinoamérica como un espacio violado complicaba extraordinariamente el trabajo de las nuevas naciones para producir los mitos capaces de reinsertarlas y darles un lugar en ese mismo contexto y en la misma historia que habían sido responsables del ultraje. En gran medida, sin embargo, esas dificultades fueron salvadas por el propio discurso teleológico que sostenía que las independencias eran el producto inevitable de la historia. Según él, la fundación de la nación devolvía al continente todo lo que le era “natural” y propio, pero que había permanecido imposibilitado de aflorar durante los siglos anteriores: la tiranía ibérica habría tenido el efecto perverso que ya veíamos en el capítulo anterior, de separar a la sociedad de su verdadera constitución, desviándola de aquello que por naturaleza la definía. Las independencias fueron vistas, pues, como el momento en que América Latina se reencontraba consigo misma en su verdadero estado y, por consiguiente, también como la instancia en la que recuperaba aquello que había sido forzada a abandonar con la conquista. El mito de los orígenes de la nación se remontaba a través de este mecanismo —aunque con diferencias según los casos— a aquel paraíso perdido con la violación original, alimentando la imagen de un largo periodo en el que América habría estado negada para ella misma. Así, a todas luces, las independencias tuvieron el significado de una *restauración* —de la libertad, de la integridad, de la reapropiación de la naturaleza, del autogobierno— que dejaba en pie de igualdad a las naciones latinoamericanas con las que, hasta entonces, habían tenido dominio sobre ellas. La reinsertión en el contexto occidental se lograba a través de una narración que saldaba las cuentas históricas: una lucha heroica le había permitido a América conquistar aquello que le correspondía desde siempre y, con ello, la pertenencia de pleno derecho al devenir de la historia occidental.

Esta es la segunda parte de la respuesta a la cuestión de la *caída* en las novelas, y es donde debemos retomar lo dicho en los capítulos anteriores. En el segundo, vimos que el marco por referencia al cual el antagonismo populista cobraba sentido, era el de la nación considerada como una fuente de engaño, fraude o manipulación. Desde esa lectura, todos los referentes y símbolos patrios aparecían vaciados de su contenido homogeneizador: en lugar de servir para generar un centro de lealtad comunitaria y de filiación afectiva, se habían convertido en los representantes de la fractura de un espacio

de pertenencia que solo producía división y oposición. En el capítulo tercero, refiriéndonos al pacto, hacíamos mención a esa idea de un vínculo nuevo entre gobernantes y gobernados, que habría quedado establecido junto con la nación, y que se pensaba cargado de promesas: igualdad, abolición de las divisiones y jerarquías propias de la colonia, un *populus* extendido sin distinciones étnicas ni culturales, etc. El pacto tenía la función de ser un nuevo comienzo, un punto de partida desde cero, que dejara sin efecto las consecuencias perturbadoras de la conquista y la colonia, e hiciera retornar al continente a su verdadero lugar en la historia. La remoción de la justicia como el vínculo apropiado entre gobernantes y gobernados había hecho, no obstante, que el pacto fallara, y que las promesas se perdieran aniquiladas por un nuevo periodo de tiranía.

La otra posible respuesta es, entonces, que el momento de la *caída* es también el de la fundación de la nación, y ello por un motivo evidente: debería haber sido una restauración y, sin embargo, se convirtió en el *simulacro* de un inicio a través del cual unos poderosos y tiranos reemplazaron a otros. De esta forma, la predicción del argumento apocalíptico de que el mal se haría con el poder, gobernando y dominándolo todo, habría tenido lugar justo en el instante en que se creía que se lo estaba derrocando. Bajo este nuevo rostro, la apertura del tiempo de la nación sería una *caída*, no porque se entienda como una reedición de la expulsión del paraíso —eso significaría invertir la lectura que el discurso nacional teleológico hace de la colonia— sino como la pérdida de la tierra prometida: el espejismo de unas promesas que, rotas, devolverían la imagen de la colonia, pero más terrible y magnificada, y aún más grave, porque ahora la violencia la ejercen aquellos que ocuparon su lugar para removerla de la historia. Aunque, en sentido estricto, se trataría de un segundo momento con relación a esa violación que supuso la conquista, creemos que, en la imaginación latinoamericana, ha sido elaborado con el mismo valor que el de la *caída* original, en la medida en que es el resultado de una concepción de las independencias como punto de partida absoluto, y que tiene la función de representar el momento en que la posibilidad de la *gracia* retrocede del horizonte de la vida del hombre, dejándolo en el tiempo del sufrimiento y la muerte.

A partir de esta imagen de una restauración fallida, que reencarna el drama de la caída original, las novelas se encargarán de representar en la ficción la distancia que media entre la tierra prometida de la nación, y la existencia real y concreta que le ha



sido dada. En esa distancia está cifrada la dimensión de su degradación. En ella se enmarcarán, además, las caídas “parciales” que narran las novelas —la historia propiamente dicha del despojo y la injusticia que se comete contra el “pueblo”—, que expresan la degeneración que produce ese movimiento por el cual el desorden ético de la comunidad va consumiendo todo a su paso.

Existen varios ejemplos de esta relación entre origen y devenir en los textos. Pensemos en *Los ojos de los enterrados*, donde se muestra a un Pablo Mondragón enamorado de la libertad que debía traer consigo la Revolución Francesa, sobreentendida como modelo de las revoluciones hispánicas.

Y de comunero pasó a formar parte del pueblo de la Revolución Francesa. Apasionado hasta los tuétanos por la figura de Marat, se bañaba en sus palabras. Otros se dan duchas. Él, ducha de Marat, el “amigo del pueblo”. “La Revolución está toda entera en el Evangelio. En ninguna parte la causa del pueblo ha sido bien defendida; en ninguna se han lanzado más maldiciones a los ricos y poderosos de este mundo...”<sup>50</sup>

Pero las jaulas de la tienda de Domínguez, en la que innumerables pájaros permanecen encerrados, y que Tabío San libera a gritos y a puñetazos con el dueño, son una buena metáfora de lo que le ha sucedido a la “santa libertad”<sup>51</sup> que él intenta afirmar con ese gesto. Aun sin las jaulas, la narración se encarga de demostrar que ese ideal queda muy lejos: en la vida de Anastasia, mendigando en la puerta de los bares con su sobrino-hijo; en la de Juambo, obsesionado con la redención de su padre, y también en la de este último, muerto por el trabajo de la bananera:

Su padre murió jalando fruta. Morir así un hombre que tuvo su conqué, sus tierras heredadas de sus mayores y abuelos en la costa atlántica... morir sobre un vómito de sangre bajo el peso aplastante del racimo de bananos, embrocado como una bestia inútil, palúdica, vieja, embrocado sin poder levantarse más, restregando en su propia sangre la inmensa herida muda de su boca.<sup>52</sup>

En *Redoble por Rancas*, la descripción que el narrador hace de los solares que, en cada pueblo, esperan a que las construcciones prometidas se lleven a cabo, refiere de forma clara a esa incapacidad de la nación para cumplir su papel restaurador, para ser lo que suponía debía ser, de manera que la “tierra prometida” —en el doble sentido del

---

<sup>50</sup> Miguel Ángel Asturias, ob. cit., p. 77.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 81.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 218.

motivo apocalíptico y de los supuestos edificios que nunca se empiezan a construir— termina por ser una “primera piedra” que luego se pierde entre la basura y el olvido:

En casi todos los pueblos de Cerro de Pasco, y en casi toda la República Peruana, los mejores terrenos del pueblo son solares insultados por las malolientes lluvias de las necesidades públicas. [...] Cada vez que el Prefecto o el Diputado prometen una escuela o una posta sanitaria, el optimismo de la Municipalidad reserva un terreno. El Ayuntamiento y el pueblo asisten a la solemne colocación de la “primera piedra” de los edificios públicos. Nunca se coloca la segunda. El más modesto villorrio cuenta con docenas de “primeras piedras”: mercado, escuela, postas médicas, oficinas agropecuarias, avenidas imaginarias, ofrecen su única piedra al candor. *El Perú íntegro es una primera piedra.*<sup>53</sup>

Y, en esta misma novela, el capítulo treinta y dos propone un relato intercalado. En él se confunde la visión que Bolívar tuvo del campo de Junín —uno de los últimos combates antes de la independencia— con la que tiene Fortunato de ese mismo campo donde la comunidad será masacrada; la caballería dispuesta por Bolívar para enfrentarse a los húsares se convierte en la fila de camiones militares que avanza sobre Rancas, y que Fortunato no puede mandar ni detener. El fin de la ficción no podía invocar la imagen de un fracaso más absoluto, que marca el fin de todas las promesas posibles: en el siguiente capítulo Fortunato y el resto de la comunidad ya estarán muertos.

Otra referencia, también explícita, aparece en *Hijo de Hombre*. Aquí, como tantas otras veces, es la guerra la que mantiene despierta la conciencia de la degradación. Miguel Vera, convertido súbitamente de traidor en jefe de una de las compañías de ataque, reflexiona acerca de lugar donde se desarrolla el enfrentamiento, y de la condición de los soldados que han ido a parar allí. Su conclusión es que la nación se ha convertido en un infierno, y que estos hombres son los hijos del primer castigo:

Creo que en el libro de León Pinelo se afirma y se prueba que el Paraíso Terrenal estuvo situado aquí, en el centro del Nuevo Mundo, en el corazón del continente indio, como un lugar “corpóreo, real y verdadero”, y que aquí fue creado el Primer Hombre. Cualesquiera de estos árboles pudieron ser el Árbol de la Vida y el Árbol del Bien y del Mal, y no sería difícil que en el agua de Isla Po’í se hubieran bañado Adán y Eva, con los ojos deslumbrados aún por las maravillas del primer jardín. Si el cosmógrafo y teólogo de Chuquisaca tuvo razón, éstas serían las cenizas del Edén, incineradas por el castigo, sobre las cuales los hijos de Caín peregrinan ahora trajeados de kaki y verdeolivo.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Manuel Scorza, ob. cit., p. 34 [cursivas nuestras].

<sup>54</sup> Augusto Roa Bastos, ob. cit., p. 265.

Llegados hasta aquí, la *plebs* de las novelas ha quedado dibujada a través de dos rostros distintos pero conectados: el del sufrimiento, que es también el de Cristo crucificado, el de la injusticia; y el de la épica, que es el de los héroes que, representando a toda su comunidad, luchan por mantener su integridad y encarnan la memoria de otros héroes, los que han ido formando esa gesta heroica de resistencia a lo largo de la historia. Estos dos rostros, claro está, dependen uno del otro y se remiten mutuamente. En gran parte porque del sufrimiento surge la justificación implícita de que sean estas comunidades, precisamente, las encargadas de restaurar la justicia y el orden en la nación. Pero también porque las ficciones apelan a una síntesis de ambos que podría formularse como una “épica del sufrimiento”: el relato compuesto por todos los episodios de estoicismo a través de los cuales se concibe la existencia de los protagonistas colectivos. Una épica ésta que tiene que ver con la paradójica cualidad del dolor y la humillación como experiencias colectivas, al mismo tiempo degradante, en lo que toca a la condición en la que deja sumidos a los personajes, pero también dignificante, en lo que hace a la valentía, la energía rebelde y la fuerza que pueden surgir de esa misma situación. La representación intenta cubrir ambos aspectos: si de uno de ellos extrae las escenas que vehiculan la crítica, la desilusión y el fracaso; del otro extrae los componentes de la admiración, la gratitud y la esperanza. No se puede decir, entonces, que las novelas sean enteramente negativas y pesimistas, ni tampoco deudoras de un idealismo simplista o ingenuo. En el cruce de ambas visiones del “pueblo” es donde construyen sus significados más complejos.

Nos resta, por tanto, saber qué sucede en ese otro vector de la representación en el que se lee el argumento apocalíptico de la caída y la restauración: el futuro. Es decir, cómo se puede interpretar el desenlace de los textos, si aceptamos que la historia de la resistencia tiene la finalidad de invocar los principios de una tierra prometida que, en algún momento, debería volver a encarnarse en el tiempo. La respuesta es sencilla en los dos textos que se resuelven en este sentido, *Los ojos de los enterrados* y *Todas las Sangres*. En ellas, el anuncio parece ser claramente el de una nación a punto de volver a su forma original, de manera que la lucha entre las manifestaciones seculares del bien y del mal habría cumplido su finalidad: el enfrentamiento entre las dos fuerzas da lugar a la restauración, y el sufrimiento pasado queda justificado en la victoria presente. Las metáforas ya analizadas del reconocimiento entre semejantes y del reencuentro con la patria funcionarían como manifestaciones de una identidad plenamente recobrada.

El problema es, entonces, cómo interpretar lo que sucede en las demás. En *El mundo es ancho y ajeno* y *Redoble por Rancas*, novelas en las que las comunidades indígenas son aniquiladas; en *Hijo de Hombre* y *Las tierras flacas*, donde el futuro permanece incierto y lo único que se puede aventurar es que, junto con el antagonismo, la fractura y la tiranía, seguirán surgiendo los rebeldes y la búsqueda de una resolución a través de episodios de enfrentamiento, o en *Chambacú, corral de negros*, que concluye con una promesa de restauración, pero mucho más incierta que en el caso de las primeras dos novelas mencionadas.

Se podría decir, a mi juicio, que la explicación para este grupo de textos, caracterizados por el “fracaso” de la lucha —que no es, en puridad, un fracaso, en virtud, como ya adelantamos, de la interpretación en clave que genera la propia argumentación apocalíptica—, se encuentra en la particular concepción de la historia que supone recurrir a narraciones míticas como son, en general, todas las escatológicas. Cuando no se trata de la batalla final, del episodio en el que el orden se restaura y es reintegrado al tiempo humano —en la forma de una comunión entre el devenir y el destino—, entonces podemos admitir que quedan dos posibilidades: bien que esa opción se descarta, bien que, sin cerrarse, se proyecta hacia el futuro. Esta es, creemos, la alternativa por la que optan las novelas. En este sentido, debemos entender el fracaso de los protagonistas colectivos como una advertencia, en cierto modo, aún más apremiante, de la necesidad urgente de esa misma restauración que ha quedado truncada o que, en el caso de la novela de Zapata Olivella, permanece todavía muy incierta. La razón de ello es que el momento restaurador en la historia se concibe, más que como necesario, como inevitable. La presuposición de la que parten todos estos textos es que la conversión de la nación en la tierra prometida, esto es, la restitución del orden verdadero, *debe* darse. Puesto que existe un punto más allá del cual el desorden ético de la comunidad y los efectos perversos de la *caída* no pueden continuar, a riesgo de liquidar a la propia nación —“¿Pueden apagar el sol? No pueden apagar el sol”<sup>55</sup>, dice Rendón en su arenga final—, esa vuelta al orden no es solamente producto de una conclusión lógica, es una necesidad histórica. Como tal, es inevitable y, por consiguiente, puede ser *siempre* postergada hacia el futuro, pero no puede ser, sin embargo, *abolida*. Desde este

---

<sup>55</sup> A continuación, para prevenir a los indígenas de La Providencia, dice Demetrio: “Solados van a venir. Quizás me matarán [...] No importa. Quedarán los cabecillas, cien *k’ollanas*. ¿A todos van a matar?”. La conciencia de que la injusticia también tiene un límite es, en el caso de esta novela, la conciencia del poder de los indígenas y del lugar que ocupan en la historia. José María Arguedas, *Todas las sangres*, pp. 466-467.

postulado, el fracaso de los protagonistas solo puede tener una lectura adecuada: la batalla perdida no es una negación de la restauración, sino una prefiguración de la que queda por desarrollarse en el futuro, y que, en algún momento, será la definitiva. La historia de los enfrentamientos entre el bien y el mal en el apocalipsis, como la historia épica de los textos —generada sobre aquel molde— está hecha de, y cuenta con, estas prefiguraciones en que las derrotas de los justos no anulan la finalidad de la historia; actúan, en cambio, como actualizaciones de un conflicto que, cada vez que tienen lugar, evocan la posibilidad de la resolución definitiva.

Así, los textos cumplen con una característica que, más que ser narrativa, es propia del argumento apocalíptico: la de presentarse como una revelación de los hechos capaz de continuar considerándose a sí misma como verdadera, aún cuando no pueda ejecutar ante su audiencia la demostración de esos mismos hechos que revela. O’Leary dice a este respecto: “Apocalypse is the Truth unveiled, I unveil it with my telling it. If you believe, that’s a sign of the End. If you do not believe, that too is a sign of the End. The telling of it and the reception of it, are proof of it.”<sup>56</sup> Idéntico criterio puede seguirse para entender el final las novelas: la narrativa apocalíptica a la que apelan da un lugar al “pueblo” en el orden de la nación y en su historia: en unos casos, es morir a manos de quienes representan la tiranía, luchando por la justicia; en otros, es tomar parte de la batalla final a través de la cual la nación recobra su verdadera forma. Si esto último se da, es un signo de que ese final era necesario. Si no se da, es también un signo, y más persuasivo, de que *debe* tener lugar, solo que esa inevitabilidad se posterga hacia el futuro.

Un elemento que sirve para corroborar esta idea es el esfuerzo que hacen aquellas ficciones que terminan con una derrota para generar un clima en el que la situación se vuelva, para los protagonistas colectivos, verdaderamente intolerable. En textos como *Redoble por Rancas* o *El mundo es ancho y ajeno*, las masacres finales, en medio de la desesperación y la indefensión de los indígenas, tienen un efecto altamente revulsivo precisamente porque alcanzan la conclusión más extrema que se podía esperar para la situación: la muerte de toda la comunidad. En las demás, aunque sin llegar a ese grado, hay episodios puntuales que sirven para dar la idea de la gravedad del estado en el que se encuentra la nación: Matiana sin ojos, intentando ponérselos ella misma de vuelta en las cuencas vacías, en *Las tierras flacas*; la infranqueable locura de Crisanto,

---

<sup>56</sup> Stephen D. O’Leary, ob. cit., p. 88.

en *Hijo de Hombre*, trastornado por un heroísmo vacío e incapaz de reconocer a su propio hijo; o la locura de la madre de Atilio y la propia muerte de Máximo, en *Chambacú, corral de negros*. En todos los casos, lo que se busca es culminar un proceso acumulativo de injusticias, abusos, sufrimientos y humillaciones, cuya función es hacer todavía más evidente la inapelable necesidad de una recuperación del orden. Si la argumentación apocalíptica supone que debe existir un momento del devenir en el que el conflicto se resuelva, el síntoma de su inminencia es, precisamente, que la situación ha llegado al límite. Después de esa frontera no es casi posible pensar que pueda continuar. A este respecto, y como dice O'Leary también:

apocalyptic argument cannot avoid enacting the End it predicts by vividly evoking the terror and hope of the last days. Thus, successfully arguing the case for an imminent End is to bring the End closer by performing it rhetorically.<sup>57</sup>

Por otra parte, estos mismos episodios revierten sobre esa línea de construcción del pasado que vimos con anterioridad, la de la épica. Porque, en idéntica proporción a la representación de una degeneración que se agudiza, la dimensión heroica de los personajes colectivos crece. Si, además, tenemos en cuenta que los enfrentamientos que cierran las novelas son actualizaciones o prefiguraciones de la restauración, lo que se puede esperar que suceda es que los protagonistas pasen a formar parte de esa gesta que, a través de la memoria, mantiene vivo el recuerdo del heroísmo inherente al sufrimiento del “pueblo”. De hecho, las novelas ya cumplen con esta función al hacerlos trascender a través de la escritura y, con ello, al quitarlos del tiempo humano para que pasen a compartir el tiempo, más universal, de quienes son ofrecidos para que puedan ser considerados un ejemplo.

Al final de este capítulo, nos queda solo una consideración por hacer, de carácter más general. Partiendo de las reflexiones de Carlos Alonso que planteamos al comienzo del capítulo, parece haber ido quedando claro a lo largo de la exposición que la condición de los negros, los indígenas y los campesinos, remite de manera clara a la manera como esa parte de la imaginación latinoamericana preocupada con la identidad concibió, durante mucho tiempo, la condición del continente. A modo de espejo, pero sobre todo, como un efecto de consustanciación de las dos realidades, la historia del

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 87.

sufrimiento de los personajes dentro de la nación refleja esa otra de un continente, también sufriente, dentro del mundo del que forma parte.

Los relatos, en este punto, son paralelos. A esa violación original por la cual América habría entrado, a través de la violencia de la conquista, en el tiempo occidental, un tiempo y una lógica supuestamente desconocidas para ella, le corresponde en las novelas la imagen de la violencia ejercida sobre unas poblaciones cuyas culturas, modos de pensamiento o de expresión —también, supuestamente, no occidentales o no racionales— serían atropellados y desconocidos por los representantes de la nación. A modo de sucedáneo de la usurpación del paisaje nativo y de la apropiación de una tierra virginal —ambos caracterizados por una desbordante feracidad— en el caso de América, tendríamos en la ficción el relato del despojo de la tierra de los protagonistas y, con él, la clausura de una vida plena y fértil, en algunos casos, o la última posibilidad de mantener un orden comunitario que dé sentido a la vida individual, en otros. El resultado sería, en ambas situaciones, el de unas poblaciones obligadas a soportar una injusticia contra la cual no cabe más que la rebelión o la resistencia.

Por otro lado, igual que el “pueblo” de esta literatura, América Latina estaría embarcada en un proyecto heroico, uno de cuyos episodios principales habrían sido las independencias que, al mostrarse insuficientes, reclamarían aún más heroísmo para retomar su auténtico destino y su forma verdadera. Aunque aquí sí es posible dar cuenta de una diferencia: el terreno de la lucha es diferente al de los protagonistas. Mientras estos últimos no parecen tener más remedio que utilizar las armas —o alguna otra forma de resistencia activa— frente a la tiranía que amenaza con desintegrar la nación, y a ellos mismos primero, en Latinoamérica esa función de resistencia parece haber recaído sobre su propia cultura. A través de múltiples relatos, la imaginación latinoamericana ha intentado reconstruir el lugar y la función que le correspondería al continente en la historia y en el mundo occidental, y ha luchado por ofrecer una imagen de sí misma que, entre el sufrimiento y la epopeya, como los personajes, le permita proclamar su derecho a gobernarse y a dirigir su propio destino.

El “pueblo” de estos textos literarios está elaborado, en un sentido muy profundo, como una encarnación de la condición americana. Por contrapartida, América sería imaginada como una *plebs*, como el actor nunca del todo legitimado y siempre escarnecido de la historia. No es extraño, por todo esto, que podamos proponer aquí como hipótesis de lectura que en las batallas finales de los textos, entre esos personajes

que representan a la nación pervertida y los otros, los hombres del “pueblo” indefensos pero valientes, se juegue mucho más que la participación de las comunidades en la nación, su aceptación como ciudadanos o su inclusión en el espacio comunitario único de la patria. Los paralelismos son tantos que podemos llegar a pensar que, si la historia de los personajes colectivos es, a su modo, una encarnación de la historia latinoamericana, su victoria, el momento en el que finalmente triunfan sobre las “fuerzas del mal”, es también, simbólicamente, la redención del continente. Cuando dijimos, por tanto, que los personajes tenían a sus espaldas su propia épica, hecha de episodios heroicos, podríamos haber extendido la proposición: tienen a sus espaldas la memoria del devenir de todo un continente, al que representan con su propio sufrimiento y al que, por consiguiente, también le restituyen su condición original al conquistar la suya propia.

De esta forma, si la argumentación apocalíptica resultaba ya apropiada para las novelas —para el particular relato de la historia que necesitaban o estaban impelidas a construir— en relación a sus personajes, lo es aún más si tenemos en cuenta el contexto que ofrecía la propia imaginación latinoamericana. El lenguaje apocalíptico parecía especialmente apto para unas sociedades que, al entrar en la “modernidad”, no dejaron nunca de elaborar su propia imagen en función de sus orígenes —la conquista— y tampoco de preguntarse acerca de su destino final —la inclusión o no en esa misma modernidad, la pertenencia legítima o no a la cultura occidental. Resultaba, además, particularmente más adecuada, si tenemos en cuenta que la auto-representación de Latinoamérica ha tendido siempre a proyectar sobre sí misma una idea de fractura, de desviación o de quiebre, que le ha servido tanto para imaginar su propia singularidad como para protestar por su verdadera condición perdida.

Quizás todo esto se relaciona con lo que Jeremy Adelman propone en el prefacio a *Colonial Legacies*: “more than in any other region, the formulation of the past as persistence has shaped regional and national narratives of Latin American societies.”<sup>58</sup> A todas luces, el problema de los legados no deseados de la colonia, de la superación del pasado —también del decimonónico, al que se oponían particularmente estos intelectuales— y, al mismo tiempo, de la conservación de unas tradiciones y formas sociales que seguían siendo consideradas necesarias y *apropiadas* a la esencia del continente, determinan también la representación del “pueblo” en las novelas.

---

<sup>58</sup> Jeremy Adelman (ed.), Prefacio a *Colonial Legacies. The Problem of Persistence in Latin American History*, New York and London, Routledge, 1999, p. IX.



Lo cierto es que, en ambos casos, una misma narrativa, trascendental y teleológica, permitió hacer frente a la incertidumbre y a la angustia que surgían de considerar que se estaba ante realidades “eternamente” marcadas por el conflicto, la fractura, la exclusión o la violencia. Dicha narrativa hacía posible confiar en un sentido de la historia —a realizar más acá o más allá en el tiempo— en el que cada cual ocupara su lugar, y del que cabía esperar que, en algún momento, se diera paso a una situación de mayor armonía, integración y justicia.

## CONCLUSIÓN

Cuando recién comenzamos el recorrido que nos ha traído hasta estas páginas, dijimos que los textos literarios que pretendíamos estudiar se dividían en dos grupos diferentes, entre los que existían claras continuidades y también muy notorias rupturas. El primero de ellos, compuesto por cuatro novelas escritas entre las décadas del veinte y del treinta del siglo XX, nos iba a permitir estudiar algunas de las características que adoptó, bajo el paradigma de la homogeneización, la representación literaria de la nación, de sus problemas internos, de sus herencias del pasado y, sobre todo, de sus posibilidades futuras. Dichos textos, adelantábamos en la introducción, funcionarían como la plataforma para pasar a estudiar, en los tres capítulos siguientes, el otro conjunto de novelas, las escritas a partir de la década del cuarenta y hasta el setenta, en las que esa misma problemática era reformulada sobre nuevas bases ideológicas, adquiriendo sus planteamientos una radicalidad desconocida para las obras anteriores y proponiendo la reivindicación de un nuevo actor histórico: el pueblo bajo.

En la introducción aclaramos también que las ideas que íbamos a desarrollar a lo largo de los cuatro capítulos de la tesis doctoral podían ser mejor comprendidas si se veían en ellas las reflexiones propias de dos movimientos ideológicos contrarios: el que iba desde una concepción abstracta y universal de “pueblo”, entendido como el sujeto soberano de los estados nacionales modernos —correspondiente al *populus*, el cuerpo político de la comunidad—, hacia la *plebs*, es decir, hacia la identificación de aquellos actores que en la realidad latinoamericana posterior al Antiguo Régimen pudieran considerarse cualificados para pertenecer a dicha categoría; e, inversamente, el que iba desde el “pueblo llano”, una entidad plural determinada étnica y culturalmente, hacia el reconocimiento de su condición de pueblo soberano legítimo. Ambos movimientos fueron presentados como el resultado de un profundo trastocamiento en las adhesiones ideológicas de los escritores, de su diferente pertenencia social —a las elites, en el primer caso, a las capas medias, en el segundo—, pero, sobre todo, de una renovación del propio campo ideológico que, a partir de la segunda década del siglo XX, fue incorporando y consolidando teorías de signo muy distinto a las del pensamiento decimonónico.

Llegados al final del trabajo, y después de un largo recorrido, podemos comprobar que existe aún otra forma de leer lo que se ha ido planteando en los capítulos segundo, tercero y cuarto. En efecto, se puede entender que ellos proponen una suerte de progresión dentro del campo de estudio elegido: desde la apelación de la narrativa a un lenguaje concreto, el del populismo político —con el que convive en el tiempo y en el espacio—, se da paso a dos concepciones más “abarcadoras” de lo social, como el pactismo y el republicanismo, para pasar luego al modelo escatológico del capítulo final, cuyo eje ya no es un grupo humano o los fundamentos de una sociedad determinada, sino la Historia y su sentido. Visto así, la lectura de los capítulos iría mostrando un panorama cada vez más amplio, hasta hacer visibles al final las coincidencias entre los significados que se le otorgan al “pueblo”, a América Latina y a la Historia. Asimismo, la progresión de las hipótesis llevaría desde el estudio de un discurso comprometido con representar las condiciones vigentes en un momento histórico determinado —en este caso, el literario, pero mediado por las estrategias discursivas del populismo político— hacia aquellas concepciones o esquemas de interpretación más profundos —en el sentido antropológico y epistemológico— sobre los que dicha representación se sostiene o articula. En este caso, se podría hablar no tanto de una ampliación sino de una profundización, en tanto es posible imaginar cada uno de los modelos de pensamiento de los tres capítulos como capas superpuestas en las que las superiores se nutren, y privilegian aspectos específicos de aquellas sobre las que se asientan.

Somos conscientes, por otra parte, de que el solo hecho de plantear esta relectura implica postular —más allá de que nos guste o no— que alguna íntima afinidad debe existir entre los principales presupuestos de estas cuatro tradiciones, como para que puedan determinarse mutuamente de manera tan notoria y engarzarse unas con otras de la forma en que lo hacen. Como ya se sabe, ello ha sido explicado diciendo que Hispanoamérica pertenecería a un tronco ideológico ibérico neoescolástico que diferenciaría su *modus operandi* del de aquellas otras culturas surgidas de una raíz liberal protestante. Este aspecto ha suscitado numerosas controversias entre las filas de los críticos de la cultura y los historiadores, y prolongadas polémicas en torno a si es lícito suponer que existan determinadas matrices de pensamiento capaces de afectar las respuestas de vastas formaciones culturales frente a distintas condiciones históricas a lo largo del tiempo. Para el caso latinoamericano puntualmente, esta suposición ha

provocado reacciones encontradas en cuanto a si ello constituye la causa del “fracaso” latinoamericano o, por el contrario, una posibilidad de superación y éxito futuros. Para citar solamente tres ejemplos, uno puede compartir la indignada percepción de Carlos Rangel, quien considera que el nefasto cruce de ideas revolucionarias de distinto cuño —entre las que contaríamos sin duda tanto al pactismo como al populismo— con un trasfondo milenarista es la consecuencia indiscutida del complejo de inferioridad latinoamericano:

Sin duda, el milenarismo y el revolucionismo (*sic*) están teñidos con el espíritu racionalista que hizo la grandeza de Occidente, pero en cambio son supremamente tentadores para quienes se sienten preteridos, marginados, frustrados, fracasados, despojados de su derecho natural al goce igual de los bienes de la tierra de que supuestamente disfrutaban los buenos salvajes de América antes de la llegada de las fatídicas carabelas.<sup>1</sup>

Se puede, junto con Richard Morse, entender que el imaginario neoescolástico en el que se habría movido América Latina desde sus orígenes —con sus postulados de una ley natural anterior al orden político, una soberanía que reside en el pueblo y que se invoca en momentos de crisis, y la idea de una sujeción activa al poder— es un camino al futuro mucho más fértil y válido que el que ofrece la concepción liberal burguesa, tradicionalmente atribuida al universo cultural angloamericano:

A medida que nuestro planeta sigue girando, los clásicos ideales ibéricos de razón de Estado e incorporación social —ambos con una implícita relación con las ‘condiciones objetivas’ marxianas— pueden ser faros más brillantes que una ‘libertad’ que amenaza con no significar mucho más que el uso programado del ‘tiempo libre’ o el oprobio de mutilaciones económicas y psíquicas y un ‘orden’ multiforme que invade la mente para completar las intenciones protestantes y benthamianas de suprimir la espontaneidad, el afecto y, en consecuencia, la humanidad.<sup>2</sup>

O bien se puede ser partidario, como Jacques Lafaye, de reconocer, por un lado, el peso de estas tradiciones en las deficiencias y desvíos del acontecer político, cultural

---

<sup>1</sup> Carlos Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, cit., p. 30. Una versión “modernizada” de las ideas de Rangel se encuentra en el libro *Manual del perfecto idiota latinoamericano*, el cual esgrime aproximadamente los mismos argumentos en contra de la mentalidad latinoamericana. Para dar solo un ejemplo: “El pensamiento político de nuestro perfecto idiota se parece a esos opulentos pucheros tropicales, donde uno encuentra lo que quiera, desde garbanzos y rodajas de plátano frito hasta plumas de oro. Si a este personaje pudiéramos tenderlo en el diván de un psicoanalista, descubriríamos en los pliegues más íntimos de su memoria las úlceras de algunos complejos y resentimientos sociales.” En esta nueva versión, sin embargo, las tesis parecen ser expresadas con mucha menos sincera preocupación y mucho más sarcasmo gratuito. Plinio Apuleyo Mendoza, Carlos Alberto Montaner, Álvaro Vargas Llosa, *Manual del perfecto idiota latinoamericano*, Barcelona, Plaza & Janés Editores, 1999, pp. 21-22.

<sup>2</sup> Richard Morse, ob. cit., pp. 201-202.

y social de las naciones del continente, indiferentes a restricciones doctrinarias y movidas tan solo por cíclicas convulsiones en su sensibilidad o en su fe religiosa y, por otro, dejar abierta la posibilidad —bastante menguada, eso sí— de un cambio que permita finalmente poner las cosas en su lugar: “Con el tiempo, pero solo con mucho tiempo, tras varias generaciones de hombres, América Latina llegará a sanar de su *overdose* [...] de carismas religioso-políticos.”<sup>3</sup>

En vistas de este panorama, debemos reconocer que nuestro objetivo ha pretendido ser mucho más modesto. No ha sido nuestra intención ni decantarnos por una predicción de qué sucederá con América Latina si continúa por esos derroteros ideológicos, como hace Morse, ni tampoco juzgar si haberlos mantenido es la causa o la consecuencia de traumas y defectos varios. A la luz de los resultados de la investigación —y sin pretender con esto impulsar ningún tipo de determinismo—, sí estamos en condiciones de constatar que las novelas con las que hemos trabajado responden a una concepción de la sociedad, de los principios últimos que deberían regirla y del lugar del hombre en ella, que es deudora de unas fuentes ideológicas y epistémicas diferentes a las que alimentan la cosmovisión liberal. Ello explicaría que las diferentes tradiciones a las que recurren tengan entre sí un “aire de familia” que potencia tanto la impresión de pertenencia a un tronco común como la afinidad de los presupuestos que comparten. En comparación con las reflexiones anteriores, sin embargo, los logros de nuestro estudio tienen un alcance más bien acotado. No estamos en condiciones de concluir cuáles son esos vínculos profundos que unen entre sí a las diferentes formas de pensamiento que hemos desarrollado, ni si ello constituye un punto a favor o en contra de la representación en los textos literarios. Podemos decir, no obstante, que el populismo, el pactismo, el republicanismo y una interpretación apocalíptica de la historia intervinieron en la construcción narrativa para dar expresión a una visión singular de la nación y del continente en un momento de crisis de legitimidad y de cuestionamiento del orden vigente, y que es ese discurso literario el que a nosotros nos interesaba analizar como punto de encuentro de todos los demás lenguajes o tradiciones.

En este sentido, quizás la mejor manera de ahuyentar los posibles determinismos históricos y culturales sea recordando la función que la literatura —como expresión de unas clases medias cada vez más pujantes— se atribuía a sí misma en medio de las circunstancias *puntuales* que estaba viviendo el continente en esas décadas del siglo

---

<sup>3</sup> Jacques Lafaye, *Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 24.

XX, la que se le atribuía al “pueblo llano”, cuya potencialidad como actor histórico positivo había sido recientemente reivindicada, y la que se le adjudicaba a la propia América Latina en el contexto de los acontecimientos mundiales. Aunque no es aquí el lugar para hacer una revisión completa del cuadro que surge de estas tres perspectivas<sup>4</sup>, sí es interesante volver sobre lo que ellas tienen en común, para dejar sentado cuál es el papel que las diferentes fuentes ideológicas cumplieron en las novelas.

El lugar que los escritores de clase media sintieron que debían ocupar en las décadas posteriores al treinta no supone una novedad tanto por entrañar una oposición a las injusticias, las miserias y las desigualdades que desmembraban a las naciones latinoamericanas —un posicionamiento que, por supuesto, no nace en el siglo XX ni mucho menos— sino porque se entendía que frente a ellas era necesario ofrecer soluciones radicales, capaces de transformar las bases mismas del orden social y político. Desde esa convicción, entendieron que la literatura no podía menos que participar del movimiento de cuestionamiento y ruptura con el *status quo*, coadyuvando en proyectar la imagen de sociedades nuevas. Sin embargo, tampoco en este sentido consideraron que estuvieran haciendo algo original, pensaron más bien que eran continuadores de una actividad que había definido desde siempre al discurso literario en América Latina: la de denunciar los defectos de la realidad, poniéndose del lado de los más desfavorecidos. Roa Bastos, por ejemplo, cree que dicha tarea se impuso a la literatura con el nacimiento de la vida independiente:

La literatura latinoamericana y, en especial los géneros narrativos, nacieron así comprometidos fundamentalmente con la realidad social, no podían menos que asumir una actitud militante como instrumento de captación y, en una segunda instancia, de transformación de esa realidad social. Una misión de denuncia de sus problemas y males mayores. Una función testimonial de las aspiraciones colectivas, de las conmociones sociales, de sus derrotas, de sus triunfos, de sus carencias.<sup>5</sup>

Para Agustín Yáñez, sin embargo, la misión de crítica social que determina los contenidos de la literatura se retrotrae a la colonia:

El miserable nivel de existencia es la más enérgica constante que al respecto nos ofrece la literatura en el gran cuadro de las sociedades iberoamericanas,

---

<sup>4</sup> En el capítulo II, en el último apartado, hicimos un recorrido por las principales circunstancias históricas de las décadas que nos ocupan. Aquí nos limitaremos a subrayar los tres aspectos que nos parecen necesarios para introducir las conclusiones.

<sup>5</sup> Augusto Roa Bastos, “Imagen y perspectiva de la narrativa latinoamericana actual” (1965), en *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, núm. 39, México, UNAM, 1979, pp. 15-16.

y no solo en obras recientes influidas por el naturalismo y el socialismo, realizados previos programas y tendencias. Muy de antes, mucho atrás del Pensador Americano y de Concolorcorvo, las letras no han podido dejar de reflejar sistemáticamente la miseria consuetudinaria de los grandes y pequeños centros de población.<sup>6</sup>

Lo que ahora diferenciaba el trabajo que las letras tenían por delante era lo apremiante de la situación, el carácter de urgencia con que se planteaba la necesidad de una solución. Esto le otorgaba a la escritura una dimensión épica<sup>7</sup> que apuntaba, por un lado, a la magnitud de las transformaciones que había que realizar, y por otro, al optimismo del momento en cuanto a las posibilidades de una acción revolucionaria para gestar una nueva realidad.

La otra gran novedad consistía en que, si bien eran las propias clases medias las que creían poseer el potencial necesario para llevar a cabo un cambio revolucionario, este se hacía en nombre del “pueblo”<sup>8</sup>, una entidad que había empezado a ser reconocida como fuente de la nacionalidad desde poco antes y que debía participar directamente en la lucha, aportando su propia especificidad cultural y étnica. En la literatura, ello supuso una reivindicación de la cultura popular y de las distintas manifestaciones de la existencia de ese “pueblo” que anticipaban la función que debía cumplir en el escenario político: la de oponerse a la oligarquía y el imperialismo, la de abolir la injusticia y la miseria, la de ser, en fin, la base de sustentación de un orden renovado:

ha habido un acto de adhesión al pueblo y de protesta contra la injusticia, de idealismo en espera de que vengan tiempos mejores. Por eso nuestras novelas, yo creo, tienen ese sentido de acusación y de adhesión; son por eso fundamentalmente, con muy pocas excepciones, actos de revalorización del pueblo al que los novelistas han levantado y destacado anticipándose como siempre al proceso político de justicia que está llegando y que será más pleno en el futuro.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Agustín Yáñez, *El contenido social de la literatura iberoamericana*, ob. cit. p. 33.

<sup>7</sup> Alejo Carpentier, por ejemplo, un autor que nosotros no hemos trabajado, pero cuyas obras participan de esta concepción de la literatura como herramienta de lucha, insiste en su carácter épico: “Lo que debe haber hoy en la novela latinoamericana es la dimensión épica. Creo que no hay mundo semejante al latinoamericano, en cuanto a que el hombre está trabajo en lucha con los elementos, en lucha contra la naturaleza, en lucha con el ámbito político, en lucha con todo lo que lo circunda, lo rodea, lo encierra, lo limita o le da posibilidad de ampliación”. Citado por Virgilio López Lemus (comp.), *Entrevistas a Alejo Carpentier*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1985, p. 112.

<sup>8</sup> Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, cit., pp. 15 y ss y 142 y ss.

<sup>9</sup> Ciro Alegría, citado por Antonio Cornejo Polar, “Notas sobre la teoría novelística de Ciro Alegría”, en *La obra de Ciro Alegría*, cit., p. 107.

Y si José María Arguedas se refería a los barrios pobres que rodeaban la ciudad de Lima como “los cinturones de fuego de la resurrección”<sup>10</sup>, Miguel Ángel Asturias entendía que:

Las secretas minas de lo popular sepultadas bajo toneladas de incompreensión y prejuicios, tabúes, afloran en nuestra narrativa a golpes de protesta, testimonio y denuncia entre fábulas y mitos, diques de letras como arenas atrapan la realidad para dejar crecer el sueño o, por el contrario, atrapan el sueño para que la realidad escape.<sup>11</sup>

Ahora bien. Como ya dijimos, la imagen que se tenía del “pueblo” reformulaba, en otro nivel, la que se tenía de América Latina. Y no solamente porque ambas fueran consideradas víctimas por igual de una injusticia que atravesaba la historia, sino porque también para esta última se pensaba en una misión “restauradora”. Solo que ella adquiriría sentido a nivel del mundo occidental, dislocado por las dos guerras mundiales, y por lo que Latinoamérica entendía como su mayor amenaza directa: el imperialismo de Norteamérica. Frente a este estado de cosas, se creía que estaba llegando el momento para que el continente ocupara finalmente el lugar que le correspondía, asumiendo un liderazgo cultural y moral largamente retardado por la supremacía de Europa, de un lado, y por el avance económico de América del Norte, del otro. La revolución no iba a afectar, pues, solamente a las naciones latinoamericanas y a su organización interna, sino al mundo tal como era conocido hasta ese momento, en virtud de la transformación a escala de la humanidad que América Latina podía llevar a cabo. Así, si en 1925 Vasconcelos auguraba:

El objetivo del continente nuevo y antiguo es mucho más importante. Su predestinación obedece al designio de construir la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos para reemplazar a las cuatro que aisladamente han venido forjando la Historia. En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes.<sup>12</sup>

Antenor Orrego podía decir, en la misma línea, en 1937:

El valor continental de las presentes generaciones consiste, precisamente, en haber hecho la digestión de América, en haber refundido en su acción, en su pensamiento y en su impulso emotivo esa intuición oscura y profunda de ser

---

<sup>10</sup> José María Arguedas, “El indigenismo en el Perú” (1965), en *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, núm. 55, cit. p. 21.

<sup>11</sup> Miguel Ángel Asturias, *Latinoamérica y otros ensayos*, cit., p. 16.

<sup>12</sup> José Vasconcelos, *La raza cósmica* (1925), Buenos Aires, Editorial Espasa-Calpe, 1948, p. 28.



la concepción y la expresión de un nuevo y vasto mensaje de la vida universal.<sup>13</sup>

Esta mirada sobre la nueva potencialidad de las naciones y de América Latina, en el contexto de las transformaciones internas y externas, continuó su marcha ascendente durante las décadas que hemos venido trabajando. Su punto álgido fue, por supuesto, la revolución cubana, y lo que parecía ser la confirmación de que todo aquello que se había predicho treinta años antes llegaba por fin a materializarse.

El “pueblo”, por tanto, en este marco de fe en la renovación y el cambio que las capas medias van consolidando cada vez más hacia mediados del siglo XX, hacía referencia a tres realidades distintas aunque íntimamente relacionadas: por un lado, al “pueblo bajo” de cada una de las naciones que, no obstante, en la extensión de su presencia y la similitud de su sufrimiento, era también el “pueblo llano” de toda América Latina, un mismo sujeto sometido a la miseria y a la exclusión a lo largo y ancho del continente; por otro, era el “pueblo” considerado como la totalidad de la nación de cada Estado, pero convertido en “pueblo continente” en aras de la unión necesaria para combatir a la potencia norteamericana —una imagen que saltaba las fronteras políticas, consideradas como artificiales, para reclamar la superior unidad cultural latinoamericana—; y, finalmente, el “pueblo bajo” funcionaba metonímicamente como la encarnación, en menor escala, de la capacidad de América Latina para dar un salto por encima de su supuesta postración histórica y comenzar así una nueva etapa en la existencia de la humanidad. Henríquez Ureña, en 1922, ya sentaba las bases de este imaginario:

si la magna patria ha de unirse, deberá unirse para la justicia, para asentar la organización de la sociedad sobre bases nuevas, que alejen del hombre la continua zozobra del hambre a que lo condena su supuesta libertad y la estéril impotencia de su nueva esclavitud, angustiosa como nunca lo fue la antigua, porque abarca a muchos más seres y los envuelve en la sombra del porvenir irremediable.<sup>14</sup>

Resulta evidente, pues, que a medida que el siglo XX avanzaba, se iba afianzando en la cultura un impresionante giro contra-hegemónico, el cual implicaba la puesta en jaque de los valores que hasta el momento habían regido la vida social, política y económica de la nación. Por ello, aunque no hayamos querido entrar en la

---

<sup>13</sup> Antenor Orrego, *Pueblo-continente. Ensayos para una interpretación de la América Latina* (1937), Buenos Aires, Ediciones Continente, 1957, p. 44.

<sup>14</sup> Pedro Henríquez Ureña, *La utopía de América* (1922), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1989, p. 11.

discusión de si el error o el acierto de los imaginarios culturales latinoamericanos radicaba en su participación en un universo de creencias neoescolásticas, sí podemos retomar como conclusión algo que ya fue planteado durante el desarrollo de la investigación: que el conjunto de tradiciones o de sistemas de interpretación de la realidad y de la historia a los que la narrativa de denuncia social apeló para construir la representación de las sociedades que tenía delante de sí —y para proyectar sobre ellas el rostro de las que anhelaba— poseía un específico potencial subversivo o disidente capaz de cuestionar los principales presupuestos epistemológicos del liberalismo, del racionalismo ilustrado y de la modernización capitalista, entendidas las tres, dentro del contexto ideológico, como una misma manifestación de la prepotencia de Occidente. A ello podemos agregarle, no obstante, otra conclusión: en esa selección de elementos disponibles en los imaginarios, capaces de ofrecer una concepción alternativa a la vigente, las novelas parecen haberse quedado con los que, en conjunto, reafirmaban una visión del hombre y de la sociedad de filiación netamente republicana, esto es, con aquellos que permitían contrarrestar tanto el individualismo, el egoísmo y la capacidad de cálculo que este conllevaba, como la exaltación de la razón instrumental, que eran entendidos como los pilares de una modernidad profundamente perturbadora.

En este sentido, hay tres postulados que parecen adecuarse a los presupuestos ideológicos de los textos que hemos estudiado: que el espacio de lo colectivo no es un orden instrumental, cuyo fin sería garantizar el cumplimiento de los deseos e intereses particulares de los individuos —unos deseos e intereses que, además, establecen entre sí acuerdos cambiantes, contingentes—, sino un ámbito al que los hombres pertenecen “naturalmente” y en el que convergen los intereses de todos, por encima de los de cada uno; el grupo, por tanto, es siempre más importante que el individuo, de forma que la colectividad es concebida como un bien y como un fin en sí mismo, puesto que solo asegurando el bienestar de todos se puede derivar el bienestar de cada uno. Como consecuencia de esto, los textos plantean una imagen del hombre como un ser eminentemente cívico, cuyas lealtades están dirigidas a la conservación de la colectividad, y que es capaz de sacrificar su vida por restituir los principios y valores que a ella le corresponden. Lo dicho nos permite entender, a su vez, por qué el conflicto entre deseos y voluntades individuales diferentes —ese ámbito que el liberalismo presupone como natural en la sociedad, tan natural que el Estado es un poder exterior necesario para su control— es percibido como una fuente de corrupción y, en última

instancia, de amenaza de disolución. Desde esta perspectiva, quizás el fondo republicano de las novelas se podría resumir mejor diciendo que ellas presuponen que debería existir una coincidencia básica y fundamental entre lo que todos los individuos quieren para el grupo, y que es esa coincidencia la que hace posible una sociedad estable y armónica. En la medida en que la disensión acerca de la finalidad del orden colectivo se convierte en la norma o se extiende por el cuerpo social, esa misma sociedad se enfrenta a su propia destrucción.

Esto nos lleva a la siguiente conclusión. Cuando presentamos la teoría de Laclau sobre el populismo, adelantábamos que la idea de lo social de la que parte este autor, esto es, que toda sociedad debe darse a sí misma símbolos de unidad capaces de imponerse a la heterogeneidad interior y real, tenía claras similitudes con el paradigma de la homogeneización expuesto en el capítulo primero.<sup>15</sup> Parece claro que hablar de una totalidad homogénea, en la cual las diferencias al interior del grupo deban ser reconducidas hacia el reconocimiento de una fundamental igualdad entre todos los individuos, y en la que la heterogeneidad sea expulsada hacia el exterior de las fronteras colectivas, adquiere sentido solo por referencia a unas sociedades modernas —la de los estados-nación— en las que esa misma heterogeneidad es percibida como un obstáculo para la construcción de lealtades unificadas y centralizadas. Visto así, lo que Mónica Quijada propone como el proceso de homogeneización para las unidades nacionales que surgen a fines del XVIII y comienzos del XIX coincide plenamente con el que describe Laclau. Desde diferentes enfoques, ambos autores coinciden en delimitar cuáles fueron las estrategias que hicieron posible socializar a grandes grupos de población en una identidad común. El populismo, al menos en la versión que Laclau da de él, sería por tanto una manifestación política particular que hace su aparición cuando esa homogeneidad se rompe y su espacio es reemplazado por la heterogeneidad interna, en este caso, por unas diferencias tan notorias —entre los que viven la *falta* y los que la provocan— que solo pueden ser experimentadas como un antagonismo irresoluble. La restauración que el populismo propone, por otro lado, más allá de su componente milenarista o mesiánico, no supone otra cosa más que la recomposición de la homogeneidad, o lo que es lo mismo, la restauración de un estado de cosas en que vuelvan a funcionar aquellos símbolos de unidad que coincidan con las fronteras colectivas; solo que lo hace sobre nuevas bases.

---

<sup>15</sup> Ver capítulo II, nota a pie de página núm. 37.

Para nosotros, sin embargo, esta coincidencia plantea un problema. Porque si el populismo es una ideología que solo puede surgir sobre el fondo de la homogeneización, y cuyo objetivo último es precisamente restaurarla, deberíamos concluir que la ruptura que hemos venido presuponiendo, entre las novelas del veinte y el treinta y las de las décadas posteriores, no afecta a una continuidad central: que el populismo sería la forma en que estas últimas reeditaron el paradigma de la homogeneización del siglo XIX, pero dotándolo de contenidos —radicalmente opuestos, como vimos— que se adaptaran a las necesidades propias de las circunstancias del XX. Si esto es así, el “imperativo irrenunciable” de la homogeneización —que ya vimos con Quijada— no habría dejado de ser tal para nuestros escritores, por mucho que ahora los valores de ese cuerpo homogéneo a restaurar se identificaran con los de la cultura popular y con principios más bien republicanos. Paradójicamente, entonces, la conclusión debería ser que lo que las novelas de denuncia social, posteriores a los años treinta, critican a la construcción decimonónica de la nación es lo mismo que le criticaban las novelas del primer capítulo: el haber conducido un proceso de homogeneización equivocado, que dio como resultado naciones fracturadas, imposibilitadas de otorgarse los símbolos de unidad colectiva. Desde esta perspectiva, y teniendo en cuenta todas las transformaciones que median entre uno y otro momento, habría que preguntarse si no sería posible hablar de una cuarta etapa en el proceso de homogeneización que, en los textos literarios trabajados, encontraría su vía de expresión a través del populismo.

Por supuesto que ello no implica minimizar las rupturas, que siguen siendo evidentes: donde aquellas desactivaban el potencial del antagonismo, estas lo potencian; donde aquellas suponían que no había proyecto político alguno, estas reivindican una capacidad cívica del “pueblo llano” que se erige como modelo de conducta patriótica, y en tanto aquellas protegían unos privilegios que se derivaban de la defensa del orden liberal, estas propugnan una vuelta a un modelo de pertenencia más orgánico. Aún así, y esto es lo interesante, el paradigma mismo de la homogeneización no parece haber perdido vigencia con las grandes transformaciones políticas y económicas que se dejaron sentir a partir de las décadas del veinte-treinta; en todo caso, los resultados apuntan a que se lo concibió como una necesidad aún más imperiosa. La diferencia sería que, si antes la homogeneización era necesaria para crear un subsuelo cultural apropiado al progreso de la nación o, para decirlo de otro modo, que se trataba de una ideología

que miraba fundamentalmente hacia el futuro y hacia fuera; ahora el populismo —y su trasfondo pactista— hacían aparecer la homogeneización como la recuperación de un orden auténtico perdido hacía mucho tiempo, por lo que postulaban, como paso ineludible para la consecución de una sociedad más justa y armónica, la reactualización del pasado y una mirada volcada hacia la propia América Latina.

## OTROS CAUCES DE LA INVESTIGACIÓN

Después de estas conclusiones, nos interesa presentar brevemente las líneas que creemos han quedado abiertas a la reflexión, una vez desarrolladas las hipótesis de la investigación. Las mismas podrían ser ampliadas en futuros trabajos, aunque para ello se necesitaría delimitar un nuevo *corpus* que no contara únicamente con obras literarias.

En primer lugar, sería importante avanzar en la dirección de determinar cuáles son —si es que las hay— las conexiones existentes entre los presupuestos epistemológicos de las distintas formas de pensamiento político trabajadas. Uno de esos vínculos ya fue apuntado en el tercer capítulo, entre el populismo y el pactismo, y las ideas acerca de la soberanía popular que surgieron en el marco de este último. En aquella instancia, hicimos notar que ambas formas de representar las relaciones políticas entre los sujetos coincidían en algunos puntos fundamentales: por un lado, en la creencia de que existe un orden social auténtico o “natural”, que no sería el resultado de la constitución interna de la sociedad en un momento dado, sino el de un conjunto de principios ideales anteriores a la misma; por otro, en la idea de que, alterado o roto dicho estado por los efectos de la perversión en el poder, existiría un actor social legitimado para restituirlo, al identificarse con aquellos principios verdaderos. La presuposición común a ambos parece ser la de que gobernantes y gobernados comparten unos idénticos intereses en relación con lo colectivo, de manera que, si se rompe dicha identificación, la sociedad entra en un estado de *desorden* —ético y político— que no puede más que reclamar la restitución del estado verdadero anterior. Aunque en el pactismo el actor legitimado para tal propósito suele ser referido como “la sociedad” —por oposición al rey—, en las novelas, y a través de la apelación al populismo, se convierte en la *plebs*, que pasa a reclamar así la legitimidad del *populus*. Una futura investigación debería dilucidar, pues, si esa convergencia entre los

principios de ambas teorías se da solamente en el ámbito del discurso literario, es decir, si obedece a la necesidad de ciertos intelectuales —en una determinada coyuntura histórica— de legitimar su propia reivindicación de un sector social tradicionalmente deslegitimado, para lo cual habrían utilizado una combinación de los postulados del populismo y del pactismo; o si, por el contrario, se debería comenzar a pensar en el populismo como un fenómeno derivado de la antigua concepción pactista de la política. Es evidente que no estamos en posesión de las herramientas metodológicas como para abordar ese trabajo, pero sí parece conveniente recordar, para el caso, que la bibliografía acerca del populismo suele hacer constantes referencias a su actuación dentro de marcos “tradicionales” de acción política, así como a su apelación a un imaginario social “no-moderno”.

Las otras vinculaciones que sería conveniente trabajar son las que podrían existir entre el populismo y el marxismo, por un lado, y entre el populismo y el republicanismo, por otro. Como ya hemos dicho en varias ocasiones, por momentos estas tres tradiciones parecen encontrarse muy cerca unas de otras en lo imaginarios latinoamericanos, pero también muestran divergencias en el análisis de la realidad que pueden llegar a suponer distancias conceptuales importantes. En este sentido, resultaría de mucha ayuda poder comenzar a dilucidar cuáles son los aportes específicos de cada una al clima ideológico que se gesta a partir de la segunda década del siglo XX.

Para el primero de los dos casos, advertimos en la introducción que no era nuestra intención desconocer la importancia del factor económico en la representación literaria del “pueblo”. Sin embargo, ello nos hubiera devuelto muy probablemente a una interpretación marxista de los textos, que es la influencia ideológica que la crítica literaria ha venido presuponiendo para ellos. Al optar por un enfoque en el que primara lo *moral* —como categoría capaz de brindar una nueva perspectiva de cómo se construye, y hacia dónde está dirigida, la denuncia en las novelas—, fue posible entender la crítica planteada por esta narrativa como basada en una estrategia populista y, en un sentido más profundo, pactista y republicana. Una línea de análisis que queda abierta, entonces, es la de buscar qué sucedería si se potenciara este enfoque para otras expresiones culturales del momento; si los resultados serían similares o si, por el contrario, estamos hablando de un fenómeno propio de la literatura y de las necesidades específicas de la representación ficcional. Para el segundo caso, la de la posible coincidencia entre los principios del populismo y del republicanismo, ya hemos dicho que algunos autores —como Morse y

Colom González— hablan de una cercanía muy notoria entre el primero, y lo que entienden como un rebrote del rousseauianismo, para el segundo. Sería conveniente, pues, precisar en qué consiste esa cercanía y cómo pudo haber influido la percepción de una afinidad o similitud entre ellos en el propio contexto cultural y político en el que se escribieron las novelas.

En tercer lugar, hay un aspecto esencial que atañe directamente a estas cuestiones que estamos planteando y que queda aún por resolver: al comienzo del capítulo segundo advertíamos de la ausencia de material crítico con respecto a la vigencia, en los imaginarios culturales del siglo XX, del republicanismo y del pactismo. Salvo las breves menciones que hemos dicho, los estudios se detienen en el XIX, un periodo para el que se constata que estas dos tradiciones estaban presentes y, en la mayoría de los casos, que se superponían a los fundamentos liberales de la nación. Ello significa que nos enfrentamos al desconocimiento de las fuentes —directas o indirectas— a través de las cuales estas dos formas del pensamiento político pudieron haber resultado tan cercanas a los escritores, como para que se hayan convertido en un repertorio de respuestas legítimas ante la crisis del orden oligárquico liberal. Si atendemos a ese “rousseauianismo” del que hablan los autores, debemos suponer que fue Rousseau quien medió en el acercamiento a algunos aspectos del republicanismo. Sin embargo, sería importante establecer qué otros autores permitieron un contacto similar, y, en el caso del pactismo, si se trató de un rasgo de la cultura política que provenía directamente del siglo XIX, o si también estuvo mediado por la lectura o el conocimiento de autores determinados, y cuáles fueron. Desde nuestros presupuestos, además, el caso de Rousseau —como autor privilegiado en el contacto con el paradigma republicano— plantea un problema, puesto que su teoría del contrato social es del todo contraria a la idea de una soberanía popular de corte pactista. El contrato que Rousseau supone en el origen de la vida social es uno por el cual los hombres *alienan* su poder a favor de un gobernante, sin poder recuperarlo después en ningún caso. Como esperamos haber demostrado, la fertilidad que los novelistas podían encontrar en una visión de la política como la pactista era, precisamente, que les permitía validar los actos de resistencia y levantamiento del “pueblo” en contra del poder establecido, como respuestas legítimas dentro de un estado social degradado. Es de suponer, por tanto, que estamos ante una situación en la que las influencias ideológicas del pactismo y del republicanismo tenían procedencias distintas y actuaron por cauces diferentes.

Por último, existe un aspecto del análisis que hemos preferido no profundizar, pero desde el cual sería posible reenfocar los resultados de la presente investigación. Se trata de lo que se podría llegar a entender como una reivindicación, por parte de las novelas, de lógicas o modalidades “antiguas” de organización social, con respecto al marco ideológico “moderno”, no tan solo de la nación, sino también de la modernización y del desarrollo capitalista, que por esas décadas del siglo XX eran considerados objetivos imprescindibles para salir del subdesarrollo. En este contexto, ese adjetivo “antiguo” ha tendido a implicar una cierta carga negativa, de incapacidad para la adaptación, que vendría dada, bien por una supuesta imposibilidad estructural para abandonar las herencias del pasado, bien por una nostalgia pasatista de sociedades más cohesionadas y menos expuestas al conflicto, por ser menos propensas al cambio. En última instancia, la prolongación en el tiempo de aquellos problemas que surgieron de las múltiples dislocaciones producidas por la ruptura política con la metrópoli y el nacimiento de la vida nacional, tendió a ser interpretada como la incapacidad de las sociedades de América Latina para estar a la altura del cambio que ellas mismas habían gestado con las independencias. Considerado así, las novelas serían otra de las expresiones de un intento por retornar a realidades “pre” —pre-modernas, pre-capitalistas, pre-nacionales— que no haría más que dificultar la inserción en la nación de grupos ya de por sí marginados, y que hablaría elocuentemente de una tendencia desbordada hacia la mitificación propia de los imaginarios latinoamericanos.

La reciente revisión historiográfica, sin embargo, ha demostrado que esta hibridación entre principios antiguos y modernos sería un resultado de la manera en que la modernidad se articuló, desde el siglo XVII en adelante, como respuesta a las nuevas condiciones políticas, económicas y culturales, y a los consiguientes cambios en los imaginarios. En dicho proceso no se habrían visto involucradas únicamente las ex colonias hispanoamericanas, sino todos los grandes conglomerados sociales que hicieron el tránsito del Antiguo Régimen a los estados nacionales. Desde la visión actual, pues, y para un momento tan importante como el de la crisis de la nación de la primera mitad del siglo XX y parte de la segunda, sería importante revisar hasta dónde la invocación de paradigmas y modelos “antiguos” obedecía a esa vocación pasatista, de ingenua nostalgia pre-capitalista o pre-moderna, o si funcionó para asegurar mejor unas condiciones modernas que, tal como lo entendían los actores intelectuales del momento, no estaban siendo cumplidas.



# BIBLIOGRAFÍA

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ACHÚGAR, Hugo (comp.), *La fundación por la palabra*, Montevideo, Departamento de Publicaciones de Universidad de la República, 1998.

ACOSTA, Yamandú, “El liberalismo. Las ideologías constituyentes. El conflicto entre liberales y conservadores”, en Arturo Andrés Roig (ed.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid, Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000, pp. 343-363.

ADELMAN, Jeremy (ed.), Prefacio a *Colonial Legacies. The Problem of Persistence in Latin American History*, cit., pp. i-ix.

ADOUM, José Enrique, “El realismo de la otra realidad”, en César Fernández Moreno, *América Latina en su literatura*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980, pp. 204-218.

AGUILAR, Luis, *Populismo y democracia*, México, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México, 1994.

AGUILAR, José Antonio y Fernando Rojas (eds.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayo de historia intelectual y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

AGUILAR, José Antonio, “Dos conceptos de república”, en *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayo de historia intelectual y política*, cit., pp. 57-86.

AIBAR RAY, Elena, *Identidad y resistencia cultural en las obras de José María de Arguedas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

AÍNSA, Fernando, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Madrid, Editorial Gredos, 1986.

- , *La reconstrucción de la utopía*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2000.
- , *Narrativa hispanoamericana del siglo XX. Del espacio vivido al espacio del texto*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.
- , “La demarcación del espacio en la ficción novelesca (el ejemplo de la narrativa latinoamericana)”, en Santos Sanz Villanueva y Carlos Barbáchano, *Teoría de la novela*, Madrid, Colección Temas, nº 6, 1976, pp. 305-352.
- , “Tensión utópica e imaginario subversivo en Hispanoamérica”, en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, núm. 13, 1984, pp. 13-35.
- , *Espacios de encuentro y mediación. Sociedad civil, democracia y utopía en América Latina*, Montevideo, Editorial Nordan-Comunidad, 2004.
- ALBARRACÍN, Juan, *Alcides Arguedas, la conciencia crítica de una época*, La Paz, Editorial Universo, 1979.
- , “Alcides Arguedas, iniciador del indigenismo boliviano”, en Alcides Arguedas, *Raza de bronce/Wuata Wuara*, edición de Antonio Lorente Medina, Madrid, París, México, Buenos Aires, San Pablo, Lima, Guatemala, San José de Costa Rica, Santiago de Chile, ALLCA XX, 1997, pp. 471-487.
- ALEGRÍA, Fernando, *Literatura y revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- ALFONSO EL SABIO, *Las siete partidas*, Tomo II, Madrid, Ediciones Atlas, 1972.
- ALONSO, Carlos, *The Spanish American Regional Novel. Modernity and Autochthony*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- , “The burden of modernity”, en Doris Sommer (ed.), *The Places of History: Regionalism Revisited in Latin America*, Durham and London, Duke University Press, 1999, pp. 94-104.

-----, “La novela criollista”, en Roberto González Echevarría y Enrique Pupo Walker (eds.), *Historia de la literatura hispanoamericana. Siglo XX*, vol. II, Madrid, Editorial Gredos, 2006, pp. 214-230.

ALTAMIRANO, Carlos, Introducción a Jorge Myers, *Historia de los intelectuales en América Latina. La ciudad letrada: de la conquista al modernismo*, vol. I, Madrid, Katz Editores, 2008, pp. 9-29.

ÁLVAREZ JUNCO, José y Ricardo Gómez Leandri (eds.), *El populismo en España y América*, Madrid, Editorial Catriel, 1994.

ÁLVAREZ JUNCO, José, “El populismo como problema”, en *El populismo en España y América*, cit., pp. 11-38.

ANDERLE, Adam, “El populismo (1929-1948)”, en Manuel Lucena Samoral, *Historia de Iberoamérica. Historia contemporánea*, vol. III, Madrid, Editorial Cátedra, 1988, pp. 559-610.

ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

ANGELL, Alan, “La izquierda en América Latina desde 1920”, en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina: política y sociedad desde 1930*, vol. XII, Barcelona, Editorial Crítica, 1997, pp. 73-131.

ANNINO, Antonio, François-Xavier Guerra, *Inventando la nación: Iberoamérica siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

----- (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX: de la formación del espacio político nacional*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995.

-----, Luis Castro Leiva, François-Xavier Guerra, *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, Zaragoza, Ibercaja Obra Cultural, 1994.

-----, “Ampliar la nación”, en *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, cit., pp. 547-567.

-----, “Soberanías en lucha”, en *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, cit., pp. 229-259.

-----, Introducción a *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX: de la formación del espacio político nacional*, cit., pp. 7-18.

-----, “Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos, 1812-1821”, en *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX: de la formación del espacio político nacional*, cit., pp. 177-226.

APTER, David, *Política de la modernización*, Buenos Aires, Paidós, 1972.

ARROM, Silvia, Servando Ortoll (coord.), *Revuelta en las ciudades. Políticas populares en América Latina*, Biblioteca de Signos, núm. 27, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2004.

ARROYO, Israel, “La república imaginada”, en *El republicanismo en Hispanoamérica. Un ensayo de historia intelectual y política*, cit., pp. 86-118.

AUGÉ, Marc, *El sentido de los otros: actualidad de la Antropología*, Barcelona, Paidós, 1996.

BACAROSO, Javier, Edmundo Bendezú Aibar, Leticia Cáceres, et. al., *La obra de Ciro Alegría*, Simposio, Arequipa, Universidad Nacional de San Agustín, 1974.

BAJTÍN, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

BALIBAR, Etienne e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation and Class, Ambiguous Identities*, London, Verso, 1991.

BAQUER, Miguel Alonso, *El modelo español de pronunciamiento*, Madrid, Ediciones Rialp S. A., 1983.

BAREIRO SAGUIER, Rubén, “Encuentro de culturas”, en *América Latina en su literatura*, cit., pp. 21-41.

BELLINI, Giuseppe, *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid, Editorial Castalia, 1997.

BENEDETTI, Mario, “Temas y problemas”, en *América Latina en su literatura*, cit., pp. 354-37.

BERLIN, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

-----, *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Editorial Taurus, 2000.

BETHELL, Leslie (ed.), *Ideas and ideologies in Twentieth Century Latin America*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

----- (ed.), *Historia de América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930*, vol. VIII, Barcelona, Editorial Crítica, 1991.

----- (ed.), *Historia de América Latina: economía y sociedad desde 1930*, vol. XI, Barcelona, Editorial Crítica, 1991.

----- (ed.), *Historia de América Latina: política y sociedad desde 1930*, vol. XII, cit.

----- (ed.), *Historia de América Latina: los países andinos desde 1930*, vol. XVI, Barcelona, Editorial Crítica, 1991.

BOHORQUEZ, Carmen, “La tradición republicana. Desde los planes monárquicos hasta la consolidación del ideal y la práctica republicanas en Iberoamérica”, en *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, cit., pp. 65-87.

BUTLER, Judith, Ernesto Laclau, Slavov Žizek, *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

BRAUN, Herbert, *Mataron a Gaitán. Vida pública y violencia urbana en Colombia*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 1988.

BRAVO ROZAS, Cristina, “La atalaya de los dioses y el minuto político”, en Eloy Navarro Domínguez y Rosa García Gutiérrez (eds.), *Nacionalismo y vanguardias en las literaturas hispánicas*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002, pp. 289-305.

BREULLY, John, *Nacionalismo y estado*, Barcelona, Ediciones Pomares-Corredor, Barcelona, 1990.

BREMER, Thomas y Julio Peñate Rivero (eds.), *Hacia una historia social de la literatura latinoamericana II*, Actas del Tercer Congreso Anual Neuchatel, Giessen/Neuchatel, Asociación de Estudios de Literaturas y Sociedades de América Latina, 1986.

BRUSHWOOD, John, *La novela hispanoamericana del siglo XX: una vista panorámica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

BURKE, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

CÁNDIDO, Antonio, “Literatura y subdesarrollo”, en *América Latina en sus ideas*, cit., pp. 335-354.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *Nature, Empire and Nation. Explorations of the History of Science in the Iberian World*, Standford, Standford University Press, 2006.

-----, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Madrid, Marcial Pons, 2008.

-----, “La ilustración americana: una caracterización”, Jaime E. Rodríguez O. (coord.), en *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*, Madrid, Fundación MAPFRE TAVERA, 2005, pp. 87-98.

CARMAGNANI, Marcello, *Estado y sociedad en América Latina 1850-1930*, Barcelona, Editorial Crítica, 1984.

-----, “El nacionalismo”, en *Historia de Iberoamérica. Historia Contemporánea*, vol. III, cit., pp. 611-697.

CARRERA DAMAS, Germán, “El nacionalismo latinoamericano en perspectiva histórica”, en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 4, vol. 38, octubre-diciembre, 1976, pp. 783-791.

CASAÚS ARZÚ, Marta, *El lenguaje de los ‘ismos’: vocablos vertebradores de la Modernidad*, Guatemala, SIG Editores, 2009, [en prensa].

-----, “Los proyectos de integración del indio y el imaginario nacional de las elites intelectuales guatemaltecas, siglos XIX y XX”, en *Revista de Indias*, vol. LIX, núm. 217, 1999, pp. 775-813.

CASTAÑEDA, Jorge, *Utopía desarmada. Intrigas, dilemas y promesa de la izquierda en América Latina*, Barcelona, Editorial Ariel, 1995.

CHANADY, Amaryll, *Latin American Identity and Construction of Difference*, Minneapolis, University Minnesota Press, 1994.

-----, “Introduction: Latin American Imagined Communities and the Posmodern Challenge”, en *Latin American Identity and Construction of Difference*, cit., pp. ix-xlvi.

CHEVALIER, François, *América Latina, de la independencia a nuestros días*, Barcelona, Editorial Labor, 1979.

CHIARAMONTE, José Carlos, *El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana*, Buenos Aires, Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, 1991.

-----, *Nación y estado en Iberoamérica: el lenguaje político en tiempos de las independencias*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004.

-----, “Modificaciones del pacto imperial”, en *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, cit., pp. 107-129.

CHIARAMONTI, Gabriella, “Andes o nación: la reforma electoral de 1896 en Perú”, en *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX: de la formación del espacio político nacional*, cit., 315-346.

CHUST, Manuel, y Juan Marchena (eds.), *Las armas de la nación. Independencia y ciudadanía en Hispanoamérica (1750-1850)*, Madrid, Iberoamericana, 2007.

COLOM GONZÁLEZ, Francisco (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Madrid, Editorial Iberoamericana, Madrid, 2005.

----- (ed.), *Modernidad iberoamericana: cultura, política y cambio social*, Madrid, Editorial Iberoamericana, 2009.

-----, “El marxismo y el ocaso de la política”, en *Eurídice*, núm. II, Navarra, U.N.E.D., 1992.

-----, *El fuste torcido de la hispanidad*, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 2003

-----, “La imaginación nacional en América latina”, en *Historia Mexicana*, núm. 2, vol. 53, México, El Colegio de México, 2003, pp. 313-339.

-----, Francisco, *Narrar la nación*, en *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXII, 772, noviembre-diciembre, 2006, pp. 741-750.

-----, “La tutela del bien común. La cultura política de los liberalismos hispánicos”, en *Modernidad iberoamericana: cultura, política y cambio social*, cit., pp. 269-299.

CORNEJO POLAR, Antonio, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Editorial Horizonte, 1994.

-----, Antonio, *Los universos narrativos de José María Arguedas*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1973.

-----, “Notas a la teoría novelística de Ciro Alegría”, en *La obra de Ciro Alegría*, cit., pp. 93-107.

-----, “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, núm. 7/8, año 4, 1978, pp. 7-21.



DE IPOLA, Emilio, *Ideología y discurso populista*, México, Folio Ediciones, 1987.

-----, “Populismo e ideología: a propósito de Ernesto Laclau "Política e ideología en la teoría marxista”, en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 3, vol. 41, julio-setiembre, 1979, pp. 925-960.

DE LA PEÑA, Guillermo, “Las movilizaciones rurales en América Latina desde 1920”, en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina: política y sociedad desde 1930*, vol. XII, cit., pp. 193-280.

DE LA TORRE, Carlos, “Los significados ambiguos de los populismos latinoamericanos”, en *El populismo en España y América*, cit., pp. 39-60.

DE LEÓN HAZERA, Lydia, *La novela de la selva hispanoamericana. Nacimiento, desarrollo y transformación*, Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá 1971.

DEMÉLAS-BOHY, Marie Danielle, “Pactismo y constitucionalismo en los Andes”, en *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, cit., pp. 495-511.

DELUMEAU, Jean, *Historia del Paraíso. Mil años de felicidad*, vol. II, Madrid, Santillana Ediciones Generales, 2005.

DESRAMÉ, Celine, “La comunidad de lectores y la formación del espacio público en el Chile revolucionario: de la cultura del manuscrito al reino de la prensa (1808-1833)”, en François-Xavier Guerra y Annick Lempérière, *et. al.*, *Los espacios públicos en Iberoamérica, ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 273-299.

DEVÉS VALDÉS, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano del siglo XX, entre la modernización y la identidad. Del Ariel de Rodó a la Cepal (1900-1950)*, vol. I, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2000.

-----, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, entre la modernización y la identidad. Desde la Cepal al neoliberalismo (1950-1990)*, vol. II, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.

-----, “La red de los pensadores latinoamericanos de los años 20: (relaciones y polémicas de Gabriela Mistral, Vasconcelos, Palacios, Ingenieros, Mariátegui, Haya de la Torre, *El Repertorio Americano* y otros más)”, en *Boletín Americanista*, núm. 49, año II, 1999, pp. 67-120.

----- y Ricardo Melgar Bao, “Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos 1910-1930”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 78, vol. 6, año XIII, noviembre-diciembre, 1999, 137-152.

DI TELLA, Torcuato y Cristina Lucchini, *Sociedad y estado en América Latina*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005.

DÍAZ-POLANCO, Héctor y Stephen M. Gorman, “Indigenism, Populism and Marxism”, en *Latin American Perspectives*, núm. 2, vol. 9, Spring, 1982, pp. 42-61.

-----, *Populismo y contradicciones de clase en América Latina*, México, Editorial Era, 1977.

DORFMAN, Ariel, *Imaginación y violencia*, Chile, Editorial Universitaria, 1970.

ECKSTEIN, Susan (coord.), *Poder y protesta popular. Movimientos sociales latinoamericanos*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2001.

ELIADE, Mircea, *Aspectos del mito*, Editorial Paidós, Barcelona, 2000.

-----, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*, Barcelona, Editorial Herder, 1996.

FERNÁNDEZ MORENO, César, *América Latina en su literatura*, cit.

FERNÁNDEZ NADAL, Estela María, “El proyecto de unidad continental en el siglo XIX. Realidad y utopía”, en *El pensamiento político y social iberoamericano del siglo XIX*, cit., pp. 41-65.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Teodosio, *Historia de la literatura hispanoamericana*, Liceus S. L., Edición de Contenidos Culturales, 2006.

-----, “Análisis estructural y estilístico de *Raza de bronce*: texturas, formas y lenguajes”, en *Raza de bronce/Wuata Wuara*, cit., pp. 537-555.

-----, “Arguedas en su contexto histórico: el regeneracionismo español”, en *Raza de bronce/Wuata Wuara*, cit., pp. 455-471.

-----, “Las tensiones ideológicas de Arguedas en *Raza de bronce*”, en *Raza de bronce/Wuata Wuara*, cit., pp. 419-437.

-----, Azucena Palacios, Enrique Pato, *El indigenismo americano*, Actas de las Primeras Jornadas sobre Indigenismo, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2001.

FLEISCHMANN, Ulrich, “El “yo” y el “mundo”. Conceptos de identidad en Europa y Latinoamérica”, en *Hacia una historia social de la literatura latinoamericana II*, cit., pp. 9-23.

FLORES GALINDO, Alberto, *Los rostros de la plebe*, Barcelona, Editorial Crítica, 2001.

FLORES, Norberto, *Sujeto, historia y poder en la novela latinoamericana del siglo XX*, Ann Arbor, UMI dissertation services, 1994.

FORGUES, Roland, *La estrategia mítica de Scorza*, Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1991.

FOSTER, David William, *The myth of Paraguay in the Fiction of Augusto Roa Bastos*, North Carolina, The University of North Carolina Press, 1969.

FRANCO, Carlos, *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*, Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1981.

FRANCO, Jean, *Decadencia y caída de la ciudad letrada. La literatura latinoamericana durante la guerra fría*, España, Editorial Debate, 2003.

-----, *Historia de la literatura hispanoamericana*, Barcelona, Editorial Ariel, 1975.

-----, *Introducción a la literatura hispanoamericana*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1970.

-----, “From Modernization to Resistance: Latin American Literature 1959-1976”, en *Latin American Perspectives*, núm. 1, vol. 5, winter, 1978, pp. 77-97.

FREIDENGERG, Flavia, *La tentación populista: una vía al poder en América Latina*, Madrid, Síntesis, 2007.

GALLEGO, Ferrán, “La formación de una alternativa populista: el Movimiento Nacionalista Revolucionario de Bolivia”, en *El populismo en España y América*, cit., pp. 163-176.

GALLEGO, José Andrés, “La pluralidad de referencias políticas”, en François-Xavier Guerra *Revoluciones hispánicas, independencias americanas y liberalismo español*, Curso de verano de El Escorial 1993-1994, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1995, pp. 127-142.

GÁLVEZ ACERO, Marina, *La novela hispanoamericana contemporánea*, Madrid, Editorial Taurus, 1992.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, “¿Modernismo sin modernización?”, en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 3, vol. 51, julio-setiembre, 1989, pp. 163-189.

GARCÍA JORDÁN, Pilar, “En el corazón de las tinieblas...del Putumayo, 1890-1932. Fronteras, Caucho, Mano de Obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la amazonía”, en *Revista de Indias*, vol. LXI, setiembre-diciembre, 2001, pp. 591-617.

GARRIDO GALLARDO, Miguel Ángel (dir.), *El lenguaje literario. Vocabulario Crítico*, Madrid, Editorial Síntesis, 2009.

GELLNER, Ernest, *Cultura, identidad y política*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1993.

-----, *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

GERMANI, Gino, *Política y sociedad en una época de transición: de la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Buenos Aires, Paidós, 1965.

-----, *Autoritarismo, fascismo y populismo nacional*, Buenos Aires, Editorial Temas, 2003.

GIBSON, Charles (ed.), *The Black Legend: Anti-Spanish Attitudes in the Old World and the New*, New York, Published by Alfred A. Knopf, 1971.

GÍMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel, “Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano-América”, en *Anuario de estudios americanos*, núm. 3, 1946, pp. 517-666

GOIC, Cedomil, *Historia de la novela hispanoamericana*, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1972.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *Imperialismo y liberación. Una introducción a la historia contemporánea de América Latina*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1982

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto y Enrique Pupo Walker (eds.), *Historia de la literatura hispanoamericana. El siglo XX*, vol. II, cit.

-----, *La voz de los maestros. Escritura y Autoridad en la Literatura Latinoamericana Moderna*, Madrid, Editorial Verbum, 2001.

GONZÁLEZ LEANDRI, Ricardo, “El populismo en el poder: el gobierno peronista en el período de 1950-1955”, en *El populismo en España y América*, cit., pp. 109-132.

GRAÑA, César, *Fact and Symbol*, Oxford University Press, New York, 1971.

-----, “La identidad cultural como invento intelectual: algunos ejemplos hispanoamericanos”, en Juan Marsal (dir.), *El intelectual latinoamericano. Un simposio sobre sociología de los intelectuales*, Buenos Aires, Instituto Florida, 1970, pp. 55-72.

GRUGEL, Jean, “El populismo en Chile”, en *El populismo en España y América*, cit., pp. 199-214.

GUERRA, François-Xavier (dir.), *Revoluciones hispánicas, independencias americanas y liberalismo español*, cit.

-----, *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.

----- y Annick Lempérière, *et. al.*, *Los espacios públicos en Iberoamérica, ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX*, cit.

----- y Annick Lempérière, Introducción a *Los espacios públicos en Iberoamérica, ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX*, cit., pp. 5-26.

-----, “Identidad y soberanía: una relación compleja”, en *Revoluciones hispánicas, independencias americanas y liberalismo español*, cit., pp. 207-242.

-----, “Lógicas y ritmos de las revoluciones hispánicas”, en *Revoluciones hispánicas, independencias americanas y liberalismo español*, cit., pp. 14-46.

-----, “De la política antigua a la moderna. La revolución de la soberanía”, en *Los espacios públicos en Iberoamérica, ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX*, cit., pp. 102-139.

-----, “The Spanish-American Tradition of Representation and its European Roots”, en *Journal of Latin American Studies*, núm. 1, vol. 26, febrero 1994, pp. 1-35.

-----, “La desintegración de la monarquía hispánica: revolución e independencias”, en *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, cit., pp. 195-229.

GUTIÉRREZ-VEGA, Zenaida, “El mundo de los personajes en La Vorágine de Rivera”, en *Revista de Estudios Hispánicos*, núm. 5, vol. 2, mayo, 1971, pp. 131

HABERMAS, Junger, *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Editorial Tecnos, 1989.

HALPERIN DONGHI, Tulio, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

HARTLYN, Jonathan, Arturo Valenzuela, “La democracia en América Latina desde 1930”, en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina: política y sociedad desde 1930*, vol. XII, cit., pp. 11-66.

HERNÁNDEZ CHAVEZ, Alicia, “La Guardia Nacional en la construcción del orden republicano, en *Las armas de la nación*, cit., pp. 223-246.

HERNÁNDEZ DE LÓPEZ, Ana María (ed.), *Narrativa hispanoamericana contemporánea, entre la vanguardia y el posboom*, Madrid, Editorial Pliegos, 1996.

HILL, Hans-Otto, Carola Gründler, Inke Gunia, Klaus Meyer-Minnerman (eds.), *Apropiaciones de la realidad en la novela hispanoamericana de los siglos XIX y XX*, Frankfurt-Madrid, Editorial Vervuert, 1994.

HIRSCHMAN, Albert, *Desarrollo y América Latina: obstinación por la esperanza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

HOBBSAWM, Eric, *Nation and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, New York, Cambridge University Press, 1990.

----- y Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

-----, “Inventing tradition”, en *The Invention of Tradition*, cit., pp. 15-42.

HURTADO HERAS, Saúl, *La narrativa de Miguel Ángel Asturias. Una revisión crítica*, México, UNAM, 2006.

IRUROZQUI VICTORIANO, Marta, “¿Qué hacer con el indio? Un análisis de la obra de Franz Tamayo y Alcides Arguedas”, en *Revista de Indias*, vol. LII, núm. 195/196 mayo-diciembre, 1992, pp. 559-587.

-----, “De cómo el vecino hizo al ciudadano en Charcas y de cómo el ciudadano conservó al vecino en Bolivia, 1809-1830”, en *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*, cit., pp. 451-484.

-----, *A bala, piedra y palo*, Sevilla, Diputación, 2000.

-----, “De la guerra de razas en Bolivia: la (re)invención de una tradición”, en *Revista Andina*, núm. 1, año 11, julio, Cusco, Perú, 1993, pp. 163-200.

-----, “Muerte en el Loreto. Ciudadanía armada y violencia política en Bolivia (1861-1862)”, en *Revista de Indias*, núm. 246, vol., LXIX, 2009, pp. 129-158.

JAMES, Daniel, *Resistencia e integración: el peronismo y la clase trabajadora argentina 1946-1976*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1990.

JITRIK, Noé, “Destrucción y formas en las narraciones”, en *América Latina en su literatura*, cit., pp. 219-242.

KERSTING, Wolfgang, *Filosofía política del contractualismo moderno*, México, Plaza y Valdés, 2001.

KNIGHT, Alan, *Revolución, democracia y populismo en América Latina*, Santiago de Chile, Ediciones Centro de Estudios Bicentenario, 2005.

LACLAU, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, Fascismo, Populismo*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1978.

-----, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

LAFAYE, Jacques, *Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

LANDI, Oscar, “Sobre lenguajes, identidades y ciudadanía políticas”, en Norbert Lechner y Ernesto Laclau (eds.), *Estado y política en América Latina*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1983, pp. 172-198.

LECHNER, Norbert (comp.), *Cultura política y democratización*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 1987.

----- y Ernesto Laclau, (eds.), *Estado y política en América Latina*, cit.

-----, “Epílogo”, en *Estado y política en América Latina*, cit., pp. 300-334.



LEMPÉRIÈRE, Annick, “Los hombres de letras hispanoamericanos y el proceso de secularización (1800-1850)”, en *Historia de los intelectuales en América Latina. La ciudad letrada: de la conquista al modernismo*, vol. I, cit., pp. 242-269.

-----, “Del pueblo de la reforma a la nación revolucionaria, México 1867-1929”, en *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, cit., pp. 591-613.

LORENTE MEDINA, Antonio “Sobre el indigenismo de Alcides Arguedas”, en *El indigenismo americano*, cit., pp. 25-44.

LUCENA SALMORAL, Manuel, *Historia de Iberoamérica. Historia Contemporánea*, vol. III, cit.

MALLON, Florencia, *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Perú*, Berkeley, University of California Press, 1995.

MARAVALL, José Antonio, *Teoría del estado en España en el siglo XVII*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997

MARIÁTEGUI, Aldo, “El populismo y el APRA”, en *El populismo en España y América*, cit., pp. 233-248.

MARÍN, Gladys, *La experiencia americana de José María Arguedas*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973.

MARSAL, Juan (dir.), *El intelectual latinoamericano. Un simposio sobre sociología de los intelectuales*, cit.

-----, “Los intelectuales latinoamericanos y el cambio social”, en *Desarrollo Económico*, núm. 22/23, vol. 6: América Latina como proyecto, julio-diciembre, 1996, pp. 295-317.

MARTÍNEZ, José Luis, “Unidad y diversidad”, en *América Latina en su literatura*, cit., pp. 73-93.

MARTÍNEZ DÍAZ, Nelson, “Los radicalismos”, en *Historia de Iberoamérica. Historia contemporánea*, vol. III, cit., pp. 479-558.

MARTÍNEZ GÓMEZ, Juana, “Indigenismo y vanguardia en el Perú”, en *Nacionalismo y vanguardias en las literaturas hispánicas*, cit., pp. 273-288.

MARTÍNEZ TORRES, Renato, *Para una relectura del boom: populismo y otredad*, Madrid, Pliegos de Bibliofilia, 1990.

MATAIX, Remedios, “Novelas y cuentos *de la tierra*”, en Teodosio Fernández Rodríguez (coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana*, Liceus S. L., Edición de Contenidos Culturales, 2006.

MATAMORO, Blas, *Oligarquía y literatura*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1975.

MAYER CELIS, Leticia, “El contrato social. Divulgación e influencia en el México del siglo XIX”, en *Insurgencia y republicanismo*, cit., pp.

MENDOZA, Plinio Apuleyo, Carlos Alberto Montaner, Álvaro Vargas Llosa, *Manual del perfecto idiota latinoamericano*, Barcelona, Plaza & Janés Editores, 1999.

MILLER, Nicola, *In the shadow of the state*, London, Verso, 1991

-----, “The Anxiety of Ambivalence: the intellectuals and the state in twentieth century Argentina, Chile and Mexico”, en *Localismo y Globalización. Apuntes para una historia de los intelectuales en Iberoamérica*, cit., pp. 133-170.

MOLINA MARTÍNEZ, Miguel, “Pactismo e independencia en Iberoamérica, 1808-1811”, en *Revista de Estudios Colombinos*, núm. 4, 2008, pp. 61-74.

MONSIVÁIS, Carlos, *Aires de familia, cultura y sociedad en América Latina*, Anagrama, Barcelona, 2000.

MORAÑA, Mabel, *Literatura y cultura nacional en Hispanoamérica (1910-1940)*, Minneapolis, Instituto para el Estudio de Ideologías y Literatura, 1984.

MORSE, Richard, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1982.

-----, “The Multiverse of Latin American Identity 1920-1970”, en *Ideas and Ideologies in Twentieth Century Latin America*, cit., pp. 3-132.

MORTON, A. L. *Las utopías socialistas*, Barcelona, Edición Martínez Roca, S. A., 1970

MOSCOSO PEREA, Manuel, *El populismo como ideología en América Latina*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1989.

MYERS, Jorge (ed.), *Historia de los intelectuales en América Latina. La ciudad letrada: de la conquista al modernismo*, vol. I, cit.

-----, “Los intelectuales latinoamericanos desde la colonia hasta el inicio del siglo XX”, en *Historia de los intelectuales en América Latina, La ciudad letrada: de la conquista al modernismo*, vol. I, cit., pp. 29-53.

-----, “El letrado patriota: los hombres de letras hispanoamericanos en la encrucijada del colapso del imperio español en América”, en *Historia de los intelectuales en América Latina, La ciudad letrada: de la conquista al modernismo*, vol. I, cit., pp. 121-145.

NAVARRO DOMÍNGUEZ, Eloy y Rosa García Gutiérrez (eds.), *Nacionalismo y vanguardias en las literaturas hispánicas*, cit.

NAVARRO GARCÍA, Raúl (coord.), *Insurgencia y republicanismo*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006

NEALE-SILVA, Eduardo, *Horizonte humano. Vida de José Eustasio Rivera*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

ODONE, Juan, “Regionalismo y nacionalismo”, en Leopoldo Zea (coord.), *América Latina en sus ideas*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1986, pp. 201-238.

OCAMPO LÓPEZ, Javier, “Mitos y creencias en los procesos de cambio en América Latina”, en *América Latina en sus ideas*, cit., pp. 401-431.

O'LEARY, Stephen D. *Arguing The Apocalypse, A Theory of Millennial Rhetoric*, Oxford University Press, New York Oxford, 1994.

ORDÓÑEZ VILA, Montserrat (ed.), *La vorágine. Textos críticos*, Bogotá, Alianza Editorial, 1987.

OVEJERO, Félix, *Incluso un pueblo de demonio: democracia, liberalismo, republicanismo*, Madrid, Katz Editores, 2008.

OVIEDO, José Miguel, *Historia de la literatura hispanoamericana: posmodernismo, vanguardia, regionalismo*, vol. III, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

-----, "Una discusión permanente", en *América Latina en su literatura*, cit., pp. 424-440.

PADGEN, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

PALTI, Elías, *La invención de la legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

PAPPE, Silvia, *Desconfianza e insolencia. Estudio sobre la obra de Augusto Roa Bastos*, México, UNAM, 1987.

PARDO, Isaac, *Fuegos bajo el agua. La invención de la utopía*, Caracas, Fundación la Casa de Bello, 1983

PEÑATE RIVERO, Julio, "Escritor, escritura y sociedades periféricas", en *Hacia una historia social de la literatura latinoamericana II*, cit., pp. 34-50.

PÉREZ SILVA, Vicente, *Las raíces históricas de La vorágine*, Bogotá, Ediciones Príncipe Alpichaque, 1988.

PÉRUS, Françoise, "Modernity, Posmodernity and Novelistic Form in Latin America", en *Latin American Identity and Construction of Difference*, cit., pp. 43-66.

PÉRUS, Françoise, *Historia y crítica literaria. El realismo social y la crisis de la dominación oligárquica*. Cuba, Casa de las Américas, 1982.

PIZARRO, Ana (coord.), *La literatura latinoamericana como proceso*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985.

PLOTKIN, Mariano y Ricardo González Leandri (eds.), *Localismo y globalización. Aportes para una historia de los intelectuales en Iberoamérica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.

POCOCK, John Greville Agard, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Editorial Tecnos, 2008.

-----, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

POPE, Randolphe, “La novela hispanoamericana desde 1950-1975”, en Roberto González Echevarría y Enrique Pupo Walter (eds.), *Historia de la literatura hispanoamericana. Siglo XX*, vol. II, cit., pp. 244-294.

PORTUONDO, José Antonio, “Literatura y sociedad”, en *América Latina en su literatura*, cit., pp. 391-405.

PRIETO, René, “La literatura indigenista”, en Roberto González Echevarría y Enrique Pupo Walker, *Historia de la literatura hispanoamericana. Siglo XX*, vol. II, cit., pp. 160-184.

QUIJADA, Mónica, Carmen Bernard, Arnd Schneider, *Homogeneidad y nación, con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.

-----, “La nación reformulada: México, Perú, Argentina (1900-1930)”, en *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*, cit., 567-591.

-----, “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano”, en *Inventando la nación: Iberoamérica en el siglo XIX*, cit., pp. 287-315.

-----, “Construcción nacional y ‘pueblos originarios’: un cambio no lineal entre la homogeneización y la diversidad de hoy”, en *Tribuna Americana: Política e Indigenismo*, núm. 3, abril, 2004, pp. 9-23.

-----, “El paradigma de la homogeneidad”, en *Homogeneidad y nación*, cit., pp. 15-57.

-----, “El pueblo como actor histórico. Algunas reflexiones sobre municipalismo y soberanía en los procesos políticos hispánicos”, en *El lenguaje de los ‘ismos’: vocablos vertebrados de la Modernidad*, cit.

-----, “Sobre ‘nación’, ‘pueblo’, ‘soberanía’, y otros ejes de la modernidad en el mundo hispánico”, en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *Las nuevas naciones. España y México 1800-1850*, Madrid, Fundación MAPFRE, 2008, pp. 19-53.

-----, “España, América y el imaginario de la soberanía popular”, en *Modernidad iberoamericana: cultura, política y cambio social*, cit., pp. 229-268.

-----, “Las ‘dos tradiciones’. Soberanía popular e imaginarios compartidos en el mundo hispánico en la época de las revoluciones atlánticas”, en *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*, cit., pp. 61-86.

RAMA, Ángel, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984.

-----, *Transculturación narrativa en América Latina*, Montevideo, Fundación Ángel Rama, 1989.

RAMOS, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, Chile, Editorial Cuarto Propio, 2003.

RANGEL, Carlos, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Barcelona, Libros de Monte Ávila, 1976.

REAL DE AZÚA, Carlos, “Ante el imperialismo, colonialismo y neocolonialismo”, en *América Latina en sus ideas*, cit., pp. 270-299.

RENAN, Ernest, *¿Qué es una nación?*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.

RENÉ PÉREZ, Galo, *La novela hispanoamericana. Historia y crítica*, Madrid, Editorial ORIENS, 1982.

ROCK, David, *La argentina autoritaria*, Buenos Aires, Editorial Ariel, 1993.

RODRÍGUEZ, O., Jaime E. (coord.), *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*, cit.

----- (coord.), *Las nuevas naciones. España y México, 1800-1850*, cit.

-----, *La independencia de la América Española*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

RODRÍGUEZ-LUIS, Julio, “Raza de bronce, entre la reivindicación y la discriminación racial”, en *Raza de bronce/Wuata Wuara*, cit., pp. 497-519.

-----, *Hermenéutica y praxis del indigenismo. La Novela indigenista de Clorinda Matto a José María Arguedas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

ROIG, Arturo Andrés (ed.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, cit.

-----, “Política y lenguaje en el surgimiento de los países iberoamericanos”, en *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XX*, cit., pp. 127-143.

ROJAS, Rafael, “Traductores de la libertad: el americanismo de los primeros republicanos”, en *Historia de los intelectuales en América Latina, La ciudad letrada: de la conquista al modernismo*, vol. I, cit., pp. 205-227.

ROLDAN VERA, Eugenia, “‘Pueblo’ y ‘pueblos’ en México 1750-1850: un ensayo de historia intelectual”, en *Araucaria*, núm. 017, año/vol. 9, primer semestre, 2007, pp. 268-288.

ROSENBLUM, Nancy, *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*, Cambridge, Massachussets, London, Harvard University Press, 1987.

ROVIRA, José Carlos, *Identidad cultural y literatura*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert y Generalitat Valenciana, 1992.

-----, “Introducción: sobre la identidad cultural”, en *Identidad cultural y literatura*, cit., pp. 9-47.

-----, “José María Arguedas y la conflictividad indigenista”, en *El indigenismo americano*, cit., pp. 45-58.

ROWE, William, *Ensayos arguedianos*, Lima, Centro de Producción Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1996.

-----, *Mito e ideología en la obra de José María Arguedas*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1979.

SÁBATO, Hilda (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

SAINTOUL, Catherine, *Racismo, etnocentrismo y literatura. La novela indigenista andina*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1988.

SÁNCHEZ REGUEIRA, Manuela, “Literatura de denuncia en *Hijo de Hombre*”, en *Augusto Roa Bastos*, Actas del coloquio Franco-Alemán, cit., pp.

SANDERS, James, *Contentious Republicans. Popular Politics, Race and Class in Nineteenth Century Colombia*, Dirham and London, Duke University Press, 2004.

SARABIA VIEJO, M<sup>a</sup> Justina, “Nacionalismos latinoamericanos: una visión desde la historia”, en *Nacionalismo y vanguardias en las literaturas hispánicas*, cit., pp. 17-38.

SARMIENTO, Faustino, *Facundo: civilización y barbarie*, edición de Roberto Yahni, Madrid, Editorial Cátedra, 2008.



SCHRADER, Ludwig (ed.), *Augusto Roa Bastos*, Actas del Coloquio Franco-Alemán, Düsseldorf, Tübingen, Max Niemeyer, 1984.

SEPÚLVEDA, Isidro, *El sueño de la madre patria. Hispanoamericanismo y nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, Fundación Carolina, 2005.

SKINNER, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. El Renacimiento*, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

-----, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. La reforma*. vol. II, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

SKLODOWSKA, Elzbieta, *Todo ojos, todo oídos: control e insubordinación en la novela hispanoamericana (1895-1935)*, Amsterdam-Atlanta, Editions Rodopi B. V., 1997.

SMITH, Anthony, *Las teorías del nacionalismo*, Barcelona, Ediciones Península, 1976.

SOBREQUÉS CALLICÓ, Jaume, “La práctica política del pactismo en Cataluña”, en Luis Legaz y Lacambra, Jaume Sobrequés Callicó, Juan Vallet de Goytisolo, *et. al.*, *El pactismo en la historia de España*, Madrid, Instituto de España, 1980, pp. 49-74.

SOMMER, Doris (ed.), *The Places of History: Regionalism revisited in Latin America*, cit.

-----, *Foundational Fictions: the National Romances in Latin America*, Berkeley, Los Ángeles, London, University of California Press, 1991.

-----, “The places of history: regionalism revisited in Latin America”, en *The Places of History: Regionalism revisited in Latin America*, cit., pp. 1-10.

STABB, Martin, *In quest of identity. Patterns in the Spanish American essay of ideas. 1890-1960*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1967.

STOETZER, Carlos, *El pensamiento político en la América Española durante el período de emancipación (1789-1825)*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966.

SUBERCASEAUX, Bernardo, “Literatura, nación y nacionalismo”, en *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, CLXXXIII, 724, marzo-abril, 2007, pp. 277-293

SUBERCASEAUX, Bernardo, “Tiempo nacional e integración: etapas en la construcción de la identidad nacional chilena”, en *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, cit., pp. 647-662.

SVAMPA, Maristella, *EL dilema argentino: civilización o barbarie*, Buenos Aires, Ediciones El cielo por Asalto, 1994.

THOMPSON, E. P., *Costumbres en común*, Barcelona, Editorial Crítica, 1995

TOBAR, Paco, *Augusto Roa Bastos*, Lleida, Publicacions de la Universitat de Lleida, Pagés Editors, 1993.

TOURAINÉ, Alan, *América Latina, política y sociedad*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1989.

VARGAS LLOSA, Mario, *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

VELIZ, Claudio, *La tradición centralista en América Latina*, Barcelona, Editorial Ariel, 1984.

VIGUERA, Aníbal, “‘Populismo’ y ‘neopopulismo’ en América Latina”, en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 3, vol. 55, julio-setiembre, 1993, pp. 49-66.

VILAS, Carlos, “El populismo latinoamericano: un enfoque estructural”, en *Desarrollo Económico*, núm. 111, vol. 28, octubre-diciembre, 1988, pp.

SANZ VILLANUEVA, Santos y Carlos Barbáchano (eds.), *Teoría de la novela*, cit.

VILLEGAS, Abelardo, “Panorama de los procesos de cambio: revolución, reformismo y lucha de clases”, en *América Latina en sus ideas*, cit., pp. 95-117.

WESTWOOD, Sallie, Sarah Radcliffe, *Remaking the Nation. Place, Identity and Politics in Latin America*, London, Routledge, 1996.

WHITEHEAD, Laurence, “Una nota sobre la ciudadanía en América Latina”, en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina: política y sociedad desde 1930*, vol. XII, cit., pp. 67-72.

XIRAU, Ramón, “Crisis del realismo”, en *América Latina en su literatura*, cit., pp. 185-204.

ZEA, Leopoldo (coord.), *América Latina en sus ideas*, cit.

----- (comp.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

-----, “América como conciencia” (1953), en *Identidad cultural y literatura*, cit., pp. 205-214.

#### NOVELAS ESTUDIADAS

ALEGRÍA, Ciro, *El mundo es ancho y ajeno* (1941), Buenos Aires, Editorial Losada, 1973.

ARGUEDAS, Alcides, *Raza de bronce/Wuata Wuara*, (1919), edición de Antonio Lorente Medina, Madrid, París, México, Buenos Aires, San Pablo, Lima, Guatemala, San José de Costa Rica, Santiago de Chile, ALLCA XX, 1997.

ARGUEDAS, José María, *Todas las sangres* (1964), Barcelona, Alianza Editorial, 1982.

ASTURIAS, Miguel Ángel, *Los ojos de los enterrados* (1960), Buenos Aires, Editorial Losada, 1979.

GALLEGOS, Rómulo, *Doña Bárbara* (1929), edición de Domingo Miliani, Madrid, Editorial Cátedra, 2007.

GÜIRALDES, Ricardo, *Don Segundo Sombra* (1926), edición de Sara Parkinson de Saz, Madrid, Editorial Cátedra, 1990.

RIVERA, José Eustasio, *La vorágine* (1924), edición de Montserrat Ordóñez, Madrid, Editorial Cátedra, 1990.

ROA BASTOS, *Hijo de hombre* (1960), Barcelona, Random-House Mondadori, 2008.

SCORZA, Manuel, *Redoble por Rancas* (1970), edición de Dunia Grass, Madrid, Editorial Cátedra, 2002.

YÁÑEZ, Agustín, *Las tierra flacas* (1962), Madrid, Salvat Editores S. A. y Alianza Editorial, 1970.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel, *Chambacú, corral de negros* (1963), Bogotá, Biblioteca Didáctica Anaya-Rei, 1990.

#### OTRAS NOVELAS DEL PERIODO CONSULTADAS<sup>1</sup>

AGUILERA MALTA, Demetrio, *Don Goyo* (1933), Buenos Aires, Editorial Platina, 1958.

AMORIM, Enrique, *La carreta* (1929), edición de Fernando Aínsa, Madrid, ALLCA XX, 1996.

ALEGRÍA, Ciro, *Los perros hambrientos* (1939), edición de Carlos Villanes, Madrid, Editorial Cátedra, 1996.

ARGUEDAS, José María, *Los ríos profundos* (1959), Barcelona, Losada, 1998.

-----, *Yawar Fiesta* (1941), Lima, Editor Juan Mejía Baca, 1958.

ARLT, Roberto, *El juguete rabioso* (1926), Barcelona, Editorial Bruguera-Alfaguara, 1979.

---

<sup>1</sup> Se recogen aquí las novelas que siguen la línea “realista” o de denuncia social, que es la que nos ha interesado a lo largo de la investigación, omitiendo las de la vertiente vanguardista o de experimentación formal. Aunque en estas últimas existe también una considerable carga de denuncia y crítica, creemos que se alejan de la estética que prima en las obras seleccionadas para este trabajo.

ASTURIAS, Miguel Ángel, *El papa verde* (1954), Moscú, Editorial de la Literatura Artística, 1964.

-----, *Viento Fuerte* (1950), Buenos Aires, Losada, 1962.

-----, *El señor presidente* (1936), edición de Selena Millares, Madrid, Anaya & Maro Muchnik, 1995.

-----, *Hombres de maíz* (1949), Gerarld Martín (coord.), Madrid, CSIC, 1992.

AZUELA, Mariano, *Los de abajo* (1916), edición de Marta Portal, Barcelona, Editorial Vicens Vivens, 1992.

CARPENTIER, Alejo, *El reino de este mundo* (1949), México, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1983.

-----, *Los pasos perdidos* (1953), La Habana, Editorial Pueblo y Educación, 1989.

CÉSPEDES, Augusto, *Metal del diablo* (1944), La Paz, Ediciones Puerta del Sol, 1969.

CHÁVEZ, Fernando, *Plata y bronce* (1927), Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1954.

COFIÑO, Manuel, *La última mujer y el próximo combate* (1971), La Habana, Letras Cubanas, 1987.

EDWARDS BELLO, Joaquin, *El roto* (1920), Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984.

ICAZA, Jorge, *El chulla Romero y Flores* (1958), Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1977.

-----, *Huasipungo* (1934), edición de Teodosio Fernández, Madrid, Cátedra, 1994.

LÓPEZ Y FUENTES, Gregorio, *Campamento* (1931), Madrid, Espasa-Calpe, 1931.

MARECHAL, Leopoldo, *Adán Buenosayres* (1948), edición de Pedro Luis Barcia, Madrid, Castalia, 1994.

- MATA, Humberto, *Sumag Allpa*, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1979.
- MENESES, Guillermo, *El mestizo José Vargas* (1946), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981.
- ORTIZ, Adalberto, *Juyungo* (1943), Quito, Editorial Seix-Barral, 1990.
- REVULETAS, José, *El luto humano* (1943), México, Universidad Nacional Autónoma, 1968.
- ROA BASTOS, Yo, *el supremo* (1974), edición de Milagros Esquerro, Madrid, Cátedra, 1987.
- ROJAS, Manuel, *Hijo de ladrón* (1951), edición de Raúl Silva-Cáceres, Madrid, Cátedra, 2001.
- SCORZA, Manuel, *Historia de Garabombo el invisible* (1972), Barcelona, Editorial Planeta, 1972.
- , *El jinete insomne* (1977), Barcelona, Plaza do Janés, 1984.
- , *El cantar de Agapito Robles* (1977), Barcelona, Plaza do Janés, 1984.
- , *La tumba del relámpago* (1978), Madrid, Plaza & Janés, 1988.
- URBIE PIEDRAHITA, César, *Toá* (1933), Madrid, Asociación de la Prensa Hispanoamericana, 2001.
- VALLEJO, César, *El tungsteno* (1931), Pamplona, Ediciones Eunate, 1998.
- VARELA, Alfredo, *El río oscuro* (1943), Madrid, Hyspamérica, 1986.
- YÁLEZ, Agustín, *La tierra pródiga* (1960), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- , *Al filo del agua* (1947), edición de Arturo Azuela, Madrid, ALLCA, 1992.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel, *En Chimá nace un santo* (1964), Barcelona, Seix Barral, 1974.

-----, *Changó, el gran putas* (1983) Bogotá, Rei Andres, 1992.

## PRODUCCIÓN INTELECTUAL DEL PERIODO<sup>2</sup>

ANÓNIMO, “La Gaceta Literaria: sobre el meridiano intelectual de Hispanoamérica” (1927), en José Carlos Rovira (ed.), *Identidad cultural y literatura*, cit., pp. 105-107.

ARGUEDAS, Alcides, *Pueblo enfermo* (1909), La Paz, Editorial Gisbert, 1979.

ARGUEDAS, José María, “El indigenismo en el Perú” (1965), en *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, México, UNAM, Unión de Universidades de América Latina, núm. 55, 1978, pp.17- 22.

ASTURIAS, Miguel Ángel, *Latinoamérica y otros ensayos* (1968), Madrid, Guadiana Publicaciones, 1970.

-----, *París, 1924-1933, periodismo y creación literaria*, Edición de Amós Segala, México, CSIC, 1989.

BORGES, Jorge Luis, “El idioma de los argentinos” (1928), en *Identidad cultural y literatura*, cit., pp. 58-65.

-----, “Respuesta de Martín Fierro: ¿Madrid: meridiano intelectual de Hispanoamérica?” (1927), en *Identidad cultural y literatura*, cit., pp. 108.

CARPENTIER, Alejo, *Problemática de la actual novela latinoamericana* (1964), México, UNAM, 1980.

CASTILLO, Eduardo, “La vorágine” (1924), en *La vorágine. Textos críticos*, cit., pp. 41-43.

---

<sup>2</sup> Se recogen aquellos textos que pertenecen a intelectuales y pensadores del periodo que hemos trabajado, incluyendo a los propios autores, en trabajos a través de los cuales reflexionan sobre su propia obra o sobre Latinoamérica.

GÓMEZ RESTREPO, Antonio, “La vorágine” (1925), en *La vorágine. Textos críticos*, cit., pp. 45-47.

HAYA DE LA TORRE, Raúl, *El antiimperialismo y el APRA* (1936), Santiago de Chile, Editorial Nuestramérica, 1985.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, *La utopía de América* (1922), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1989.

-----, “Seis ensayos en busca de nuestra expresión” (1926), en *Identidad cultural y literatura*, cit., pp. 71-79.

LEZAMA LIMA, José, “La expresión americana” (1957), en *Identidad cultural y literatura*, cit., pp. 92-105.

LOMBARDO TOLEDANO, Vicente, *Textos políticos y sindicales* (1936-1961), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

LUGONES, Leopoldo, *El payador* (1916), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991.

MALLEA, Eduardo, “Conocimiento y expresión de la Argentina” (1945), en *Identidad cultural y literatura*, cit., pp. 79-92.

MANRIQUE TERÁN, Guillermo, “La vorágine” (1924), en *La vorágine. Textos críticos*, cit., pp. 37-38.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Lima, Editora Amauta S. A., 1973.

-----, “Intermezzo polémico” (1927), en *Identidad cultural y literatura*, cit., pp. 115-118.

-----, “Réplica a Luis Alberto Sánchez” (1927), en *Identidad cultural y literatura*, cit., pp. 121-123.

-----, “Polémica finita” (1927), en *Identidad cultural y literatura*, cit., pp. 127-129.



NIETO CABALLERO, Luis Eduardo, “La vorágine” (1924), en *La vorágine. Textos críticos*, cit., pp. 29-35.

ORREGO, Antenor, *Pueblo-continente. Ensayos para una interpretación de la América Latina* (1939), Buenos Aires, Editorial Continente, 1957.

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad* (1950), México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

PERALTA, José, *La esclavitud de América Latina* (1927), Ecuador, Cuenca, 1975.

REYES, Alfonso, “Notas sobre la inteligencia americana” (1936), en *Identidad cultural y literatura*, cit., pp. 191-196.

ROA BASTOS, Augusto (comp.), *Las culturas condenadas* (1978), México, Siglo Veintiuno Editores, 1978.

ROA BASTOS, Augusto, “La narrativa paraguaya en el contexto de la narrativa latinoamericana actual”, en *Augusto Roa Bastos*, Actas del Coloquio Franco-Alemán, cit., pp. 1-11.

ROJAS, Ricardo, *Eurindia: ensayo de estética fundado en la experiencia histórica sobre las culturas americanas* (1924), Buenos Aires, Editorial Losada, 1951.

SÁNCHEZ, Luis Alberto, “¿Existe América Latina? (1944), en *Identidad cultural y literatura*, cit., pp. 196-205.

-----, “Batiburillo indigenista” (1927), en *Identidad cultural y literatura*, cit., pp. 113-15.

-----, “Respuesta a José Carlos Mariátegui” (1927); en *Identidad cultural y literatura*, cit., pp. 118-121.

-----, “Punto final con José Carlos Mariátegui” (1927), en *Identidad cultural y literatura*, cit., pp. 124-127.

-----, “Más sobre lo mismo” (1927), en *Identidad cultural y literatura*, cit., pp. 129-131.

UGARTE, Manuel, “La salvación de nuestra América” (1930), en *Identidad cultural y literatura*, cit., pp. 178-180.

USLAR PIETRI, Arturo, “El mestizaje y el Nuevo Mundo” (1962), en *Identidad cultural y literatura*, cit., pp. 224-235.

VALCÁRCEL, Luis, *Tempestad en los Andes* (1927), Lima, Editorial Universo, 1972.

VASCONCELOS, José, *La raza cósmica: misión de la raza americana* (1925), Buenos Aires, Editorial Espasa-Calpe, 1948.

YÁÑEZ, Agustín, *El contenido social de la literatura iberoamericana* (1944), Acapulco, Editorial Americana, 1967.