

RAZA DE BRONCE: ¿NOVELA DE HAMBRIENTOS?

GUSTAVO V. GARCÍA

*Department of Foreign Languages and Cultures, Indiana University,
Cavanaugh Hall, 425 University Boulevard, Indianapolis, IN 46202-5140, USA
E-mail: gvgarciah@yahoo.com*

Abstract

Raza de bronce by Alcides Arguedas is one of the most famous examples of the “novela indigenista” in Latin America. Although this novel is considered to defend the Aimara Indians, certain textual passages show these people as subhuman, without a sophisticated culture, particularly in the depiction of what they eat. Besides the chronic scarcity of food, their culture is described as one that lacks culinary sophistication: its diet is mainly potatoes and dry corn seasoned with fat. In those cases when this diet is diversified, the availability of food is a product of robbery or an unequal exchange that devalues indigenous people on various levels. In fact, the “Indian” not only is poor, a thief or dishonest, but also a beast that could ingest anything and could even become a cannibal in order to satisfy his desires for revenge. This essay demonstrates the ambiguity in the literary description of indigenous people. On the one hand, they are portrayed as exploited human beings that need the protection of the rest of society. On the other hand, they are described as inferior human beings and therefore their exploitation is “justified” by the landowner elite.

La literatura occidental abunda en descripciones que celebran y deploran la abundancia o ausencia de bebidas y alimentos.¹ El acto de comer es tan importante que incluso, de acuerdo a la palabra bíblica, antecede a la creación de la mujer: “Y mandó Jehová Dios al hombre, diciendo: De todo árbol del huerto podrás comer; mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás; porque el día que de él comieres, ciertamente morirás” (Génesis 16–17). Mandamiento y prohibición: comer es un rito diario que puede salvar o aniquilar al ser humano. Pero también es un acto que le obliga a enfrentarse consigo mismo porque determina su género de vida, su relación con sus semejantes y la imagen que tiene de sí mismo: “What we like, what we eat, how we eat it, and how we feel about it are phenomenologically interrelated matters; together, they speak eloquently to the question of how we perceive ourselves in relation to others” (Mintz 4). En efecto, la alimentación – lo que se consume y la manera de hacerlo – constituye, más que el imperativo fisiológico de satisfacer necesidades de sobrevivencia, un medio de comunicación que afirma y/o niega una identidad racial, religiosa o de clase: dime qué comes y te diré quien eres. Esta versión de un conocido refrán



popular pone en evidencia que la mayoría de las estereotipaciones “nacionales” ha sido construida en base al “plato” o la “bebida típica” de una región o país: la hamburguesa o el hot dog de los americanos, la cerveza de los alemanes, los tallarines de los italianos, el asado de los argentinos o el whisky de los escoceses. En forma simplificada pero concreta la percepción de una identidad se basa en la dieta y las respectivas prácticas culinarias de determinado grupo social.

Este ensayo analiza el rol de los alimentos y la representación de los modos alimenticios aimaras en una de las novelas más representativas de la narrativa indigenista: *Raza de bronce* de Alcides Arguedas.² Varios críticos la consideran un alegato en favor del indígena andino.³ El juicio, como cualquier otra valoración subjetiva, es relativo.⁴ La riqueza de este texto radica en su ambigüedad para generar múltiples interpretaciones que se complementan o contraponen entre sí.⁵ Si la novela de Arguedas expone y denuncia la explotación del indígena altiplánico a principios del siglo XX, también – aunque no sea su propósito explícito – la justifica al representarlo como un ser degradado, servil, violento, vengativo y carente de cultura (europea).⁶ Esta visión negativa, continuada por otras novelas indigenistas,⁷ influye en la descripción física del “indio”, sus relaciones sociales y sus comestibles. Rodolfo Borello comenta de este modo las características de *Raza de bronce*:

Otro rasgo de típico origen realista es lo que podríamos llamar un específico *feísmo* en la descripción de la vida, costumbres, sucesos, de la existencia de los indígenas [. . .]. Es lo que llamaríamos el *feísmo de la miseria* o de la pobreza: fealdad en los rostros, los cuerpos, los lugares donde se vive, se come (y lo que en ellos se ingiere). Este feísmo o primitivismo alcanza a ser horroroso y dará lugar a escenas en las que el realismo se vuelve naturalista y terrible, ya en Arguedas (el episodio en el que se señala cómo ciegan a los cerdos para que engorden más, o cuando Pantoja golpea al indio al que exige las gallinas para el almuerzo, o cuando los blancos golpean y al final matan a Wata-Wara, comidas, aspecto externo de los niños, etc. etc.). Este feísmo nacido de la miseria y la injusticia, de la sevicia y la inútil maldad, será una nota constante de la novela indigenista, desde Arguedas hasta hoy. (“*Raza de bronce* y la novela indigenista” 28–29)⁸

El “feísmo” arguediano ocasiona no pocas “tensiones ideológicas” y ambigüedades en *Raza de bronce*.⁹ Aunque el sujeto autorial se conmueve por la explotación de los indígenas, no muestra respeto ni simpatía cuando escribe sobre sus pretendidos alimentos. A la crónica escasez de comida, el contexto narrativo que define a los personajes, el autor añade descripciones que muestran una comunidad del altiplano boliviano – Kohahuyo – como a una organización sin ningún grado de sofisticación culinaria: su dieta se reduce a hierbas, patatas, quinua y maíz sazonados con un pedazo de carne seca, pescado o grasa. Cito algunos ejemplos: “Y cayó el silencio letal, únicamente interrumpido por el lento masticar de los jóvenes, que yantaban la merienda fría preparada para la pastora, y se

compónia de *chuño* [papa deshidratada] y maíz cocido con algunos retazos de charqui [cecina] y bolillos de Kispina” (17).¹⁰ En otro pasaje se lee que Agiali, uno de los protagonistas centrales del relato, después de inspeccionar sus balsas: “[. . .] volvió a casa, donde su madre le esperaba con el yantar preparado, simple y burdo: una sopa de *quinua* y un poco de pescado cocido” (125). De éstos y otros trozos textuales uno podría argüir que la descripción de la frugalidad de la dieta aimara es precisa y verosímil en la trama narrativa porque hace referencia al contexto histórico de principios del siglo XX en un medio poco propicio para el cultivo de alimentos: la aridez del altiplano boliviano. *Raza de bronce* contiene, empero, “intromisiones” autoriales que desvalorizan y estereotipan a los indígenas como “hambrientos”, ladrones de alimentos, poco honestos en el intercambio de los mismos con otros habitantes de la zona andina y,¹¹ a nivel cultural, sin buenos modales a la hora de “devorar” su comida: “Estos personajes rara vez comen o beben: lo que generalmente hacen es engullir o devorar, y si el narrador opta por el verbo comer, el adverbio vorazmente pone el acto en su sitio” (Lastra 222). El “feísmo” de este tipo de descripciones no impide la lectura favorable que algunos críticos hacen de esta novela a la que consideran: “[. . .] un discurso que pertenece a la serie cultural *estética*; por lo tanto, que pretende al menos ser un discurso ‘bello’, simbólico” (Prada Oropeza 231). Por otro lado, este “feísmo” determina que el sujeto autorial asuma un rol de mediador cultural para (des)informar a sus lectores. No menciona, por ejemplo, el ceremonial alimenticio andino de la *pachamanca* – olla de tierra –, el cual es distorsionado porque el narrador se limita a describir variantes poco significativas (huatias). En la zona andina la comida está íntimamente ligada al culto a la naturaleza y, en menor grado, a festividades cívico-religiosas. La *pachamanca* es un ceremonial en homenaje a la *Pachamama* – madre tierra – que al ser fuente de vida y fertilidad,¹² exige que sus productos vuelvan a su seno para ser cocinados. Preparar la *pachamanca* requiere tiempo y destreza. Los hombres se encargan de abrir una pequeña fosa que es calentada con leña durante varias horas. Las mujeres, mientras tanto, adoban los alimentos. Los ingredientes se disponen en la fosa según sus requerimientos de cocción. Al fondo, encima de una capa de piedras, se colocan patatas, ocas y otros tubérculos. En una segunda capa de piedras calientes se agregan diversas carnes – pollo, cerdo, res, cordero, llama, pato, cuy o vizcacha – debidamente aderezadas. Junto con la carne se entierran pequeños recipientes conteniendo queso fresco o carne de gallina en salsa de tomate, cebolla, achiote, ajo, aceite y chicha.¹³ En un piso superior se ubica una cobertura de hierbas (marmakilla, murmunta, también conocida como cushuru o nostoc, paico, quilquiña) junto a habas, choclos y humintas. Esta pirámide alimenticia es cubierta con costales húmedos sobre los cuales se asientan tierra y terrones para

evitar que no escape ni calor ni humo.¹⁴ Alcides Arguedas ignora o minimiza estos banquetes andinos al presentar una versión simplificada de los mismos. En efecto, de acuerdo a su perspectiva, el día de la cosecha, tradicionalmente un día festivo y pródigo en alimentos, “[. . .] yantan los peones su parco y miserable yantar. Cada familia hace grupo aparte. Comen en silencio, llevándose con mesura los retazos de charqui a la boca, ensopando prolijamente las patatas cocidas en la *phasa*, greda finísima condimentada con sal o chupando sus *hizaños* [especie de tubérculo] helados y sus ocas endulzadas al sol” (235).

Además del anterior reparo, el hambre y la escasez de alimentos en *Raza de bronce* sirven de estrategia narrativa para expandir la dieta aimara por medio del robo o de un intercambio desigual que desvalorizan al indígena en varios niveles. Por ejemplo la descripción del intercambio de sus productos con los de un “valluno”¹⁵ muestra que sus maneras de ingerir alimentos son propias de indios, es decir, nada sofisticadas y limitadas en extremo al ignorar una dieta priorizada por el espacio urbano:

Al fin, uno y otro hubieron de darse por satisfechos con el cambio, no sin haber antes desechado casi la mitad de lo ofrecido; y fue solemne el instante en que los puneños distribuyeron en cuatro porciones iguales las *tunas*, y el maíz, y cogiendo cada cual la que le correspondía, reanudaron la marcha, *devorando, más que comiendo, las frutas que llevaban en sus bufandas, sobre el pecho.*

– La gente se muere con cólico si después de comer *tunas* bebe leche – advirtió Manuno, con la boca llena.

Los otros siguieron *devorando* la jugosa fruta, sin poner mientes en lo oído. *No conocían el sabor de la leche y no sería ése el momento de probar a lo que sabía.* (25. El énfasis me pertenece)

Incluso aceptando que el acto de “devorar” las frutas sea producto del hambre de los indígenas lejos de sus lares, la escena exhibe una caracterización animalesca que les atribuye el autor: el hecho de que lleven los frutos espinosos del nopal en sus bufandas, y sobre sus pechos, muestra su poca consideración a los habitantes del altiplano y a sus costumbres alimenticias. El indio, en esta cita, se asemeja a un asno o a un buey, ya que su piel – acaso de bronce – es insensible a los miles de espinillos de las *tunas* almacenadas tan cerca de su corazón. Así mismo, su supuesto desconocimiento de la leche ¿de vaca? refiere a un discurso ideológico donde la identidad aimara se construye según patrones urbanos de la época que enfatizaban el valor nutritivo de esa bebida que por ayudar al desarrollo físico e intelectual era un símbolo del status económico de las familias de clase media y alta. El andino, al no tener acceso a la leche es poco menos que una caricatura de hombre. Arguedas, sin embargo, no fue muy cuidadoso al respecto, puesto que el desconocimiento de la leche por parte de los indios aimaras es inconsistente con la escena en la que éstos le ofrecen al hacendado los

siguientes “regalos”: “Ofrecía éste una media docena de huevos frescos, aquél un cordero degollado, el otro quesos frescos el de más allá un cantarillo de leche, quién un pollo” (223).¹⁶ Por otra parte, la realidad extratextual contradice la caracterización arguediana: las tierras aledañas al lago Titicaca son famosas por su producción lechera, en especial de ganado ovino y auquénido.

La tipificación negativa del aimara siguiendo patrones alimenticios urbanos se hace más notoria en la sección donde el sujeto enunciativo se refiere al pan. Cuando Agiali regresa al hogar, pide algo de comer a su madre:

– ¿Tienes algo para ofrecerme? Me estoy muriendo de hambre – dijo el mozo, sin sentir la injusticia de la alusión.

La vieja hizo otro gesto. Los comestibles no eran abundantes en casa. Habíase agotado la *quinua* que dejara, y vivían con las verduras y algas recogidas del lago, con huevos de pato cocidos al agua, y si la fortuna se mostraba propicia, con la carne espinoza de los *carachis* o de algún pato cogido, por milagro, en red. Ella más bien contaba con algún sabroso presente, y por recibirlo había salido a su encuentro.

– ¿No tienes pan? – dijo señalando con una mirada el atado que el mozo traía sobre las espaldas.

– Traigo algunos, y te los daré en casa; pero ayúdame a llevar esto, que estoy rendido. Y pasó el bulto a la madre hambrienta.

Los hermanos menores salieron al encuentro de Agiali lanzando verdaderos alaridos de gozo. Sabían que en breve iban a regalarse con el sabor casi ignorado del *pan burdo*, para ellos *infinitamente delicado* [. . .] (206. La cursiva me pertenece)

En esta descripción, una vez más, el enunciadador prioriza la dieta urbana de la época. De acuerdo a su perspectiva, el pan es el símbolo alimenticio de los de cultura “blanca” y, como tal, muy apreciado por los indígenas por muy “burdo” que sea.¹⁷ Además está comentar sobre la madre “hambrienta” y los “alaridos de gozo” de los no menos hambrientos hermanos de Agiali. Estos sesgos no constituyen casos aislados: abundan en el texto. Señalo otros referidos al robo de frutas. El novelista describe que los indios, cuando se encuentran lejos de su hacienda, hurtan tunas (21), cañas de maíz (63),¹⁸ pakaes y granadillas (66), patatas (79), duraznos, higos y manzanas (89, 92–93).¹⁹ La ratería de alimentos asume rasgos casi “naturales”, es decir, inherentes al comportamiento de indios aimaras, lo cual afecta la percepción de un lector no familiarizado con la cultura indígena donde el robo es castigado con severidad. La cita que sigue refuerza la estereotipación negativa del indio andino:

Llegados al maizal fue un segundo atracón de cañas. Arrancábanlas con glotonería insaciable, y después de despojarlas de sus mazorcas chupaban las varillas, apretujándolas con sus fuertes dientes de lobos, y bebían el azucarado líquido con fruición indecible. Les parecía que una vez en la huerta tenían derecho a saciar su apetito, romper sus privaciones de toda la vida, ya que esas cosas deliciosas estaban al alcance de sus manos y no había alma viviente que les privase de gustarlas. (89)

Robar, para el indígena estigmatizado de glotón y con “dientes de lobo”, es un “derecho” justificado por su pobreza, por el placer derivado de su acto y la ausencia del propietario del maizal: así actúan los “indios” de *Raza de bronce*. La representación de tales patrones de comportamiento alimenticio, así como la falta de “buenos modales”, define al aimara como “pobre”, “glotón”, “ladrón”, “deshonesto” e “inculto” respecto a la etiqueta urbana favorecida a principios del siglo XX en Bolivia. Esta categorización de la “identidad” de los de la puna se agrava cuando una posición del sujeto narrativo connota que el indio parece un animal que puede ingerir cualquier cosa inmunda e incluso llegar al canibalismo para satisfacer sus deseos de “venganza”.²⁰ Agiali luego de golpear a Wata-Wara porque ésta, durante su ausencia, fue forzada por el mayordomo de la hacienda, le perdona su “falta” prometiéndole no volver a pegarle: “– Nunca. Tú no tienes la culpa; pero a él, si pudiera, le comería el corazón [. . .]”, frase que alegra a la moza que le responde entusiasmada: “– ¡Y yo también! Le odiamos, ¿verdad?” (131).²¹ La velada mención al “canibalismo” aimara se repite en otra escena donde Pablo Pantoja, el patrón de la hacienda,²² expresa ideas que denotan un lascasismo a la inversa:

Los indios son hipócritas, solapados, ladrones por instinto, mentirosos, crueles y vengativos. En apariencia son humildes porque lloran, se arrastran y besan la mano que les hiere; pero ¡ay de ti si te encuentran indefenso y débil! *Te comen vivo*. Y sábelo ya de una vez. No hay peor enemigo del blanco, ni más cruel, ni más prevenido, que el indio. (272. El énfasis me pertenece)

La referencia explícita al potencial canibalismo del indígena (ver también las páginas 276, 279) resalta el desprecio, el miedo y el odio racial de la minoría blanca hacia los nativos andinos.²³ La sutileza de este tipo de advertencias textuales puestas en boca de un gamonal reside en prevenir a los escasos lectores de la época – en su mayoría hacendados y hombres públicos – sobre las consecuencias que podrían sufrir los latifundistas si no aminoraban la crueldad de sus tratos con sus colonos. El discurso de Pantoja, por otro lado, también encubre un “consejo” para educar a los terratenientes: no mostrar ni vulnerabilidad ni debilidad ante el indio, caso contrario éstos se arriesgan a ser “comidos vivos”.

A nivel intratextual, la visión negativa del habitante de la puna es mucho peor, tal cual puede observarse cuando se describe su relación con el patrón y sus amigos ciudadanos venidos de la urbe paceña. Para éstos, exceptuando al “poeta” Alejandro Suárez, el aimara, por no consumir alimentos para “blancos”, es un ser animalizado cuyo paladar no puede gustar las exquisiteces de los que se ufanan de pertenecer al estrato “europeo”.²⁴ En efecto, si se trata de bebidas o comestibles accesibles a cierto status socioeconómico, el indígena es marginado de su consumo.

Así por ejemplo, cuando Suárez le pregunta a Pantoja porqué no ofrece su bebida a los hilacatas y alcaldes que salieron a recibirlos con bombos y platillos, éste responde: “– ¿De mi *whisky* fino? ¡Ya quisieran ellos! Les invitaré a alcohol cuando llegemos a casa. ¡Adelante!” (217–218). El consumo de ciertas bebidas y comidas constituye una efectiva frontera cultural que separa a los “blancos” de los aimaras. Ni los unos ni los otros prueban sus respectivos comestibles a excepción de aquellos casos donde el acceso a la alimentación se equipara con el uso del poder y, en tanto tal, hace referencia a las relaciones de subordinación de los indígenas respecto del hacendado.²⁵ La alimentación es, entonces, un referente indispensable para pensar y definir al *otro* como un consumidor de bienes inferiores: el alcohol que Pantoja invita a sus comuneros es una bebida adulterada que dista mucho de ser tal. El sujeto autorial, en suma, deja entrever que el indio puede consumir cualquier cosa en reemplazo de productos favorecidos en el medio urbano.

Además de representar la precaria forma de satisfacer las necesidades fisiológicas de los aimaras e identificarlos culturalmente – a nivel culinario en este caso – como seres inferiores, comer y beber en *Raza de bronce* tienen funciones más complejas. Destacan las referencias filosóficas y religiosas que, empero, casi siempre denotan visiones negativas asociadas a estas categorías. Una de las hipótesis básicas de *El pensamiento salvaje* de Claude Lévi-Strauss consiste en demostrar que aquellos pueblos ágrafos cuya principal preocupación es la de mantener un nivel mínimo de subsistencia en un medio geográfico adverso – no morir de hambre –, poseen un pensamiento “desinteresado” que los impulsa a comprender y representar el mundo que los circunda. Este pensamiento forma parte de un proceso intelectual no muy diferente al empleado por un filósofo o un científico occidental. Mas en *Raza de Bronce* la necesidad o deseo de comprender la naturaleza y la sociedad indígena está descrita en términos simplificadorios: el alimento – escaso y “burdo” – explica y justifica la existencia del indio aimara. De acuerdo a esta lógica discursiva, la filosofía del indígena se reduce a una obsesiva preocupación por la comida. De los muchos ejemplos elijo aquél en el que Agiali, luego de volver al hogar, reflexiona sobre su buena suerte comparada con la de sus amigos:

Pero en esto de la muerte pensó de pasada, porque jamás para él constituía una preocupación. Se muere en cualquier parte, de cualquier modo. Lo esencial era vivir en cómoda holganza y satisfaciendo las necesidades del cuerpo frágil; que las bestias no sufriesen nunca ningún accidente; que las cosechas le permitiesen vivir sin hambre, que en las fiestas de común devoción hubiese mucha cosa buena de comer y beber y dinero para comprar un disfraz recamado de plata, o salir airosamente en los ineludibles compromisos del alferazgo [. . .] (122)

Esta reflexión que supuestamente ilustra la filosofía de vida del aimara se sobrepone a cualquier consideración o preocupación cultural. El indio es un “hambriento” con “dientes de lobo” que sólo vive para comer, servir y sufrir.²⁶ Y si alguna vez se da el lujo de pensar, su razonamiento – acaso limitado por la falta de leche vacuna – es tan poco sofisticado que ni siquiera piensa en la muerte, sino en comer y beber alguna “cosa buena”. Utilizando tal argumentación, el autor sugiere que el poder de la comida también configura el discurso “erótico” del indígena y su respectiva deshumanización. El pasaje es el siguiente. A Wata-Wara, la heroína de la novela, le interesan más las manzanas que Agiali le lleva de regalo que los pormenores del relato de la muerte de Manuno:

Luego las enfiló en su regazo, sobre la red, y se entretuvo en hacer una imaginaria distribución, comenzando por la más gorda:

– Esa para mi madre; esta otra para Choquehuanka; esta para mi hermanito menor y ésta para mí.

Y cogiendo la dedicada a su madre, hincó en ella los dientes con glotonería, haciendo crujir la lustrosa y encendida piel.

Agiali la contemplaba en silencio, con codicia, y parecía placerle su voracidad. ¡Cómo hubiese querido, él también, devorarle la carita redonda y linda con sus rudas caricias de amor y de deseo!

– ¿De veras ha muerto Manuno? – interrogó, con la boca llena y los labios humedecidos por el jugo.

Al recuerdo de la desgracia, se nubló el rostro del enamorado. Y púsose a contar con detalles la desgracia.

– ¡Pobrecito! – dijo la joven con indiferencia y calló. (128)

La “glotonería” y “voracidad” de Wata-Wara son los encantos que despiertan la pasión de Agiali. El consumo de un fruto exótico en el Ande – la fruta prohibida por la tradición religiosa occidental – provoca el “canibalismo erótico” del hombre andino que quiere “devorar” la cara que “devora” una manzana. Comparando este episodio con aquéllos que sugieren el canibalismo del aimara, se concluye que para Agiali “devorar” el rostro amado es tan placentero como “comer” el corazón del amo odiado. Hambre: de comida, de amor y de odio, es uno de los extremos que configura el “carácter” indígena en esta novela de hambrientos.

Se podría plantear que los pasajes que muestran la imagen negativa del aimara a través de la descripción de sus vínculos con sus alimentos son propios de la ficción atribuidos a los personajes de la novela. Abundan, no obstante, trozos textuales donde la voz autorial desliza descripciones no menos sesgadas que las puestas en boca de sus “monigotes”.²⁷

Así se pasó el mes de las heladas crudas y de sol radioso, viendo venir a lo lejos el espectro del hambre, porque los más de los colonos habían recogido flaca cosecha, y muchos estaban decididos a marchar a la ciudad para conchabarse como jornaleros y poder reunir algún

pequeño caudal, fondo que les permitiese comprar semillas y subvenir a sus exiguos gastos de vida diaria, que en el indio se suman por centésimos, dada *la mediocridad de sus gustos y la inverosímil parquedad de sus necesidades*. (138. El énfasis es mío)

El indio, además de “hambriento”, ladrón de comida y sin modales alimenticios a lo “blanco”, es mediocre en sus gustos y no necesita casi nada para satisfacer sus necesidades. Un buey – si pudiera hablar – no se diferenciaría mucho del puneño descrito por Alcides Arguedas.

En el ámbito religioso los alimentos funcionan como elementos que facilitan la comunicación del indígena con el mundo fenomenológico y también con el sobrenatural. El primer caso es ilustrado por la descripción en la que Choquehuanka, el anciano sabio, tiene a su cargo la ceremonia destinada a traer bienestar material a la comunidad:

Cada una de las autoridades, según su rango, cogía de la lata, con precauciones, un pez, le apretaba por las agallas y le abría la boca, en la que el viejo Choquehuanka introducía una hoja de coca y vertía algunas gotas de alcohol, pronunciando las palabras mágicas forjadas al calor del común deseo y de iguales esperanzas:

– ¡Vete, pez, y fecunda en el misterio de tu morada la prole que ha de matar en nosotros, los pobrecitos hombres, el hambre que nos devora . . . (144)

El narrador ironiza sobre esta escena propia de la cultura aimara cuando informa que una bandada de aves “[. . .] se abatían, con ruidos de picos y alas sobadas, a devorar los pescados que llevaban la misión de reproducirse para aplacar el hambre de los ‘pobrecitos hombres’ . . .” (145). En otras palabras, la ceremonia, si elegimos creer al autor, es un acto inútil producto de la ingenuidad de las creencias indígenas. Este tipo de intervenciones autoriales ha influido en no pocos comentaristas de la obra: “Observando con cierto detenimiento la novela objeto de nuestro estudio, concluimos diciendo que no se percibe, a través de la mentalidad indígena, una idea concreta de Dios (para una mentalidad europea, no lo olvidemos nunca)” (Lorente Medina, “Algunas reflexiones en torno a *Raza de bronce*” 126–127).²⁸

Para Alcides Arguedas los tratos del aimara con el más allá tampoco le reportan ninguna ganancia material. Al contrario, el costo de los funerales de Quilco, por ejemplo, empobrece para siempre a la familia que: “por decoro y vanidad, debía mantener en el entierro [su fama de ‘adinerada’], aunque cayese, como cayó después, en esa miseria del indio aimara, sin igual en la tierra” (177). Los gastos que ilustran la holgura económica de Quilco (*Kamiri*), se invierten en la adquisición de bebidas y alimentos:

La viuda se proveyó con abundancia de toda suerte de licores y comestibles; hizo degollar, por esta única vez, un torillo, algunos corderos y todas las gallinas, y preparó diligente y serena, una gran comilona para los amigos y parientes del difunto que asistirían al largo ceremonial del entierro.

Para hacer frente a todos estos gastos, vióse constreñida a atacar las economías acumuladas por el matrimonio en varios años de ruda labor y vender las dos únicas vacas, que Troche [el mayordomo] se las llevó en menos de la mitad de su justo precio, pues el pobre Quilco tuvo la desgracia de morirse cuando no había un solo amigo que contase alguna reserva de capital en este año de miseria y abandono. (177–178)

Este comportamiento, práctica común entre los indígenas, es censurado por el autor debido a la ausencia de una lógica mercantilista que enfatiza la maximización de bienes materiales: “Y así, el muerto hundió en la miseria a los vivos, trágica, irremediable . . .” (181). Sin embargo, estos actos culturales poseen su propia racionalidad económica de beneficio mutuo para la familia del difunto y los comunarios. La ofrenda de alimentos hace posible la comunicación de los aimaras con sus muertos y refuerza los lazos de solidaridad entre ellos. El cuerpo del finado “alimenta” a la comunidad matando el hambre de todos. A cambio del “sacrificio” familiar de erogar gastos para el banquete fúnebre, los amigos acompañan al muerto en su “ingreso” al otro mundo en un ambiente de fiesta y abundancia: la vida es siempre mejor para el que se marcha.²⁹ En estas ceremonias fúnebres que poseen una lógica de distribución económica contrapuesta a la del capitalismo, a la familia del fallecido no le interesa tanto deshacerse de los bienes como integrarse más a la comunidad por medio del banquete fúnebre. De esta forma la comunidad está en obligación de velar por la familia del muerto, tal como ocurre con Carmela, la viuda de Manuno,³⁰ quien se ve obligada a pignorar sus corderos para enfrentar los gastos del *alma despachu* (la fiesta de los muertos) donde se ofrece comestibles a vivos y muertos (192–193). La asociación del acto de comer y la muerte no se limita a la esfera religiosa, sino que asume características prácticas y brutales que niegan la posibilidad de la vida humana, el caso de Quilco, por ejemplo. De manera similar, cuando Wuata-Wuara es embarazada por el administrador Troche, la moza aborta siguiendo las sugerencias de su prometido; comentando este hecho la madre de Agiali le dice a su hijo: “– ¿Sabes? Los cerdos del lago comieron carne blanda, como tú querías” (205).

Pasando por alto su aspecto caricaturesco, las descripciones arguedianas construyen una “alteridad” aimara en oposición al modelo sociocultural urbano de la época. El narrador justifica de este modo su diagnóstico de la depravación cultural y de las carencias fundamentales del indígena. Sin embargo, esta posición narrativa rompe un equilibrio esencial en antropología: la dialéctica entre la “diversidad” y la “unidad”. Arguedas, al tomar partido por la “diferencia” indígena, legítima – aunque este no sea su propósito explícito – la explotación del aimara: un ser cuya “barbarie” no le deja otro camino de redención que la violencia con la que concluye *Raza de Bronce*. Y la violencia, por muy justificada que sea, no es una categoría específicamente humana y mucho menos

“civilizada”. Puede ser útil en determinadas circunstancias, pero sólo es eso: un instrumento que deshumaniza a quienes la ejercen además de no solucionar nada. De acá infiero que el sujeto enunciador posee un prejuicio racial contra los aimaras a quienes se refiere con un tono paternalista, falsea su imagen y, cosa más grave, perpetúa su desconocimiento. *Raza de bronce*, en este sentido, inicia el indigenismo, una manera literaria de poner en boca del indio los prejuicios y estereotipaciones de los escritores provenientes de las capas elitistas de la sociedad consideradas a sí mismas como culturalmente “europeas”.

Para un lector crítico, las ambigüedades de Alcides Arguedas respecto a sus personajes indígenas – la descripción de sus comestibles y modos alimenticios – entran en conflicto con los objetivos de justicia social por un lado, y, por otro, prolongan la visión del “indio” como un “hambriento”, vengativo, violento y carente de cultura; es decir, inferior y, por tanto, objeto de una explotación “natural” justificada por la oligarquía latifundista. En efecto, parece que a Alcides Arguedas no le interesaba la liberación de la servidumbre indígena,³¹ sino sólo la “humanización” de la misma condensada en su famosa frase de proteger “la desgraciada raza”:³² un cambio para no cambiar nada.

Notas

1. Gargantúa, Pantagruel, Falstaff y, en algunas ocasiones, Sancho Panza son ejemplos clásicos de la importancia del buen comer. En el otro extremo, la novela indigenista se especializa en señalar las deficiencias alimenticias de los indígenas.

2. Alcides Arguedas, *Raza de bronce*. Wuata Wuara, 2da ed., Ed. Antonio Lorente Medina (Nanterre Cedex: Colección Archivos, 1996). Cito por esta edición.

3. Ver los estudios de Giuseppe Bellini, Pedro Lastra y Luis Alberto Sánchez. Juan Albarracín Millán demuestra mucho entusiasmo ante esta novela. No sólo la considera como un testimonio de “un movimiento de salvación del indio como comienzo de la democratización del país [. . .]” (476), sino también “como la puerta de ingreso a un mayor conocimiento de la cultura india” (477).

4. Para Antonio Lorente Medina: “Tanto en *Wuata Wuara* como en *Raza de bronce* la visión que se desprende del indio es fundamentalmente negativa. En ambas novelas los indios son ‘desconfiados y sinuosos’; ‘cruels y vengativos’ si tienen ocasión de serlo; ‘insensibles’ para la belleza; enemigos de lo nuevo, ‘supersticiosos’ y ‘sumidos en la brutalidad’” (“*Raza de bronce* en la encrucijada biográfica de Alcides Arguedas” 447–448). Julio Rodríguez-Luis comparte este criterio: “La pintura que del indígena presenta *Raza* es fundamentalmente negativa” (498).

5. Brotherson fue uno de los primeros en notar la ambigüedad del texto: “Above all, the reader cannot escape sensing a certain ambiguity in the author’s feeling towards his ‘bronze race’” (41).

6. Esta crítica es exagerada si no se la hace teniendo en cuenta el contexto de la época y las nociones de “cultura” manejadas a principios del siglo XX en una sociedad tan dependiente como la boliviana.

7. La investigación sistemática de otras novelas indigenistas aportaría una visión más completa sobre este aspecto; no creo, sin embargo, que pudiera ser distinta a la de

este ensayo. Me refiero, para ser preciso, a obras como *Huasipungo* de Jorge Icaza, *Altiplano* de Raúl Botelho Gozávez y *Los perros hambrientos* de Ciro Alegría.

8. En otro artículo publicado en 1983, Borello sostiene que: “Arguedas muestra una visible simpatía, un mayor interés, tanto humano como valorativo, frente a los indígenas que frente a los restantes personajes de la novela. Una lectura cuidada de la obra muestra que la pluma arguediana destila un marcado desprecio condenatorio contra los blancos y sus representantes; nada de esto hay con respecto a los indios” (69). Borello acota que los rasgos negativos asociados a la descripción de los indios “[. . .] se dan como productos sociales, históricos, geográficos, económicos. Arguedas jamás dice que esas sean notas *raciales*” (70).

9. Ver el ensayo “Las tensiones ideológicas de Arguedas en *Raza de bronce*” de Teodosio Fernández Rodríguez.

10. La kispíña es una especie de panecillo elaborado con la mezcla de harina de trigo y de otros cereales nativos como la quinua, el tarhui y la kañiwa.

11. A pesar de que el intercambio de alimentos desfavorece a los aimaras en sus tratos con el dueño de la hacienda, Alcides Arguedas no explica esta escena en términos de las relaciones sociales de subordinación y dominio en el modo de producción andino. Se limita a insinuar la desigualdad en el intercambio de “obsequios” y estigmatiza a los indígenas como quejumbrosos o, por lo menos, como seres que esperan recibir más de lo que ofrecen: “Al marchar en grupos, decían su descontento y se mostraban pesarosos de haber sido pródigos con el patrón” (232).

12. La asociación de los alimentos y la tierra se percibe a nivel cotidiano entre los indígenas de la zona andina. Antes de consumir algo, en especial las bebidas, los quechuas y aimaras ofrecen su ofrenda a la *Pachamama*.

13. Una variante de la *pachamanka* es el *phampaku* que literalmente significa “enterramiento”. Este famoso plato de la ciudad boliviana de Cochabamba sólo se encuentra en restaurantes especializados en su preparación. La fosa de tierra, en este caso, ha sido reemplazada por hornos industriales; los ingredientes se han adecuados a la dieta urbana de la clase media que prefiere consumir carne de cerdo, pato y pollo.

14. Esta descripción es demasiado general. La *pachamanka* se prepara utilizando alimentos propios de las diversas regiones del área andina. En algunos lugares se usa carne de cordero pero no de llama; lo mismo ocurre en cuanto a verduras y tubérculos. La murmunta, el “caviar de los Andes”, por ejemplo, no crece en el altiplano, sino en ciertos valles de clima benigno y abundante agua.

15. Miguel Sáinz de los Terreros considera que el *comercio* y la *ceremonia* (como funciones narrativas) son los “únicas aportaciones originales de Arguedas en comparación con los relatos de Icaza y Alegría” (66).

16. La abundancia del obsequio de estos alimentos – tan escasos para ellos – es “recíprocada” por el patrón con: “[. . .] diez libras de coca, algunos manojos de cigarillos y una lata de alcohol abundantemente rebajado” (231).

17. En el testimonio de Rigoberta Menchú es interesante leer que el pan es rechazado por ser alimento de ladinos: “Luego el pan, dicen, el pan tiene mucho significado para el indígena. El hecho de que el pan sea revuelto con huevo, harina con huevo. Entonces, antes, nuestros antepasados cultivaban trigo. Vinieron los españoles y le revolviéron huevo. Ya es revuelto, ya no es lo que tenían nuestros antepasados. Esto es comida de los blancos y los blancos son iguales como el pan, porque son revueltos” (97).

18. A consecuencia de la ingestión de estas cañas Quilco enferma de muerte.

19. En algunas ocasiones el robo de frutas es efectuado como un acto de autojusticia: “Frugal fue la merienda: cuatro choclos cocidos, un poco de *chuño*, manzanas e higos; mas no bien hubo devorado Cachapa su ración, huyó a la huerta, sin ánimo de cobrar su jornal, y decidido a pagarse con la fruta de cercado ajeno su trabajo de medio día” (92–93).

20. En *Wuata Wuara*, la versión preliminar de *Raza de bronce*, Agiali cobra su “venganza” descuartizando vivo al patrón Alberto Carmona que, según el narrador arguediano: “es un hermoso ejemplar de la especie humana” (377). El pasaje es sugestivo no sólo porque ilustra la crueldad de Agiali, sino también por la caracterización canibalesca de las mujeres: “El feroz indio no quería acabar de pronto con él: sus intenciones eran más siniestras [. . .]. La hoja [de cuchillo] penetró en la caja torácica y luego, el indio, poco a poco, lentamente, cruelmente, fue dando golpes sucesivos por el lomo [. . .] poniendo las mismas precauciones que cuando degollaba a un carnero . . .”

La sangre fluía en abundancia de la horrible herida, pero no llegaba a caer toda al suelo pues las mujeres, las infernales arpías, recogíendola en el hueco de las manos, se la sorbían y la paladeaban con fruición . . .” (420–421).

21. El tono de este diálogo se repite cuando Choquehuanka pregunta a Agiali si quisiera vengarse por la muerte de Wata-Wara: “– ¡Quisiera! . . . ¡Quisiera morderles el corazón! – repuso con vehemencia, alzando el rostro, mojado de sudor y lágrimas” (323).

22. Pablo Pantoja es un estudiante fracasado en la carrera de leyes que gusta hacerse llamar “doctor” por sus servidores.

23. No deja de ser sugestivo que los indios de *Raza de bronce* se comporten siguiendo la caracterización que Pantoja les atribuye.

24. La representación de los usos culinarios guarda estrecha relación con las clases sociales en las que está dividida la novela: los “blancos”, los cholos o mestizos y los indios

25. La escena de la “cacería” de las gallinas de los indígenas, por ejemplo (291–293).

26. En descargo de Alcides Arguedas hay que señalar que en las ciudades andinas de Arequipa, Puno, La Paz y Cochabamba todavía es común escuchar expresiones de este tipo: “come como un indio” o “es tan hambriento como un indio”.

27. Alcides Arguedas se refiere de esta forma a los personajes de su novela (“Advertencia” 4).

28. Este crítico pasa por alto las referencias a “Dios” por parte de Choquehuanka. Sin embargo, comparto sus reparos a la actitud arguediana de minimizar las ceremonias religiosas de los aimaras: “En muchas ocasiones se percibe la actitud europeísta del autor y su finalidad pedagógica, a lo largo de *Raza de bronce*, pero nunca con tanta claridad como en la crítica que emite de las creencias indígenas” (129).

29. Las fiestas de “despedida” organizadas por familias acomodadas en el ámbito urbano comparten esta lógica.

30. En este caso, pese a la defensa de Apaña, el *hilacata* y de Choquehuanka, Carmela es obligada a dejar el terreno asignado a Manuno porque su pequeño hijo no puede hacerse cargo de ese “servicio” a la hacienda (283–286).

31. Teodosio Fernández Rodríguez estima que: “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” (534).

32. La frase corresponde a *Pueblo enfermo* (capítulo II, “Psicología de la raza indígena”, sección 4). Citada por Julio Rodríguez-Luis (497). Esta postura, empero, no deja de ser otra de las ambigüedades de Arguedas. En la nota final de la edición definitiva de *Raza de bronce* expresa su satisfacción porque: “Este libro ha debido en más de veinte años obrar lentamente en la conciencia nacional, porque de entonces a esta parte y sobre todo en los últimos tiempos, muchos han sido los afanes de los poderes públicos para dictar leyes protectoras del indio [. . .]. Un congreso indigenal tenido en mayo de este año 1945 y prohijado por el Gobierno [sic] ha adoptado resoluciones de tal naturaleza que el paria de ayer va en camino de convertirse en señor de mañana . . .” (348).

OBRAS CITADAS

- Albarracín Millán, Juan. "Alcides Arguedas iniciador del indigenismo boliviano." *Raza de bronce. Wuata Wuara*. 2da ed. Ed. Antonio Lorente Medina, pp. 471–485.
- Alegría, Ciro. *Los perros hambrientos*. 2da reimpresión. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- Arguedas, Alcides. *Obras completas*. 2 vols. Preparación, prólogo y notas de Luis Alberto Sánchez. México: Aguilar, 1959.
- Arguedas, Alcides. "Advertencia." *Raza de bronce. Wuata Wuara*. 2da ed. Ed. Antonio Lorente Medina, pp. 3–4.
- Arguedas, Alcides. *Raza de bronce. Wuata Wuara*. 2da ed. Ed. Antonio Lorente Medina. Nanterre Cedex: Colección Archivos, 1996.
- Bellini, Giuseppe. *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Editorial Castalia, 1985.
- Borello, Rodolfo A. "Arguedas: *Raza de bronce*." *Ottawa Hispánica* 5 (1983): 59–83.
- Borello, Rodolfo A. "Raza de bronce y la novela indigenista." *Boletín de la Academia Argentina de Letras* 219–220 (1991): 9–43.
- Botelho Gosálvez, Raúl. *Altiplano*. 10 ma ed. La Paz: Editorial Juventud, 1987.
- Brotherston, Gordon. "Alcides Arguedas As a 'Defender of Indians' in the First and Later Editions of *Raza de bronce*." *Romance Notes* 13 (1971): 41–47.
- Burgos, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. 12da ed. México, D.F.: Siglo XXI Editores, S.A. de C.V., 1995.
- Fernández Rodríguez, Teodosio. "Las tensiones ideológicas de Arguedas en *Raza de bronce*." *Raza de bronce. Wuata Wuara*. 2da ed. Ed. Antonio Lorente Medina, pp. 519–535.
- Icaza, Jorge. *Huasipungo*. 2da ed. Ed. Teodosio Fernández. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.
- Lastra, Pedro. "Sobre Alcides Arguedas." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 12 (1980): 213–223.
- Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Lorente Medina, Antonio. "Algunas reflexiones en torno a *Raza de bronce*." *Castilla* 2–3 (1981): 121–133.
- Lorente Medina, Antonio. "*Raza de bronce* en la encrucijada biográfica de Alcides Arguedas." *Raza de bronce. Wuata Wuara*. 2da ed. Ed. Antonio Lorente Medina, pp. 425–454.
- Mintz, Sidney W. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking, 1985.
- Prada Oropeza, Renato. "Presentación crítica de Alcides Arguedas." *Texto Crítico* 1.1 (1995): 217–237.
- Rodríguez-Luis, Julio. "*Raza de bronce* entre la reivindicación y la discriminación racial del indígena." *Raza de bronce. Wuata Wuara*. 2da ed. Ed. Antonio Lorente Medina, pp. 497–518.
- Sáinz de los Terreros, Miguel. "Funciones narrativas en la narrativa indigenista." *Anales de Literatura Hispanoamericana* 13 (1984): 57–67.
- Sociedad Bíblica Americana. *La Santa Biblia*. New York: Sociedad Bíblica Americana, 1960.